representadora afectada por el mundo externo, y sólo en esa medida objetivizadora, la razón hegeliana se formula como unidad categorial yo-cosa, y no como unidad sintética sino negativa. La razón es así el sujeto que se toma a sí mismo como objeto y comprueba que en el objeto se encuentra a sí misma, el yo que se realiza en la cosa, y la cosa que se aviene al yo. Por esto precisamente el juicio infinito, aquél en que el sujeto remite sin cesar al predicado y éste al sujeto, dada su inconmensurabilidad recíproca, en sus tres modalidades de "el yo es cosa", "la cosa es yo", y "la cosa es cosa de todos", expresa fielmente el devenir universal e infinito del saber, o que el resultado de la razón es el propio saber en su carencia de condicionamientos y absolutez. Para llegar a la ciencia es preciso que la razón pase por la experiencia de la observación de la naturaleza, después por el juicio infinito, y por último por el intento práctico de hacer racional el mundo.

Con el tratamiento hegeliano de la razón, contenido en el capítulo V de la Fenomenología del Espíritu, se pretende culminar y consumar la tradición moderna que se ha concentrado en pensar la <<ratio>> como el poder unificador de teoría y realidad. Ahora se trata de asumir con todas sus consecuencias que el principio del pensamiento no es sólo el <<cogitare>> sino también el <<agere>>, el <<facere>> y el <<dicere>>, por lo que éstos tienen que oficiar como último tribunal de apelación para todo aquello que pretenda hacerse valer entre los hombres como universal, necesario y válido intersubjetivamente. Por ese y por otros condicionamientos, el tratamiento hegeliano de la razón transita por la vía de recuperar la determinación griega según la cual el fundamento de todo saber se halla en "la racionalidad de todo lo real"[8], ejemplarmente contenido en el pensamiento anaxagórico del <<nous>>. Esta recuperación de lo antiguo tiene que confluir con el esfuerzo de infundir en esa noción de sustancia la dinamicidad y vitalidad de una subjetividad

---

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

permanentemente activa. Concebir la razón, actualizándola y recreándola, no es sino mundanizarla, convertirla en naturaleza y vida social e histórica, dinamizarla para que se haga cargo de los saberes naturales, y de la práctica socio-histórica del hombre.

La ex-posición fenomeno-lógica de la razón ofrece la virtualidad de introducirnos de entrada "in medias res", en el puro elemerto de la cientificidad del saber. Lo especulativo o lo racional hegeliano se expresa como unidad de la cosa y su concepto, de lo subjetivo y lo objetivo[9]. Si la autoconciencia ofrece de modo eminente la relación ser/hacer y su unidad, la razón, por su parte, nos ofrece el tratamiento extensivo de la relación entre ser y saber[10]. Pero ya no se trata de un saber vehiculado por una conciencia expresiva y transformadora, sino que ésta está implícita como proceder inseparable en toda forma de ser-consciente. Ya estamos legitimados para suponer, siempre y en todo momento, que la razón de la que tratamos es una razón que habla y trabaja, y que por ello es consciente de sí. La conciencia de sí ha arribado a sí misma por medio de procesos complejos de designación y elaboración de la realidad, y se ha descubierto en tanto capacidad de categorización y universalización de todas las determinaciones. Ello tiene su reflejo ontológico en la intuición del ser independiente como el sí-mismo exteriorizado. La experiencia de la autoconciencia puede leerse globalmente como su propio llegar a ser para sí y, en consecuencia la forma de los entes. El trabajo formativo y la categoriza-

---

9. CFr. Hegel: ENZ, prrf. 436 Zusatz; W, 10, 227. En la propia Enciclopedia encontramos formulaciones tan explícitas como: "La verdad que es en y para sí, que es la razón, es la simple identidad de la subjetividad del concepto y su objetividad y universalidad. La universalidad de la razón tiene por ello igualmente el significado del objeto (Objekts) que solo es dado como tal en la conciencia, pero que ahora es universal mismo, que captura y se compenetra con el yo, que sobrepasando el objeto atrapa la pura forma del objeto en sí" (Hegel: ENZ, parrf. 438; ed. Nicolin-Pöggeler, 354).

10. Cfr. Fink: Hegel, 207.

ción lingüística son el arquetipo del proceso de objetivación, de manera que la coseidad, con la que se las ve la razón y con la que pretende sintetizarse tras su experiencia, es ya, de antemano, su propio producto y no un dato previo a su hacer. En definitiva se trata de una cosa como el resultado que asegura y evidencia la certeza racional de "ser toda realidad". "En este <<toda>> ya está contenido, en un sentido cualitativo, el anuncio de que, de algún modo, se ha alcanzado con la razón el propio saber absoluto"[11]. La conciencia de que el sí-mismo (Selbst) y la cosa (Ding) son uno, idénticos, culmina la tarea que realiza el pensar que penetra en la entraña de lo diferente como de [genitivo objetivo y subjetivo] sí-mismo. La unidad, que precede y resulta de la razón, funde el ser-para-sí y el objeto, y semejante unidad se expresa a la perfección al decir que la razón es hacer (Tun)[12]. La doble totalidad estructural de la razón queda determinada como sigue:

1. Como unidad categorial de ser y sí-mismo.
2. Como individualidad devenida universal.

El desarrollo de la experiencia fenomenológica de la razón corona los esfuerzos hegelianos por definir el sentido de la filosofía misma, en el periodo comprendido entre el Differenzschrift de 1801, y la Fenomenología de 1807. En el primero se exige del filosofar que reunifique reflexión y especulación a la vez que se supere toda alienación, y en la segunda se lleva a cabo tal exigencia con la mediación por la autoconciencia del entendimiento y la razón[13]. La clave de ese periodo, en la medida en que pone en pié una nueva comprensión del filosofar, la reconstrucción de lo absoluto en la conciencia como la presentación-exposición de lo infinito en lo finito[14], puede expresarse

---

11. Heidegger: Hegels Phänomenologie..., 49.

12. Cfr. Phänom 171; Fenom 138.

13. Cfr. Kimmerle: Sein und Selbst, 230.

14. Cfr. Hegel: Differenzschrift; W, 2, 25 y ss; trad. esp. 17 y ss.

en forma reconstructiva: reconstruir la subjetividad infinita a partir de la objetividad finita o, lo que viene a ser lo mismo, reconstruir la identidad sujeto-objeto desde el aislamiento y oposición irreconciliables de subjetividad y objetividad finitas. A título de ejemplo muy significativo, H. nos avisa en 1801 que hay que revisar y reinterpretar el principio de la deducción de las categorías como el principio del genuino idealismo, y de reinterpretarlo a la luz de una nueva acepción de la razón, no como subjetividad trascendental sino como razón crítico-dialéctica[15]. Así se anticipa que la deducción trascendental y deducción dialéctica se oponen y diferencia nítidamente, como tendremos ocasión de ver más adelante.

En fin, la razón hegeliana dice relación a la verdad. Pero no la verdad interior de la conciencia de sí, ni la verdad del enunciado (del tipo: "la razón es toda la realidad"), sino la verdad de un silogismo. Ya sabemos que el silogismo es considerado por H. como el principio del idealismo, que contiene "la exposición completa del concepto"[16], y que en él se conjugan las deteminaciones de la singularidad, la universalidad y la particularidad. Entre ellas destaca poderosamente la universalidad que es el verdadero término medio, por cuanto en él la unidad negativa de la subjetividad y la objetividad contiene compenetrados el contenido y la particularidad de la existencia inmediata. La universalidad es el fundamento y la conexión del ser-ahí y el ser-dentro-de-sí. De tal modo que todo el movimiento de la razón debe ser expuesto como un silogismo en el que la noción de cosa es término medio:

El yo es cosa.

La cosa es yo.

La cosa (Ding) es asunto de todos (Sache).

No hay conclusión sino como saber infinito, porque al formular que la verdad de la cosa (Ding) es el asunto (Sache) del pensar,

---

15. Cfr. Ibídem 9 y ss; 3 y ss.

16. Hegel: PhP; W, 4, 149.

hacemos in-finito el saber, porque la cosa de todos es el asunto propio del pensar en su infinitud, y porque la verdad de un pensamiento infinito se compone en la exteriorización de la certeza subjetiva, y de la interiorización de las determinaciones de la objetividad. El modelo hegeliano de "sujeto epistémico"[17] hace de la razón el fundamento del saber por cuanto sale de sí y retorna a sí, por cuanto es el constante vaivén conociendo, diciendo y elaborando el sujeto-objeto. Este sujeto epistémico no sólo es resultado de la fusión del sujeto epistemológico del criticismo con el sujeto histórico-político de la ilustración revolucionaria, sino es también resultado del ahondamiento de ambos en el sujeto de la palabra y el trabajo.

Considero conveniente dividir el estudio de la razón hegeliana desde la perspectiva de la dialéctica de "exteriorización" e "interiorización", en cuatro apartados, el tránsito de la autoconciencia a la razón, la razón observante, el juicio infinito, y la razón práctica, por cuanto ellos marcan los momentos esenciales del proceso de composición de la cientificidad del saber que es, esencialmente, el tema que nos atañe más directamente.

---

17. "Llamo sujeto epistémico al sujeto capaz de saber que su saber es verdadero porque sabe su razón... El sujeto epistémico sabe algo verdadero y lo sabe fundamentalmente" (Valls Plana: "El trabajo como deseo reprimido en Hegel", El Criticón, año 1, vol. 1, 32, nota 2).

4. 1. EL TRANSITO DE LA AUTOCONCIENCIA A LA RAZON.-

A la vista de los resultados obtenidos del estudio de los radicales fenomenológicos implicados en las categorías objeto de nuestra preocupación, ha llegado el momento de situarlas en el momento sistemático que les corresponde como categorías del saber absoluto. Este momento no es otro que el tránsito de la certeza de la conciencia de sí a la verdad de la razón que tiene conciencia de ser toda realidad-efectiva. Este movimiento de tránsito debe ser tomado no solo como la pieza clave del verdadero idealismo, sino también como la prueba material de toda pretensión y planteamiento idealista. "Este es el modo como Hegel transforma la tarea kantiana de la deducción de los conceptos puros del entendimiento, y como demuestra el idealismo de la razón por la vía de la certeza de la autoconciencia"[18]. Para que el saber arribe a la verdad se requiere la "exteriorización", y la renuncia expresa a la certeza como el <<fundamentum inconcussum veritatis>>, y la asunción, tras ser verificada y demostrada, de la unidad de pensar y ser, o de ser y sí-mismo, como la unidad categorial que presupone y realiza el conocimiento. Ahora se requiere la efectuación de la categoría resultante de la síntesis del ser-en-sí, ante el que se ha detenido impotente la conciencia, y del ser-para-sí como el lugar de encierro y de resguardo de la conciencia de sí, en virtud de la experiencia de la infelicidad de la conciencia.

La infelicidad de la conciencia se define en la Fenomenología como la contradicción existente entre la conciencia pura que experimenta su in-esencialidad, y la esencia singular que sigue deseando y trabajando como el único modo de tomar conciencia de ser para sí misma la forma y el fundamento de lo real. Es como si el fruto del trabajo no satisfaciera al singular cuando se le ofrece como conciencia pura. Se ha dicho que el más allá

---

18. Gadamer: "Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins", en Materialen..., 219.

de la conciencia infeliz, resultado a su vez de un hacer que desdobla el mundo en un más allá y en un más acá, es ya en plenitud el ser-para-sí exteriorizado de esa conciencia desdichada[19]. Lo exteriorizado, en este caso el ser-para-sí, compone el elemento inmutable frente al que se posiciona una conciencia que no se reconoce en su propio producto, y que se siente desgraciada por ello. El proceso contiene dos momentos:

1º. El ser-para-sí esencial se "exterioriza" y se pone como un ser-en sí, como la potencia de la idealidad simple.

2º. El ser-para-sí inesencial se "interioriza" y se pone siendo para-sí, pero devaluado en su efectividad.

Por su lado, la conciencia infeliz atraviesa por tres experiencias que la tornan in-esencial:

1ª. Ha sido conciencia pura y des-figurada frente a un más allá con-figurado y pletórico.

2ª. Ha sido conciencia singular que desea, trabaja y se forma con, y en su acción.

3ª. Llega a ser consciente de manifestarse siendo la forma de las cosas, pero no siendo ella misma cosa, es decir, no siendo ella misma ser.

Esta triple experiencia abre paso a la "exteriorización" del ser-para-sí de una manera radical y sin precedentes, porque no se va a configurar un más allá paradisíaco ni pletórico de riqueza y propiedades, es decir, no va a ser una experiencia religiosa sino mundana y civil. De tal modo que el resultado de la "exteriorización" es la coseidad, el ser discreto en el espacio y en el tiempo, la existencia aquí y ahora puesta ante mis sentidos para que yo me experimente en y con ella. La cosa que es ahí, con la que arranca la razón moderna y, por ende, la hegeliana, no es sino la determinación primaria del sí-mismo puesto fuera de sí, en la exterioridad de sí. El paso que ahora da el saber lo hace sobre la depreciación del quehacer de la autoconciencia, pero tiene la ventaja de ofrecernos una otredad

---

[19]. Cfr. Scheier: Analytischer Kommentar..., 135. Cfr. Phänom 158 y ss; Fenom 128 y ss.

en la que la conciencia se encuentra en la verdad, no escindida ni separada.

Por el momento la unidad categorial yo-cosa sólo es algo intentado, pretendido por el saber que aspira a la ciencia. Ésta se anticipa cuando se nos dice que la verdad de la razón coincide con la certeza "exteriorizada" en la cosa, que la verdad está en la cosa finita e intramundana. El temple de la conciencia desafortunada, y abocada a tornarse cosa, se ha denominado con plena legitimidad su carácter ontológico. "El saber infeliz constituye el ser de la autoconciencia. Como previamente ocurrió en la construcción de la percepción a la vista del entendimiento, y especialmente en la figura de la ilusión y de lo que ésta contiene, que tuvo que ser pre-concebido, así ahora la construcción de la autoconciencia puede presuponer la determinación anticipada del saber absoluto. Sólo iluminados por él pueden ser concebidos en su totalidad los estadios de la autoconciencia, y sobre todo el último, la conciencia infeliz que se determina en su ser especulativo. Dicho clara y concisamente: sólo a partir de ese ser peculiar se despliega precisamente el ser-sí-mismo en sus niveles diferenciales hasta su propia verdad, hasta el espíritu que es lo absoluto, especialmente porque el espíritu es concepto"[20]. Heidegger nos ilumina la visión que trata de pensar el tránsito de la autoconciencia a la razón, como el terreno de juego de la verdadera naturaleza de la filosofía en tanto saber especulativo y absoluto. Desde la llamada "simple infinitud o el concepto absoluto"[21], que es la esencia de la vida, hasta el presente sacrificio de la conciencia finita, la crónica de la autoconciencia culmina en un fracaso estrepitoso debido a la constante inadecuación entre el sí-mismo y el mundo. La conciencia desdichada se comprueba duplicada en su ser, y escindida entre su pensar y su hacer. Por un lado piensa el mundo dividido en aquí y allá, e hipoteca la felicidad que cree merecer al

---

[20]. Heidegger, op. cit. 203.

[21]. Phänom 125; Fenom 101.

trasmundo de los justos, y por otro, a pesar que transforma y elabora el mundo, no halla satisfacción en lo que hace, y se encuentra ansiosa e inconsolada. "La infelicidad es una infelicidad ontológica... Hegel proporciona una profunda determinación de finitud a la humana comprensión del ser; ...la infelicidad consiste en la disociación de la comprensión del ser en essentia y existentia"[22]. Como esencia, la conciencia infeliz sufre su inesencial finitud contrapuesta al pletórico cielo religioso, tiene conciencia de estar fuera de, y ser extraña respecto a lo esencial; como existencia la conciencia infeliz no tiene más remedio que trabajar como si fuera una maldición o estuviera condenada a ello, pero sueña con la salvación.

A la razón se arriba por la reunificación de estas esencia y existencia, con la supresión del yo que no sea otro de sí, y con la cancelación de la cosa como el sacrificio del yo. Por ello, esta reunificación obtiene un yo que es ahí, un yo que es cosa cuyo sentido vuelva a ser el ahora y el aquí autoconscientes. El quehacer de la razón se resume en el diseño y la ejecución de un programa monista: la cosa tiene que mostrarse como producto del hacer de la razón, y la razón sólo tiene sentido y significado en relación con el orden intramundano de las cosas . La conciencia infeliz se verá abocada e impulsada a ver su propio interior realizado en el objeto como lo a disposición de la mirada y la observación de los hombres. Así la conciencia que re-nace, experimenta la profundidad e infinitud de su interioridad como lo existente fuera de ella, como lo situado en el punto de mira de una conciencia naturalista, que observa y escudriña el proceder del yo en su singular proceder y trato con las cosas.

Veamos ahora el decisivo y capital pasaje en el que H. nos describe el momento y las circunstancias del paso de la autoconciencia a la razón:

---

22. Fink, op. cit. 195.

"A través de estos momentos, primero el renunciar a la decisión propia, luego la renuncia a la propiedad y el goce y, por fin, el momento positivo de impulsar un quehacer (Geschäftes) incomprensible, la conciencia se priva en verdad y por completo de su libertad interna y externa, de la realidad-efectiva como su ser-para-sí; la conciencia tiene la certeza de que ha exteriorizado (entäußert) su yo, y que ha convertido su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo"[23].

En el texto se contienen de modo eminente todos los términos que el idealismo necesita para consumar su pretensión de ser la única filosofía posible y coherente de los tiempos modernos. Por un lado los elementos de naturaleza histórica que motivan el surgimiento y el planteamiento de la razón en la modernidad, esto es, la educación y el sacrificio que el cristianismo ha supuesto como renuncia a la capacidad de decisión, como la privación de la propiedad y el goce, y como ocupación incomprensible del hombre religioso medieval. Por otro, el diseño y programa específicos de la razón en el momento de su aparición, es decir, su despliegue en un mundo como lugar del ser-para-sí exteriorizado de la conciencia, en un mundo de cosas que tiene en la razón su fundamento. La filosofía está llamada a concebir la coseidad como el sí-mismo exteriorizado, como la certeza puesta fuera del yo, en el universo o macrocosmos, y en el microcosmos del individuo libre. La mismidad de la razón es universal porque garantiza, al verla realizada en el saber filosófico, la objetividad de las cosas. Ya no habrá mas una certeza en lo radicalmente otro que no haya pasado por la certeza incondicionada del sí-mismo. De tal manera que el yo no es sólo razón de suyo (an sich) o para-sí (für sich), sino también para sí (für sich) pro-duciendo sus propias determinaciones en las cosas, adaptando

---

[23]. Phänom 170; Fenom 137.

el mundo a su medida y criterio, y en fin descubriendo por doquier las determinaciones autoconscientes realizadas en las cosas, y a éstas como resultado de un hacer finalista o racional.

Para la conciencia in-esencial del cristianismo medieval, la acción no es el hacer de una voluntad propia sino el de una voluntad ajena, en este caso la del mediador entre ella y la divinidad, por lo que la acción carece de valor. La conciencia previa a la "exteriorización" ha repelido "el fruto del trabajo y el goce (Genuß)"[24], con lo que pierde cierta efectividad de su práctica. La conciencia que llegó a sí misma a través del trabajo, y que por él se emancipó, ve ahora como se sobrepasa el estadio religioso, la carencia de sentido de la re-presentación y la pre-dicación religiosas. Ya pertenecen al pasado el sacrificio como ofrenda de la propiedad, las reservas devotas, de cara a la santidad, respecto al disfrute de lo ganado, y la bendición, por el contrario, de ayunos y abstinencias, como expiación y penitencia por dios sabe qué pecados. Este descrédito y desprestigio de una forma de religiosidad periclitada, compone la antesala de la "exteriorización" de la autoconciencia en la razón.

La aparición de la razón como certeza y verdad de la conciencia supone la síntesis del ser-en-sí, la simple igualdad consigo mismo tanto del pensar como del ser, que es como decir el mutuo aislamiento de ser y pensar, y del ser-para-sí que es la implicación y referencia esencial del ser y el pensar. Lo especulativo de la razón y de la ciencia es la unidad de ambos momentos, el ser-en-y-para-sí, o el retorno a sí de lo otro como a su fundamento, y el reencuentro del sí-mismo con lo otro como su propio ser objetivado. Así lo especulativo es la "interiorización" del saber en sí mismo. "La ciencia no busca la verdad, sino que está en (in) la verdad y es la verdad misma"[25]. El "ser ensimismado", aceptando la versión propuesta para el "Ansich-

---

[24]. Phänom 169; Fenom 137.

[25]. Hegel: PhP; W, 4, 166.

sein"[26], recoge la determinación griega de la <<dynamis>>, la infinita potencialidad presente también en la idea platónica en tanto lo quieto y aislado de toda referencia. El ser-para-sí recoge el sentido de la <<enérgeia>> griega, y también el sentido de la subjetividad moderna como la actividad de lo que llega a ser, la forma que corporaliza, o el yo como sujeto que sabe lo otro de sí y lo otro como lo sabido por el yo. Ser-en-sí y ser-para-sí son los momentos que la actividad del saber científico reconoce en el seno de la acción concreta como la igualdad de lo diferente[27]. De ahí que la modernidad represente el momento lógico del espíritu que realiza esa unidad de sustancia y sujeto como "exteriorización" del para-sí, del sujeto en la sustancia, de la certeza del yo en la cosa, pero además como la "interiorización" de la sustancia en el sujeto. La razón moderna se sabe consigo o cabe sí misma en su ser otro o coseidad, y ve a la cosa retornar a su saber de ella.

El contenido de la experiencia que denota la categoría de "exteriorización" no es sino el que la razón es la verdadera conciencia científica o absoluta, pues re-une la certeza con la que un sujeto sabe las cosas, con la verdad como el proceso de fundamentar las cosas en el yo, o de retorno al saber de sí. El yo que hace posible esa salida de sí y ese retorno a sí, que caracterizan la ciencia, es el yo que llega a sí mismo por el lenguaje y el trabajo. Esto quiere decir que el mismo sujeto que toma conciencia de sí porque habla y trabaja, es el único que puede salir de sí para hacer ciencia, y concebir a ésta como el puro retorno a sí del saber. Cuando H. define la razón como la conversión del yo o la autoconciencia inmediata en cosa o ser objetivo, nada más lejos de su ánimo que considerar el saber matemático de la naturaleza como el modelo exclusivo de lo especulativo. Antes bien, de lo que se trata es de un saber/hacer

---

26. Cfr. Duque: "Propuesta de lectura de la <<proposición especulativa>> de Hegel"; Época de Filosofía, año 1, nº 1, 88. También en Duque: Hegel. La especulación de la indigencia, 30.

27. Cfr. Hegel: VGPh; W, 18, 42: LHF, I, 28.

más global que abarca otros ámbitos muy diversos[28]. La razón como certeza-y-verdad del saber es el proceder mundano de la conciencia que circumnavega el orbe, descubre territorios desconocidos, inventa nuevos útiles y artefactos, escudriña lo inmensamente grande y lo inmensamente pequeño, y todo ello porque sabe que el mundo tiene que adecuarse a ella, que el mundo es el lugar de su realización, que el mundo es su propia inmanencia. La llamada "familiaridad con la tierra"[29] acontece cuando se reconcilia el hombre con el mundo, cuando cada nuevo descubrimiento revela un autodescubrirse a sí mismo del hombre, porque los planetas se mueven conforme a una ley de la razón humana, y porque en las Indias encontramos hombres semejantes a nosotros.

Para H. la modernidad está muy lejos de haber inventado la autoconciencia ni su efectividad, ni siquiera en la dimensión de la "interioridad", sino que ésta es un resultado del pensamiento anterior[30]. Y sin embargo no hay por menos que reconocer que nunca antes se aceptó, que sólo es posible una cumplida unidad de las determinaciones del ser y del pensar, a través del

---

28. "Se entiende por teoría, en el específico y propio sentido hegeliano, aquel modo de conciencia, ---el pensamiento--- que presenta la forma de la necesidad y la universalidad... Cuando sea añade que tal teoría es una praxis, se afirma que sólo puede llevarse a cabo por mor de un compromiso, consciente y lúcido, por lo real; por una voluntad de realidad que es a la vez, voluntad de razón, y por tanto, actividad de realización de la razón y de racionalización de lo real, como dos tiempos de un mismo movimiento pensante" (Cerezo Galán: "Teoría y praxis en Hegel", loc. cit. 97).

29. Hegel: VGPh; W, 20, 62; LHF, III, 204. En este pasaje se nos habla de un "romantische Trieb" a la aventura, para caracterizar el impulso originario de la conciencia moderna.

30. Frente a los que toman la experiencia del mundo clásico desde una óptica predominantemente objetivista, y basada en la razón naturalista, García Rua ha mostrado espléndidamente la vigorosa importancia de la razón intimista a lo largo del mundo greco-romano, y la comunión y comunicación del <<intus>> senequista y agustiniano con la "interioridad" moderna, puesta en juego en las dialécticas hegelianas de eticidad/moralidad, señorío/servidumbre y exteriorización/alienación. (Cfr. García Rua: El sentido de la interioridad en Séneca, 267-268).

reconocimiento pleno de la libertad y potencialidad infinitas de la subjetividad. El sujeto original de la modernidad en cuanto pensante, no deja subsistir nada sin someterlo al tribunal de la razón y a su legalidad. En definitiva, la concepción moderna de la razón es la única que da entrada, y reserva un lugar privilegiado, a la conciencia de sí cuando se trata de inquirir la verdad. Cuando H. nos dice que la conciencia tiene la certeza de haber "exteriorizado" en verdad su yo, debemos entender el yo como la singularidad del pensar en general, y tomarlo en cuenta como medida y razón de lo mundano. El <<je pense>> cartesiano modaliza ejemplarmente la universalización de la esencia del sujeto, y el <<je suis>> la universalización de la existencia del sujeto como mundo.

El que la filosofía se traslade y desplace a la esfera de la subjetividad desde la anterior sustantividad de lo real, no supone en lo más mínimo dejación de su pretensión de objetividad y de rigor en relación con el conocimiento y la práctica. Si bien la modernidad es la era del subjetivismo y el individualismo, no es menos cierto que ningún tiempo anterior produjo un objetivismo y un avance en la esfera socio-comunitaria, y un "colectivismo" comparables[31]. Esto se pone de manifiesto al correlacionar la "exteriorización" de la certeza del sujeto con la conversión de la inmediata autoconciencia en cosa. Pero esa identidad del yo y la cosa no anula las diferencias. El desarrollo de la razón en la Fenomenología es igualmente la crónica y la mostración de las diferencias surgidas entre la razón y su objetivación mundana, de la lucha por reconocerse en la multiplicidad y complejidad de los procedimientos y los saberes que se abren paso una vez derribadas las barreras que impedían el libre examen y la propia comprobación de lo aceptado por la tradición o la autoridad. Pero, a diferencia del alma ---<<Esprit>> o <<Gemüt>>--- de raigambre cartesiano-leibniziana que no piensa ni conoce lo otro de sí sino mediante el recurso último a una

---

31. Cfr. Heidegger: "Die Zeit des Weltbildes", en Holzwege, 86.

veracidad ajena y la garantía de un dios que no puede mentir ni equivocarse, la razón hegeliana se exige a sí misma conciliar y reconciliar la conciencia de lo otro y la conciencia de sí, es decir, la verdad y las formas de conciencia no verdadera. Hay que hallar el fundamento para lo que carece de fundamento, como ocurre con la conciencia dubitativa cartesiana que no está segura por la posible traición de los sentidos o las pasiones. Es preciso buscar la seguridad y certeza de la conciencia cuando ella piensa lo otro de sí, cuando sale fuera y se ve a sí misma en lo inorgánico, o en los estratos y niveles más elementales de la vida, o en la legalidad de lo válido intersubjetivamente. Para ello es preciso no ver en la otredad el lado puramente negativo de la autoconciencia, al modo del no-yo fichteano, sino su momento estructural, la exterioridad que el pensar llega a ser, y la exterioridad de la que el pensamiento retorna a sí, para verla formando parte y constituyendo lo ya sido, su experiencia pasada y conservada en el recuerdo. Lo otro de la razón y de la conciencia moderna es siempre, para Hegel, una proposición (Satz), algo puesto y pro-puesto por nuestra capacidad discursiva y laboral, algo que nos constituye, y algo a partir de lo cual retornamos a nosotros mismos como a su fundamento. Toda "exteriorización" implica una consiguiente "interiorización"; todo saber tiene que salir forzosamente de sí para poder volver a sí. Todo producir es un producirse, y todo formar es un formarse. La novedad del tratamiento hegeliano de la razón consiste además en sobredeterminar la "exteriorización" como sacrificio y renuncia a la inmediatez y a la particularidad de la conciencia en aras de la objetividad crítica. Con la <<nova ratio>> la realidad en su efectividad retorna al para-sí como a su fundamento, y hacer del ser-auto-sabido el fundamento de la objetividad, y de ésta la única razón y sentido de aquél.

> "Esta unidad de lo objetivo y del ser para sí que está en el concepto del hacer, y que llega a ser para la conciencia como la esencia, y el objeto...

> Pero en este objeto, en el que el hacer y el ser de la conciencia, como hacer y ser de esta conciencia singular, son para ella ser y hacer en sí, ha llegado a ser (ist...geworden) para ella la representación de la razón, de la certeza de la conciencia" [que la conciencia tiene, o en que la conciencia está] "de ser, en su singularidad, absoluta de suyo (an sich) o (de ser) toda realidad (Realität)"[32].

La unidad como la primera forma, categoría y noción de la razón se refiere a la síntesis de la conciencia y la conciencia de sí, y se perfila en el hacer como su verdadera conciliación[33]. En la actividad que une el hacer y el ser de la conciencia tenemos la versión hegeliana del ‹‹noésis noéseos›› aristotélico[34]. El pensamiento del pensamiento se contiene en la determinación conceptual de la unidad de la razón, como unidad de lo subjetivo y lo objetivo, de lo en-sí y de lo para-sí, del ser como posición desde el saber hacer. Con esto se cumple el objetivo de la conciencia de sí, de unir concepto y objeto, lo universal y lo singular, la esencia y la existencia. "El concepto hegeliano de razón se halla más cerca del antiguo nous que de la razón kantiana"[35]. Se trata de la más alta instancia de la conciencia que se ve realizada en el ser-otro, porque la otredad es ya razón objetiva, la razón realizada en el mundo. Esta idea, tan cara a Hegel, de que la razón rige el mundo, o que el pensar en movimiento es la esencia incondicionada de lo que es, o que las determinaciones reales son racionales y las racionales reales, está ya en el concepto de razón en virtud de su génesis fenomeno-

---

32. Phänom 171; Fenom 138-139.

33. Cfr. Labarrière: Structures et mouvement dialectique..., 186.

34. Cfr. Adorno: Terminología filosófica, II, 96.

35. Fink, op. cit. 200.

lógica. Estamos en presencia de un sistema categorial en el que cada categoría recoge una modalidad del ser y del pensar. Por virtud de la categoría, pensada modo hegeliano, el pensamiento se extiende hacia lo ajeno, e incluso lo extraño a sí, para concebirlo como una determinación propia.

El surgimiento fenomenológico de la razón va ligado al doble proceso de inmanencia de la razón en todo lo singular, y especialmente en la conciencia del individuo como su potencia infinita[36]. Este posicionamiento básico del pensamiento en los tiempos modernos es contemplado por H. de la siguiente manera:

> "la singularidad, que es conciencia real-efectiva, ha sido puesta como lo negativo de sí misma, esto es, como el extremo objetivo, o ha arrancado de sí su ser-para-sí para convertirlo en ser (zum Sein gemacht)"[37].

Este es el modo hegeliano de caracterizar el punto de partida de la filosofía moderna. Se trata en definitiva de la posición de la subjetividad de la conciencia como lo autónomo y lo negativo de sí, y de hacer que el extremo singular se extrañe o desentrañe en el objeto como lo otro de sí, y otorgue a esto, como contenido material y concreto, tanta legitimidad como a sí mismo. El moderno objetivismo de las ciencias y de la filosofía corre parejo con la más extrema posición y des-poseimiento de la subjetividad del sujeto, hasta el punto que la objetividad de la que presume las modernas ciencias de la naturaleza procede de una

---

36. Suscribo sin reservas la triple significación otorgada al carácter inmanente de la conciencia en Hegel: 1. "la autonomía de la conciencia en su experiencia". 2. "la originaria pertenencia del conocer a lo otro de sí, a un contenido material y concreto, ---el mundo natural y social---". 3. "la naturaleza negadora y activa, no menos real y verdadera, de la conciencia en cuanto trascendencia y proyecto" (Navarro Cordón: "Sentido de la <<Fenomenología del Espíritu>> como crítica", loc. cit. 294).

37. Phänom 175; Fenom 143.

previa operación de asegurar la objetividad exteriorizando la certeza del sujeto en el objeto a conocer, especialmente si éste se presta a ser medido y calculado con patrón y medida disponible de antemano. Así logramos un concepto de naturaleza, por ejemplo, hecho posible desde el su-puesto y el pre-supuesto de que ella se revela íntimamente cognoscible y calculable.

¿Qué diferencia, pues, la objetividad de las ciencias físico-matemáticas y la objetividad del saber que se ocupa de las condiciones de posibilidad y de realización efectiva de todo tipo de saber? El conocimiento que reclama para sí la absolutez no pierde jamás de vista no ya su génesis temporal, su genealogía, sino el conjunto de las condiciones epistémicas que lo hacen posible, y en consecuencia no recae en la posición naturalista que separa metódicamente razón y naturaleza, viendo aquella como el instrumento del conocimiento de ésta. Para Hegel, que identifica el proceso histórico de formación de la razón moderna con la verificación de su legitimidad, no hay ni puede haber un punto de vista externo a la propia razón, y por lo tanto el avance y el progreso del saber científico debe ser conceptuado como el progresivo autodescubrimiento de la razón, y como el proceso paralelo de liberación y emancipación respecto al modelo naturalista que domina en los primeros tiempos, para sustituirlo por el modelo de razón como intersubjetividad práctica.

Desde le comienzo, el hecho decisivo de la racionalidad es una proclamación, un decir de sí la conciencia que está segura y persuadida de ser toda realidad. Esta decisión resulta ser una mera aseveración inmediata y programática, pero lleva implícito un cambio de actitud respecto al ser otro.

> "Pero como razón, asegurada (versichert) de sí misma, [la autoconciencia] está tranquila (hat... die Ruhe... empfangen) frente al mundo y puede soportarlo; pues tiene la certeza de sí misma como de la realidad, o la certeza de que toda realidad-efectiva no es otra cosa que ella; su pensar mismo

> es, de modo inmediato, la realidad-efectiva; el pensar se comporta, en consecuencia, respecto a la realidad-efectivo como idealismo. La autoconciencia es para el idealismo, en tanto ella así se capta, como si el mundo fuese [condicional] para ella precisamente ahora; antes no lo comprendía; lo apetecía y elaboraba, se retiraba de él a (in) sí, lo cancelaba para sí y se cancelaba a sí misma como conciencia, ---en lo que tenía de conciencia mundana se cancelaba como conciencia de la esencia, e igualmente como conciencia de su nulidad"[38].

Hegel es del todo consciente que su entendimiento del filosofar y su interpretación de la noción moderna de razón, son una y la misma cosa. Pero como a ello se une su pretensión de elevar ese entendimiento a absoluto, tiene que tratar por todos los medios de ser extremadamente precavido en proporcionar una idea cabal de la unidad de conciencia y autoconciencia en la razón. Consecuentemente se cuida de analizar los progresos y avances de la conciencia como otros tantos modos de autoconcebirse la razón en el mundo. Si el mundo es la obra de la autoconciencia racional, en él no debe haber sitio para su tormento o exilio, ni la vida terrenal es una suerte de destierro temporal del que conviene librarse, sino que, por el contrario, se trata de rodearlo, acotarlo, llegar a sus confines, explorarlo y adueñarse de él. En definitiva la razón mundana no puede ser absoluta si no es absoluta también su realización. Por tanto la razón deberá buscarse y encontrarse en el orden universal, debe convertirse en universal produciendo obras universales, y deberá concebir y subsumir en ello lo particular[39].

Otra de las ecuaciones importantísimas establecidas por

---

38. Phänom 176; Fenom 143.

39. "...la razón es positiva porque ella produce lo universal, y con ello conceptúa lo particular" (Hegel: WL, I, 6; CL, 29).

H. es la existente entre razón e idealismo. Ambos se definen como el acto por el que el sujeto se pone y se hace a sí mismo su mundo[40]. El idealismo postula que el pensamiento, modalizado como la actividad de una conciencia teórico-práctica, debe llegar a ser la efectividad plena. Si esto es así, nada hay ni puede haber al margen del pensamiento. El idealismo como posición del pensar que es ser, y del ser que es pensar sólo puede demostrarse si prueba dicha unidad en todo lo que dice y hace la conciencia. Unicamente un pensar que es decir y hacer puede ser concebido como posición absoluta, y en consecuencia ser principio para el filosofar, como la unidad de lo inmediato y lo mediato. Cualquiera otra acepción de dicha unidad no es principio del saber filosófico.

Para la autoconciencia que tiene razón el mundo se muestra con otra fisonomía, ya no es una realidad degradada, el reino demoníaco del mal, sino lo encontrado y descubierto que tratamos de indagar, explicar y comprender. En este orden de consideraciones la razón cancela la posible devaluación y pérdida de la efectividad del hacer y el decir humanos, consecuencia de cierto entendimiento de la experiencia religiosa. La religiosidad del Medievo había otorgado escasa importancia y efectividad al hacer humano en orden a la salvación eterna, y eso debe ser superado. Lo novedoso de la modernidad es hacer consistente y subsistente el mundo y sus criaturas, incluso "ad maiorem gloriam dei";

> "pues el consistir (Bestehen) del mundo deviene para la conciencia su propia verdad y su presencia actual (Gegenwart); ella está cierta que sólo con ello se experimenta"[41].

---

[40]. "... la conciencia... se pone a sí misma su mundo" (Hegel: PhP; W, 4, 111-112).

[41]. Phänom 176; Fenom 144.

Esta existencia continua y permanente, su duración y consistencia, caracterizan la noción de mundo como el producto de un hacer. Con él la razón es la <<parousía>> que todo lo ordena, lo fundamenta y lo dispone. A tal fin, la conciencia racional está muy interesada en esa consistencia y subsistencia del mundo, pues en ello alcanza su propia verdad. La noción de verdad, repensada por Hegel, se configura para él como la presencia y efectividad mundana de la razón, el devenir mundo la razón y el devenir razón el mundo.

> "La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad; así expresa el idealismo el concepto de razón. Del mismo modo como la conciencia que surge como razón tiene de manera inmediata en sí aquella certeza, así también el idealismo la expresa de modo inmediato: yo soy yo, en el sentido de que el yo que es mi objeto (Gegenstand)... es objeto con la conciencia de no-ser de cualquier otro objeto, esto es, objeto único (einziger) que es toda realidad y presencia actual. Pero la autoconciencia no sólo es toda realidad para sí sino también en sí, puesto que llega a ser esa realidad o más bien cuando se muestra como tal"[42].

La aparición histórica de la razón viene a inscribirse en la lengua con una tautología (yo soy yo, yo=yo), antes nunca expresada. La interpretación hegeliana de tal proposición trata de verificar los presupuestos en los que se basa semejante autoevidencia, para después extraer consecuencias. No hay objetividad comparable a la del yo, ni evidencia o certidumbre que podamos parangonarla, puesto que todo criterio del conocimiento se refiere en principio al yo. La misión histórica de la filosofía moderna consiste en mostrar y demostrar por sí misma ese principio absoluto. Esto equivale a una demostración de la

---

[42]. Idem.

propia razón. No es otro el sentido, si caemos en la cuenta, de la demostración matemática: mostrar la validez de lo previamente puesto como fundamento de una equivalencia o de un teorema. La identidad, certeza y evidencia de la razón para sí misma, que atraviesa el filosofar moderno de Descartes a Fichte, debe figurar como el fundamento inconmovible y definitivo a la hora de sostener cualquier conocimiento que merezca el calificativo de científico. De este mismo principio tendrá que extraer su cientificidad el saber especulativo si quiere ser ciencia. Lo único que tiene que procurar es no disolver su progresivo autodeterminarse en esa igualdad, donde cabe el riesgo de que se hundan y ahoguen todas las diferencias. Puesto que la objetividad tiene como supuesto la "exteriorización" de la certeza del sujeto, o lo que es lo mismo, el tratar de pensar la diferencia como tal, todo va a depender de la manera de entender el modo como el sujeto se pone en su diferencia absoluta, y como ese ponerse absoluto en la absoluta diferencia es lo único que hace posible la unidad de lo diferente y de lo igual a sí mismo. Nadie ha llegado a reconocer, que incluso la razón como facultad representadora es posible por medio de una operación previa de poner el sujeto fuera de sí su mismidad, para luego poder retrotraerla desde el exterior a sí mismo.

A diferencia de la exigencia hegeliana de ir más allá de la pura aseveración de la identidad de lo racional y lo real, para pensar con toda su radicalidad la diferencia y el ámbito de lo radicalmente otro, los esfuerzos idealistas anteriores a H. han permanecido en una posición constante, que resume magistralmente el arranque de la Wissenschaftlehre fichteana. La posición del sí-mismo, del yo=yo, como la primera verdad que se asienta por ella misma no es una verdad absoluta; ella no puede verificarse ni deducirse conceptualmente. Fichte estaba seguro de escapar a la necesidad de demostrar su posición fundamental, al haberle otorgado el carácter de "Tathandlung", es decir, el carácter de hecho como resultado de una acción, y de acción que, como proposición, es un juicio tético. En su apoyo viene a

invocar la conciencia de sí de cada conciencia. Para H. tal llamamiento, o convocatoria (Berufung) a toda y a cualquiera otra conciencia, para que se ratifique en la verdad del principio, conlleva la aceptación de la otredad como diferencia esencial en el seno mismo de la autoidentidad originaria. Lo otro, cuando menos, comparte con el yo el carácter fundamental del principio (Prinzip). Por lo tanto, yo ya no puedo ser yo de modo inmediato sino reflejo, puesto que he pasado por la mediación de la alteridad.

> "...hay un otro para mí; un otro que yo es para mí objeto y esencia. O que, en tanto yo soy para mí objeto y esencia, lo soy sólo en tanto ya me retiro (Zurückziehe) de (von) lo otro, y me coloco (trete) junto a ello como una realidad-efectiva"[43].

El principio del filosofar fichteano se revela como propio de las filosofías de la reflexión, y además como un principio por entero insuficiente. El yo de Fichte es retrotraido desde la otredad a la que se considera inesencial y derivada. La mismidad del juicio tético debe ser traspasada también a la libre posición del no-yo porque en éste, o hay una determinación del pensar o no hay nada. El juicio tético fichteano, como principio fundamental (Grundsatz) de un sistema científico del saber, es cuando menos paradójico si no completamente absurdo[44]. La vía hegeliana a la cientificidad del saber exige, por contra, desarrollar la reflexión interna desde lo otro como resultado de un ser-puesto, de una posición absoluta, y de un salir fuera de sí del espíritu. Esto conduce por un lado a anular esa abstracción de la razón que la considera como un estar a disposición (Vorhandensein), y por otro a no dar la espalda al "movimiento del ser-devenido

---

43. Phänom 177; Fenom 145.

44. Cfr. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingsten...; W, 2, 35 y ss; trad. esp. 25 y ss.

(Geworden sein) de la razón"[45]. Qué sea la razón dependerá, en última instancia, del progresivo y temporal devenir consciente de la razón, devenir teórico-práctico, que es llamado en este momento el "espíritu mundano" (Weltgeist).

Otro tema de notable interés para nuestro propósito lo constituye el inaugural carácter categorial de la razón hegeliana, y el diverso entendimiento de la noción de categoría respecto al tratamiento kantiano. Para considerar esta temática es preciso acompañar en su camino al yo que asevera ser toda realidad; así se demostrará que el yo jamás puede llegar a ser universal, y que siempre permanecerá radicado en la abstracción de la particularidad de cada cual: "la pura abstracción de la realidad"[46]. Si tratáramos de identificar semejante noción de yo habría que recurrir a la "pura esencialidad de lo que es"[47]. Pero lo que es (Seiende), lo ente o lo real concreto, puede ser determinado como cosa aunque también de modo abstracto. De ahí la lectura hegeliana que formula, de manera original, el primer paso o umbral de la razón como la identidad, todavía abstracta, de yo y cosa.

> "La categoría que anteriormente tuvo el significado de ser la esencialidad de lo que es, la esencialidad indeterminada de lo que es en general o de lo que es frente a la conciencia, es ahora esencialidad o unidad simple de lo que es sólo como realidad-efectiva pensante, o la categoría no es sino que autoconciencia y ser son una y la misma (dasselbe) esencia; la misma no en comparación sino en y para sí"[48].

---

45. Phänom 178; Fenom 145.

46. Idem.

47. Idem.

48. Idem.

En la filosofía clásica, y dejando a un lado las interpretaciones como partes de la oración o términos de enlace, las categorías fueron tomadas como géneros supremos de las cosas, flexiones o casos del ser. El que pudieran ser predicadas de las cosas ha inducido a pensar en la recíproca implicación de los motivos lógico-lingüísticos y los motivos ontológicos. En Kant las categorías son condiciones de posibilidad de todo conocimiento, modos de ordenar y concebir los fenómenos, productos del yo que se determina por el mundo externo[49]. Para H. la categoría kantiana, que compendia y resume los modos anteriores de concebirla, expresa la manera como el yo determina lo que es indeterminándolo, sin darle contenido objetivo. De aquí su doble carencia, primero es deficiente porque su determinar no es efectivo si no concurre además el esquema, y segundo, carece de necesidad y universalidad al estar sacada de los modos habituales de la predicación, es decir de las categorías lógicas del lenguaje. El planteamiento kantiano del problema restringe la categoría a un modo general de autodeterminarse el yo en orden a concebir lo que le afecta sensorialmente, y el mejor modo de resolver el expediente es elaborar una lista de categorías contenidas en la mera forma de los juicios de la lógica tradicional. Por el contrario, la categoría para H. es lo que el yo es en su efectividad pensante, y el yo como realidad pensante tiene que ser cosa, ‹‹res››. Este es el presupuesto de la modernidad: "yo soy una cosa (res) pensante"[50]. Cosa, sustancia o naturaleza es el primer y necesario modo de definir al yo en el mundo moderno. La unidad simple o esencialidad de lo que es, es ser cosa porque el ser cosa es el primer modo estructural de

---

49. No parece inadecuado recoger la definición kantiana de categoría: "Conceptos de un objeto en general por medio de los que la intuición del objeto deviene considerada como determinada respecto a una de las funciones lógicas en los juicios" (Kant: KrV, B-128).

50. Cfr. Descartes: Discours de la Méthode ed. Adam-Tannery, VI, 33, Discurso del método, ed. G. Quintás, 25; Meditaciones metafísicas, ed. V. Peña, 26.

sustantivar el yo. En este sentido la categoría viene a realizar el pensamiento en su actualización y efectividad. Desde este momento la efectividad es la característica propia de un pensar categorial, de manera que lo real eminente y lo verdadero es lo pensado, pero no en cuanto pensado, sino en cuanto pensado y efectuado. Los términos que H. emplea son autoconciencia ---ser-auto-sabido--- y ser, de los que se afirma que son la misma esencia, que han llegado a ser lo mismo, porque la esencia de la autoconciencia es el devenir del ser como sabido, y el destino del ser-auto-sabido es llegar a ser realidad-efectiva como conciencia de sí. Cuando el texto habla de la misma esencia[51], hay que entender que la esencia sublima en una unidad más alta, tanto el ser como la conciencia de sí, pero esta esencia es el ir-dentro-de-sí o la "Er-innerung" del saber[52]. La categoría es la propia forma interna del saber como el devenir del saber inmediato. El ser y el saber se esencian en cuanto niegan sus determinaciones inmediatas. La esencia como unidad mediada de ser y saber representa el internamiento del ser y el saber dentro de sí mismos. La superación de las determinaciones finitas lleva a H. a pensar que el juicio que contenga y exprese la categoría debe ser el juicio in-finito, que enuncia la igualdad y la unidad del yo y la cosa, del ser y el ser autosabido. Si cada extremo del juicio conduce la otro lo es porque cada uno se interna dentro de sí mismo y allí descubre al otro, y desde allí resulta contra-impulsado hacia el otro.

La operación kantiana se aclara desde la finitización que lleva a cabo de la unidad infinita de la categoría. Ésta debía estar referida al material sensible y a los modos dados de predicación lógica. Para H. el yo necesita ser la esencia pura de las cosas, y para ello es preciso que sea in-finito, pero no de suyo, sino en su ser cosa, en la categoría que consuma la

---

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

52. "Precisamente en tanto el saber va-dentro-de-sí (erinnert) a partir del ser inmediato, halla el saber la esencia a través de esta mediación" (Hegel: WL, II, 3; CL, 339).

unidad de pensamiento y ser. Para ello hay que asumir el pensamiento de la diferencia, y que la multiplicidad no venga desde fuera sino desde el interior del determinarse las diferencias. El concepto dialéctico de diferencia tiene que hacer factible pensar, decir y producir la unidad de ser y pensar en el propio seno de lo diferente, de tal manera que podamos conceptuar el pensar como la restauración de la absoluta igualdad consigo mismo en el absoluto y múltiple ser otro. Desde este punto de vista, Kant no concibió dialécticamente la relación entre la "unidad trascendental de la apercepción", y la multiplicidad de las categorías extraída de los juicios de la lógica formal. La exigencia hegeliana de que la categoría, como el primer producto de la razón, y considerada en y para sí misma, deba mostrarse como o otro de sí misma, no implica que la categoría se particularice y demuestre en la pluralidad de funciones judicativas. Todo depende de cómo se conciba el conocimiento de la razón. Lo concreto de éste no puede ser anterior y previo a la razón misma. En consecuencia, no pueden darse sistemas categoriales anteriores al hacer de la razón, sino que la categoría es un hacer y un producto de la propia razón. No es posible ofrecer una tabla de categorías, como en el caso de Aristóteles, para que la razón la acate y se someta a ellas. Toda categoría es producto del hacer de la razón o, dicho con otras palabras, el hacer de la razón es idéntico a la naturaleza de la categoría;

> "...su esencia está precisamente en ser de modo inmediato igual a sí misma en el <u>ser otro</u> o en la diferencia absoluta"[53].

La unidad de la razón, y por tanto de la experiencia filosófica, es permanecer igual a sí misma en el ser y el devenir otra, y es contraponer esta unidad a la pluralidad de las categorías, para

---

[53]. Phänom 178; Fenor 145.

finalmente retornar a sí desde la diversidad que la oculta; "...el velo que oculta a la razón no es la simple apariencia sensible sino la diversidad de las categorías mismas"[54]. Lo que se echa en falta es el esfuerzo, por un lado, de separarse de las determinaciones fijas que la reflexión trata de imponer al pensamiento, y por otro, complementario del anterior, por aproximar la razón a la vida, y para que el sistema categorial sea el resultante de pensar la vida.

El idealismo del entendimiento finito se resume en la afirmación de la unidad de la autoconciencia como el fundamento de toda realidad, cuando esa unidad sólo representa la esencia negativa de las cosas, esto es, lo concreto y la materia (Materie) del pensamiento, la otredad como el no-ser sí mismo. La diferencia entre concebir una o muchas categorías es algo que afecta a la entraña misma de la ciencia. Si no hay lugar para la pluralidad, o ésta es tan sólo el autodeterminarse productivo de la razón una, la categoría queda reducida a la "unidad negativa de las diferencias"[55]. Kant justificó la necesidad de un tercer elemento mediador, a saber, el esquema, dada la heterogeneidad entre los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones empíricas[56]. En el esquematismo kantiano de la razón ve H. otro intento frustrado de efectuar el tránsito a la realidad externa desde la categoría, su fracasado propósito de referirse a otra cosa que a ella misma, y su continuo tropezar con el escollo de

---

54. Artola: Hegel, 451.

55. Phänom 179; Fenom 146.

56. "Es pues claro que debe darse un tercer elemento que debe ser homogéneo por una parte con la categoría, y por otra con lo que aparece (Erscheinung), y hacer posible la aplicación de la primera a lo segundo. Esta representación mediadora (vermittelnde) debe ser pura (sin nada empírico) y, sin embargo, intelectual por un lado y sensible por otro. Semejante elemento es el esquema trascendental" (Kant: KrV, A-138; B-177). "A esa representación de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar a un concepto su imagen, le llamo esquema para ese concepto" (Kant: KrV, A-140; B-179-180. El subrayado no aparece en el texto).

una dicotomía no resuelta de unidad y pluralidad, como exigencias respectivas de la razón y de lo empírico, lo que a su vez encubre la oposición entre necesidad y contingencia.

> "Pero la conciencia como esencia es todo este proceso (Verlauf) mismo de pasar desde sí, como categoría simple a la singularidad y al objeto, y contemplar en el objeto, el proceso, superándolo como objeto diferente para apropiárselo, enunciándose como esta certeza de ser toda realidad, tanto ella misma como su objeto"[57].

La objetividad del objeto, o el concepto, es la propia naturaleza de la conciencia entendida como transcurso, y los momentos o determinaciones del concepto son resultado de la misma actividad discursiva del yo[58]. La conciencia que tiene razón consiste en la actividad del yo sobre el objeto, como superación del objeto como lo diferente, como su apropiación, y como el pensamiento de la razón existiendo en acto. Lo pensado, en resumen, es el fruto del pensamiento mismo y no su condición o dato previo, de igual manera que el sujeto que conoce o actúa no es la condición sino el resultado del conocer y de la acción.

A modo de resumen, diré que H. entiende por categoría un principio activo de autodeterminación del pensamiento como certeza y verdad de ser toda realidad en su efectividad, y no algo a aplicar externamente a un supuesto objeto desde un supuesto sujeto. Se trata de una determinación paralela del yo y la cosa[59]. Por contra, el idealismo anterior alcanza solamente

---

57. Phänom 180; Fenom 147.

58. Cfr. Hegel: WL, II, 222; CL, 518.

59. "El yo como categoría simple es el principio monádico de la subjetividad" (Fink, op. cit. 218).

un yo como mera forma de la autopercepción, que se da de modo inmediato y previo a la experiencia. En consecuencia, su noción de autoconciencia "se yuxtapone a la conciencia de un objeto, de una cosa que es extraña (étrangère) al yo"[60]. De manera que entre el yo y el objeto se cierne una distancia difícil de sortear, hasta el punto de que cualquier conjunción del yo y el objeto no puede pasar como verdad objetiva, y queda en el campo de la certeza. Esta circunstancia ha sido reiteradamente leida como un déficit del idealismo subjetivo: "El yo del idealismo subjetivo no sabe ser toda realidad"[61]. Semejante idealismo es la consecuencia de un punto de partida que hace del sujeto el centro y el núcleo de la problemática epistemológica. A ese sujeto lo hace H. que sufra las experiencias siguientes:

> 1ª. "indica en todo ser este puro lo mío (Mein) de la conciencia";
> 2ª. "enuncia la cosa como sensaciones y representaciones";
> 3ª. "se figura (wähnt) que ha mostrado lo mío como realidad consumada (vollendete)"[62].

El idealismo vacío se limita a poner en relación al yo con lo que no es el yo, de manera que las cosas sean lo-que-aparece (Erscheinung) al yo, o lo-que-percibe (Empfindung) el yo, y la realidad se consuma y encierra en ese aspecto subjetivo. Las cosas son tal y como se nos aparecen, y no tal y como son en sí mismas. "Es un genial pensamiento hegeliano denunciar como un ‹‹absoluto empirismo›› el que sustrae la cosa misma a la aparición de la cosa, del aspecto subjetivo, el idealismo que reconvierte (umschlagen) las cosas en datos sensibles y en meras

---

60. Hyppolite: Genèse et structure..., I, 221; trad. esp. 206.

61. Kojève: Introduction à la lecture..., 80.

62. Phänom 180; Fenom 147.

representaciones"[63]. Denunciado como "empirismo absoluto" el idealismo prehegeliano contrapone un pensar vacío (Meinen) a lo diverso de la sensación y de la representación, toma a éstas como impulso (Antoß) ajeno, y culmina como escepticismo que declara incognoscible de suyo la realidad, lo que viene a hacernos indispensable una actitud fideísta; "convierte en necesaria la fe en el más allá (den jenseitigen Glauben)"[64].

Tomando como punto de partida la crítica al pensamiento precedente, la categoría hegeliana de "exteriorización" define el condicionamiento que hace posible la conversión de la certeza subjetiva del idealismo anterior, en la certeza y verdad que son propios del planteamiento categorial de la razón, planteamiento que adopta la forma de juicio infinito, experiencia que reune los pasos siguientes:

1. Elevar la singularidad de la conciencia y de la autoconciencia a la universalidad de la razón como síntesis de ambas.

2. Mantener y conservar la conciencia en la actitud de la negatividad respecto a sí misma.

3. Hacer coincidir el llegar a ser universal del sí-mismo con la posición del sujeto en la exterioridad.

4. Co-implicar verdad y subjetividad: "La verdad se hace subjetiva, y la subjetividad adquiere una verdad"[65].

La categoría de "exteriorización" y su correlativa de "interiorización" representan, por obra de Hegel, en la historia de la filosofía, la crítica más radical y definitiva del idealismo abstracto. Ambas vienen a poner de relieve la carencia de fundamento especulativo o pensante, además de cuestionar su legitimidad teorética, de la división kantiana de "fenómeno" y "cosa en sí". A partir de ahora, toda coseidad, incluida la "cosa en sí", debe ser conceptuada como posición (Setzung), posición

---

63. Fink, op. cit. 224.

64. Hegel: Glauben und Wissen; W, 2, 406.

65. Hyppolite, op. cit. I, 216; 202.

del sí-mismo como ser, y posición del ser como sí-mismo. Nuestra noción también cuestiona la "unidad trascendental de la apercepción" como condición última e hilo conductor del descubrimiento de las categorías y, por lo tanto, de toda forma de objetividad. El correlato establecido entre la unidad de la percepción de sí mismo, y la diversidad y pluralidad de las categorías, no satisface las exigencias de la razón, temporalmente condicionada, de concebir y producir toda realidad. La impugnación hegeliana afecta tanto a la dualidad existente entre "lo-que-aparece" y "la cosa en sí", como la definición del saber fundada en la unidad trascendental de la apercepción. La tarea que H., hereda, es salvar la distancia establecida entre la unidad de la conciencia de sí y la pluralidad empírica y sensible de los modos de objetividad. La única manera de resolver el problema es la siguiente: dejar hacer a la razón y ver como organiza su experiencia. Esta consistirá en irrumpir en el mundo suponiendo que ella misma es todo, es decir, sin ningún supuesto limitador, y teniendo por delante la ingente faena de demostrarlo, es decir, de demostrar que sin supuestos puede llegar a ser toda realidad. Tal demostración deberá llevarse a cabo desde el mero observar la naturaleza, el universo y el entorno próximo, como primeriza actitud. Por cierto, y dicho sea de paso, que este punto de partida supone un inicio en el que coinciden la época moderna con el mundo antiguo. Ambos concuerdan en observar la naturaleza, y en tener la íntima convicción de que el <<lógos>>, como palabra y razón, es el verdadero ser de la naturaleza, y que ésta es en esencia racional. En uno y otro caso el hombre encuentra racional la <<physis>> o la <<natura>> desde la más intima convicción de que una y otra son la revelación y la producción recíprocas. Sólo falta asistir al despliegue experiencial de la unidad categorial de razón y realidad-efectiva.

4. 2. LA RAZON OBSERVANTE.-

Como hemos tenido ocasión de ver, con la razón hemos recuperado de nuevo la conciencia desde la perspectiva de la autoconciencia. En su primera experiencia la razón retorna al seno de la conciencia, que se ve a sí misma como siendo la esencia de la cosa. De alguna manera se contempla siendo la mediación productiva entre el ser de la conciencia y el sí-mismo de la autoconciencia. Partimos de llamar categoría a esa unión de ser y de sí-mismo; si la razón contiene esa unidad categorial, nuestro recorrido por su experiencia deberá hacerse según un doble registro. Primero, como razón observadora que aprehende la unidad de sí-mismo y ser como un ser. Segundo, como razón activa que aprende esa misma unidad como sí-mismo [66]. Con esto asistiremos a la realización del idealismo verdadero desde el planteamiento que H. considera su antecedente, es decir el planteamiento moderno de la razón desde Descartes a Kant. El primero sentó el principio de la razón, "la certeza como unidad de pensar y ser"[67], mientras el segundo situó la conciencia de la subjetividad del pensamiento como lo determinado frente a la objetividad, y como finitud y progreso en determinaciones finitas[68]. El que la razón hegeliana consiga ser verdad y no sólo certeza, y el que haga posible un saber infinito de lo finito, dependerá de que sea capaz de conceptuar adecuadamente el proceso de infinitización de la subjetividad, pues su finitización no es sino una concesión gratuita que le hacemos al empirismo y al naturalismo. En este sentido la razón no puede hacerse finita sin desvirtuar su más

---

66. Cfr. G. Kimmerle: Sein und Selbst, 289.

67. Hegel: VGPh: W, 20, 330; LHF, III, 417.

68. Cfr. Ibídem 330; 418.

íntima naturaleza[69]. Hegel impugna la finitud y limitación de la reflexión externa kantiana, porque considera que lo que la subjetividad pone como objetividad no es sino su propia finitud entendida como la capacidad de ser afectada desde fuera, mientras que ser sujeto debe entenderse como una posición ilimitada y absoluta, ligada a la reflexión interna, por la que la objetivación equivale al ir-dentro-de-sí (Er-innerung) del saber. Frente a una verdad rebajada a su acepción subjetiva[70], nuestro autor trata de poner de manifiesto, que el comportamiento efectivo de la razón rompe las barreras que la finitud y la limitación del entendimiento tratan de imponer desde la primera y más espontánea de sus actitudes, la observación. La razón que observa demostrará ella misma que lo que toma como lo otro de sí, es el lugar de su propia infinitud.

Por lo pronto, la razón cuando observa no es el simple dejarse afectar desde fuera, el dejar pasivamente que el objeto se manifieste, ni el asistir al despliegue de éste ante los sentidos. Tampoco es el atónito extrañarse o admirarse ante la riqueza fenoménica que se ofreciera sin esfuerzo. Por el contrario la razón organiza y dispone su actividad observadora con minuciosidad y meticulosidad, la programa y diseña exhaustivamente;

---

69. "El pensar [para Kant] está sumergido en la subjetividad afectada por la sensibilidad, esto es, en la subjetividad finita del hombre. <<Yo pienso>> quiere decir: enlazo una diversidad dada y sensible de representaciones desde la mirada previa en (auf) la unidad de la apercepción que se articula en la pluralidad limitada de los conceptos puros del entendimiento o categorías" (Heidegger: "Kants These über das Sein"; Wegmarken, 456; trad. esp. en Ser, verdad y fundamento, 103. El subrayado no aparece en el texto).

70. "El sentido universal de la filosofía kantiana se halla en el hecho de considerar que determinaciones tales como la universalidad y la necesidad no se encuentran en la percepción, como había señalado Hume; ellas tienen, pues, otra fuente que la percepción, y esta fuente es el sujeto, yo en mi autoconciencia" (Hegel: VGPh; W, 20, 333; LHF, III, 421).

"...aquí la conciencia misma dispone (stellt...an) las observaciones y la experiencia"[71].

Porque la conciencia no es el reflejar pasivo el mundo externo absteniéndose de intervenir, sino antes bien el atender (achten) lo que tiene enfrente (be-ob-achten), lo puesto en el lugar (an-stellen) desde el que las cosas devienen representaciones (Vor-stellungen) por y ante (vor) nosotros. El comportamiento de la razón consiste en el em-plazar (an-stellen) las cosas en el espacio y en el tiempo, y convertir el em-plazamiento o localización en la condición de su experimentabilidad. Ya no se trata de un observar errático, casual, o sin criterio ni guía, sino un mirar en una determinada dirección y con un determinado sentido. La observación es tanto un poner las cosas como un disponerlas como propicias para determinada mirada inquisitiva. A diferencia del suponer (Meinen), y del percibir o tomar como verdad (Wahr-nehmen), que dejan que las cosas sean las que organizan la experiencia, el acto de la razón trata de concebir por sí mismo la cosa, de hallar lo que de, y en ella se debe a nuestro mirar y ver, porque esto es lo conceptual, lo categorial. Lo que la cosa debe al acto de observar, de atender a determinado aspecto y respecto, equivale a la cosa como lo impenetrable y misterioso del suponer y el percibir. De ahí que quepa definir la cosa observada como el lugar, el sitio, la posición (Stellung) desde donde la conciencia deviene autosabida.

"La razón tiene con ello un interés universal enel mundo, porque ella es la certeza de tener en élsu presencia-actual (Gegenwart),o de que la presencia-actual es racional. La razón busca su otro en tanto sabe que no poseerá en él otra cosa que a sí misma; ella busca sólo su propia infinitud"[72].

---

71. Phänom 183; Fenom 148.

72. Phänom 183; Fenom 148.

Aquí hace crisis la noción de conciencia como el lugar donde el mundo halla su reflejo, sino que el mundo es la <<parousía>> de la razón y ésta tiene su interés (inter-esse) en aquel. De tal modo que la razón más que facultad o capacidad es un hacer (Tun) que extrae de sí y por sí su medida y su método. Puesto que su hacer no esta de-limitado, ni de-finido por ningún objeto pre-existente, por ningún dato previo, la acción de la razón puede llamarse la elevación a su infinitud. Infinito es su hacer porque él va a constituirse en criterio de demarcación de lo que en adelante llamemos racional.

Tres son las notas que caracterizan esta primera aparición de la razón en orden a la observación, sin que se halla concretado aún el objeto a observar. Ella es presencia actual (Gegenwart), actividad absoluta (absolute Tätigkeit), y realidad-efectiva (Wirklichkeit). Aún a costa de parecer reiterativos, no parece superfluo recordar que en la tradición racionalista, desde Descartes a Hegel, predomina "la ontología griega de la sustancia, que interpreta el ser como ser actual y presente"[73]. Esta presencia activa y efectiva en el orden mundano coloca a la razón hegeliana frente a su infinitud, la de lo grande y lo pequeño, de la altura y la profundidad. Su estar en el mundo y entre las cosas no está guiado sólo por el deseo de signarlas y designarlas como suyas, ni distinguirlas con su huella o su impronta, sino que la razón quiere encontrarlas como suyas y a sí misma en ellas, y no busca encontrarse empequeñecida o disminuida, sino en su infinitud y grandeza. Quiere ser diversa y plural en la diversidad y pluralidad de lo real, y siempre quiere elaborar o producir su propia presencia sin supuestos.

> "La razón se presiente (ahnt) como una esencia más profunda, pues el puro yo <u>es</u>, y debe exigir que la diferencia, el <u>ser diverso</u> (<u>mannigfache Sein</u>) devenga para él como lo suyo mismo, que se intuya

---

[73]. Gadamer: <u>Verdad y método</u>, 336.

como la realidad-efectiva y que se halle presente como figura y cosa"[74].

El filosofar vuelve a tener el sentido de retorno, ahora a la conciencia, pero sin recaer en la división, imputable a la representación, de la ya que no se trata, entre un yo como sujeto y un objeto ajeno al yo. Se trata de un retorno a la conciencia, que al no estar deslumbrada ni hechizada por el esto y el aquí, es consciente de que lo que suceda depende de su propio hacer, y es consciente de que si ella quiere ser conciencia científica, se precisa que lo otro devenga la perfección de lo propio, y se precisa también que lo propio sea lo otro como figura y forma.

¿Por qué empezar por la observación? Porque es el único procedimiento, compartido por la tradición moderna, del saber como investigación y descubrimiento, en el sentido de que el saber y la verdad parecen relacionarse con el observar lo que sucede dentro y fuera del sujeto representador, todo lo cual debe ser minuciosamente registrado. En palabras de Schelling: "la verdad llega a ser establecida (gesetz) por lo general en la concordancia (Über-ein-stimmung) de las representaciones con sus objetos"[75]. El pre-juicio de la razón moderna dice a este respecto, que lo real es representable, que las cosas, o lo que de ellas sabemos, pertenece a la representación, que en ésta se tiene que dar la verdad como adecuación y concordancia de la cosa con su aparecer en la mente, y que la observación así lo supone e incluso lo enuncia.

"La conciencia observa, es decir, la razón quiere encontrarse y tenerse como objeto que-es (seinde), como modo [de ser] real-efectivo y sensible-presente-actual (sinnlich-gegenwärtige). La conciencia de

---

74. Phänom 184; Fenom 149.

75. Schelling: System des transzendentalen Idealismus, ed. Schulz, 7; trad. esp. Schelling, ed. Villacañas, 47.

> este observar supone y dice muy bien que no quiere experimentarse a sí misma, sino, por el contrario, quiere experimentar la esencia de las cosas como tales cosas"[76].

Creo firmemente que esta caracterización del proceder de la razón, como conciencia que ella misma es de ser la esencia de las cosas, resulta del mayor interés para perfilar un aspecto esencial de la dialéctica "exteriorización-interiorización" como vertebradora del saber absoluto. En el texto anterior no hay ni un sólo ápice de ingenuidad, ni tampoco más supuestos que los necesarios para poner en marcha la empresa histórica de la razón en el mundo moderno. Con la razón observadora tenemos la máxima objetividad ---la razón quiere encontrarse y tenerse como objeto que es, y la razón no quiere experimentarse a sí misma---, pero, a la vez, la mas importante posición (Setzung) de la subjetividad ---la razón es autosuficiente y su modo de ser es el decisivo y el definitorio de la esencia de las cosas que experimenta---. El suponer y el decir de la razón viene exigido porque el lenguaje no va a ser un acontecimiento que le sobrevenga, sino que ya forma parte del entramado, de la categorización que ella misma es, y con la que quiere apresar lo real.

> "La razón que irrumpe (auftritt) inmediatamente como la certeza de la conciencia de ser toda realidad, toma su realidad en el sentido de la inmediatez del ser, y también toma la unidad del yo con esa esencia objetiva, en el sentido de una unidad inmediata... En consecuencia la razón va a (an) las cosas como conciencia observante en la suposición de que las toma en verdad como cosas sensibles, contrapuestas al yo"[77].

---

[76]. Phänom 144; Fenom 149.

[77]. Idem.

Si la razón sabe que es la esencia de lo real, es decir se sabe en unidad con lo real, es lógico que se vea y observe en la inmediatez del ser. La primer categoría del saber absoluto o científico es la inmediatez, como la unidad de las determinaciones de la cosa y el yo. Pero en tanto la cosa que la conciencia observa, como ella misma, es inmediata, recae en el suponer, y se impone la confrontación entre el su-poner y la proclamación de ser toda realidad. Hay que pensar la diferencia entre la suposición de que las cosas sensibles y contrapuestas al yo son así en su verdad, y el que la verdad se revele como el retorno de la razón a sí misma para verse allí como cosa. Frente a la identidad de las cosas y mi representación de ellas, Hegel establece la diferencia entre el saber que se sabe como real, y ese saber como saber de lo otro de sí.

La interlocutora privilegiada en la figura de la razón observante es la filosofía de Schelling, como modelo de racionalidad incompleta y no absoluta, que compendia la postura moderna de la filosofía de la naturaleza[78]. De modo semejante a como H. discrepa de la noción de "yo" fichteana, del yo que necesita del impulso exterior y el estímulo extraño para re-accionar y autocerciorarse como realidad absoluta, aquí la discrepancia se establece con la noción schelliniana de naturaleza como prototipo, si bien no consciente, de racionalidad.

Para Schelling, tres son las cuestiones de las que se ocupa la filosofía: la naturaleza como compendio (Inbegriff) de lo objetivo de nuestro saber, el yo o inteligencia como compendio de lo subjetivo, y el saber mismo tomado como la concordancia de lo objetivo y lo subjetivo[79]. El saber es la acción que hace coincidir el elemento consciente y representador, con lo representable carente de conciencia (bewußtlose). "En el saber mismo ---en tanto que yo sé---, se reune lo objetivo y lo subjetivo, de manera que no se puede decir cual de ambos tiene

---

78. Cfr. Alvarez Gómez, op. cit. 309.

79. Cfr. Schelling, op. cit. 7; trad. esp. 47.

prioridad"[80]. Concebidas así las cosas, la filosofía sólo tiene ante sí dos opciones:

Primera. Partir de lo objetivo-natural y plantearse añadir la inteligencia, lo que equivale a plantearse cómo puede la naturaleza ser objeto de representación o teoría. Este proceder, tomado de la ciencia natural (Naturwissenschaft), pretende disolver lo que aparece (Erscheinung) en lo inteligente-normativo. "La suma perfección de la ciencia natural sería la perfecta (vollkommene) espiritualización de todas las leyes naturales como leyes del intuir y del pensar. Los fenómenos (lo material) deben desaparecer plenamente, y sólo permanecer las leyes (lo formal)"[81]. La naturaleza alcanza su objetividad inteligente y reflexiva con la razón formal legisladora, pero la razón nunca deja de formar parte de la naturaleza, como aquella parte en la que lo natural se autorrefleja idéntico a lo inteligente y a lo consciente. La razón, en definitiva, es el retorno al seno de la naturaleza para que ella misma se encuentre a sí y se descubra como íntimamente inteligente. El círculo reflexivo de semejante proceder recibe el nombre de filosofía de la naturaleza.

Segunda. Partir de lo subjetivo-inteligente y plantearse derivar lo objetivo partiendo del yo, esto es, hacer (machen) de lo inteligente-consciente algo natural, o de la inteligencia una naturaleza. Esta tarea es propia de la filosofía trascendental, "la otra necesaria ciencia fundamental de la filosofía"[82].

Como vemos en uno y otro caso, el modelo schelliniano de racionalidad tiene como fundamento la profunda concordancia e identidad entre naturaleza y razón, si bien el procedimiento racional se apoya en el proceder de la ciencia natural, tomada como una especie de <<Faktum>> de la razón. El propio Schelling llega a reconocer que el "idealismo trascendental", como sistema

---

80. Idem.

81. Ibídem 8; 48.

82. Ibídem 10; 49.

del saber total, parte de un prejuicio (Vorurteil) indispensable y absoluto, que no por ser tomado como verdadero deja de ser prejuicio. Este se formula con la siguiente proposición: se dan cosas fuera de nosotros. Si se pudiera fundamentar semejante prejuicio obtendríamos el sólido punto de partida científico del filosofar. Una tal fundamentación-demostración se resuelve, modo schelliniano, presuponiendo la identidad de aquella proposición con esta otra: yo soy. En consecuencia, el filósofo trascendental separa una y otra proposición anteponiendo el "yo soy" a la primera, con lo que se eleva al artificioso modo de consideración trascendental[83]. La "superioridad" del modo trascendental sobre cualquier otro modo de saber radica en que es el único que es capaz de elevar lo subjetivo a objetivo, de hacer del yo o la inteligencia el objeto privilegiado. En resumen, la consideración trascendental viene a ser "un permanente auto-objetivarse de lo subjetivo"[84], y, por lo tanto, una continua re-naturalización del yo.

Para H. el modelo schelliniano, aún teniendo en cuenta que integra y subsume en cierto respecto el modelo fichteano, es radicalmente insuficiente. Lo es porque a la hora de dilucidar la naturaleza de la razón o inteligencia se echa mano al prejuicio naturalista y al tópico del entendimiento reflexivo, según el cual el que se dé un yo y cosas fuera de él no requiere prueba alguna. La separación entre el yo y el mundo externo es debida al componente empirista de la conciencia moderna, que llevado a la absolutez convierte en empíricos tanto al yo como a las cosas. Porque se diga que la primer certeza se refiere al yo y la segunda a lo otro del yo, no hemos salido de las convicciones comunes, no científicas, sobre la naturaleza del saber, es decir, abordamos el saber desde la óptica del no saber.

---

83. Cfr. Ibídem 12; 50. De este modo obtenemos una definición del saber trascendental equivalente a la fichteana: "El saber trascendental es, pues, un saber del saber, en tanto es subjetivamente puro" (Ibídem 12-13; 51).

84. Ibídem 13; 51.

Lo inaceptable para H. es que la filosofía deba asumir forzosamente los presupuestos que provienen la visión (Ansicht) y el entendimiento comunes. Cuando la razón se toma como conciencia observadora, que dispone y emplaza las cosas para ser vistas de determinada manera, refuta el prejuicio schelliniano por inconsecuente[85]. El prejuicio se deriva de una acepción estrechamente empirista del procedimiento y resultados de la ciencia natural, que conduce por la vía del acrítico mecanicismo y de la reflexión externa, al fenomenismo furibundo, y a la total identidad entre mundo interno y mundo externo, entre la representación y la cosa de suyo (an sich). Es cierto que la física, al menos la newtoniana, acepta de algún modo como presupuesto la identidad entre el ser y el aparecer, pero ello no obliga a la filosofía, o no debe obligarla a hacerlo, como ocurre en Schelling. Al contrario, la conciencia que observa encuentra, tras la legalidad del mundo de los fenómenos, su propia legalidad, su infinitud como aquel modo de ser que no deja inalterables a las cosas ni se limita a reflejarlas, sino que "pone" desde sí y de modo absoluto las condiciones para que haya experiencia de ellas. Intervenir con la observación es de suyo un alterarlas y transformarlas deliberadamente[86]. Mientras el modelo del saber schelliniano encuentra una cierta contradicción entre el lado teórico del representar, que determina los objetos sin alterarlos, y el lado práctico, que los altera mediante representaciones no necesarias o libres (causación voluntaria), Hegel rechaza esa dicotomía y cuando habla de la presencia de la razón en el mundo lo hace con todas sus consecuencias. Esa presencia no admite ser leída sino como el devenir racional del mundo, y como la síntesis de los

---

85. En palabras de Schelling: "Que no sólo existe fuera de nosotros un mundo de cosas independientes de nosotros, sino también que nuestras representaciones concuerdan con ellas de tal modo que en (an) las cosas no hay otra cosa que lo que en (an) ellas representamos" (Ibídem 14; 52).

86. Hasta la saciedad se pone el ejemplo del principio de indeterminación de Heisenberg, y del paradigma científico de la física post-newtoniana.

procesos necesarios con los libres[87].

La mentada contradicción que Schelling detecta entre lo ideal pensante, causado libremente, y el mundo de los sentidos, causado mecánicamente, se resuelve para él con el oportuno recurso a una "armonía preestablecida" entre causación libre y causación mecánica-natural. El postulado de la armonía preestablecida reposa sobre la identidad, también supuesta, entre la actividad cosmogónica que produce el mundo objetivo-natural, y la actividad que se exterioriza en el querer de la voluntad humana[88]. Para H. esta identidad, la consabida noche de los gatos pardos, ahoga la diferencia entre un proceder que tiene que ser limitado y moverse en el marco de las categorías del entendimiento finito, pero que también tiene que hallar la medida de su propia infinitud, obra ésta de su hacer y de su hacerse. La razón hegeliana, teórica y práctica a la vez, transita desde la finitud de su ocuparse con ámbitos y sectores demarcados de lo real, hasta la globalidad de su saber que recusa todo modelo parcial ---matemático, físico, biológico, etc.---, y se fija en el progreso desde unos estadios a otros, y todo ello viene exigido por la progresiva y desbordante riqueza de sus sucesivos objetos. El postulado de la armonía preestablecida equipara la causación libre con el más ciego mecanicismo de la filosofía natural, y propicia una especie de animismo mágico que funde el hacer de la naturaleza y el técnico-humano, y donde nadie es capaz de saber quién o qué actúa.

Volvamos ahora a la dinámica de la conciencia observante. Su finalidad es el concebirse a sí misma, desde sí misma, y por sí misma. Su profundidad podrá ser un presentimiento, un mero barrunto, pero le lleva a ir al interior de las cosas como al suyo propio, y desvelar su unidad. Decíamos que la conciencia racional supone y dice vérselas con la esencia de lo real porque aún no es para sí misma objeto. De ahí que suponga y diga que lo

---

87. La libertad es, para Hegel, la necesidad comprendida.

88. Cfr. Ibídem 16; 53.

racional es la esencia de las cosas.

> "Si la conciencia supiera a la razón como la misma (gleiches) esencia de las cosas, y supiera que sólo en la conciencia puede estar presente la razón en su figura peculiar, penetraría en (in) su propia pro-fundidad para ahí buscarla [a la razón], más bien que en (in) las cosas"[89].

Este texto espléndido por su agudeza y proyección reune magistralmente qué sea la razón, con la crítica en ello implícita al proceder de los saberes que dicen basarse en la observación, como si ésta fuese fundamento suficiente de cientificidad. Para Hegel, lo estrictamente racional se identifica con el devenir consciente de lo observado, de la cosa objeto de observación. De manera que la observación no puede hallar en las cosas, ni ellas contienen de ninguna manera, modelo alguno de racionalidad. Dicho de otro modo, la observación que ponen en práctica las "ciencias naturales" desconoce que la conciencia se dé a sí misma su propia pauta de conducta, y que ésta cambie a cada paso de su proceso. Esta es la lección que la razón filosófica puede proporcionar al saber empírico, al saber de la experiencia inmediata. Es en el seno mismo de la conciencia, y no en las cosas, en la interioridad de la actividad racional, donde van surgiendo los modelos y pautas de racionalidad científica. Lo que no quiere decir que la esencia de las cosas sea la conciencia, sino que la razón es su propia medida (Maßstab), como acto deliberado y soberano que asegura la certeza del sujeto, a la vez que la objetividad del objeto. Jamás puede hablarse de un criterio de racionalidad como algo que ofrezcan las cosas, ni como ley oculta de la naturaleza, ni como la interioridad irreductible de lo cósico. En su interior

---

[89]. Phänom 184; Fenom 149. El segundo subrayado no aparece en el texto. La versión de Roces da lugar a un malentendido grave, a mi entender, pues la conciencia no "se" busca en su propia profundidad sino que busca a la razón (sie).

las cosas no tienen mas que lo que la razón ha puesto en ellas, a través del lenguaje y el trabajo, y es completamente absurdo querer clausurar tal "posición" en el simple acto de mirar detenidamente, por muy atento que sea ese acto. La observación no manifiesta la riqueza ni la multiplicidad de acciones que las cosas contienen y que son obra nuestra. La observación tiene ante sí una pequeña muestra del resultado de un conjunto de actos teórico-prácticos, conjunto del cual la presencia-actual de la cosa no es sino el aspecto visible. La propia objetividad que habitualmente atribuimos a lo observable es, en plenitud, un acto de conciencia, dado que si ella es el modo de ser sabido, no conoce otro procedimiento para con los objetos que reducirlos al modelo del ser sabido, con lo que su propio llegar a ser sabido equivale al llegar a ser sabidas las cosas. De manera que el mundo externo no tiene más alternativa que devenir consciente, que devenir interno a la conciencia que sale de sí para conocer lo otro de sí. El ponerse la conciencia en tanto conciencia de sí como fuera de sí, y el llegar la cosa a estar de suyo (an sich) como ser para otro, es la objetividad como categoría ontológica del idealismo absoluto. Lo decisivo del asunto no es la remisión epistémica a la profundidad de la conciencia, sino lo que a partir de ahora entendamos por tal profundidad, que no es la intimidad irresuelta de un sujeto, sino el lugar de confluencia y confrontación del sujeto y el objeto con su verdad. La índole de lo profundo se refiere al indisoluble vinculo existente entre la conciencia y el mundo, entre el saber y el hacer, entre el yo y la cosa. Cada uno encuentra al otro en lo más recóndito de sí mismo.

> "Y si la conciencia encontrase a la razón en su propia profundidad (Wenn es sie in dieser gefunden hätte...), la razón sería remitida otra vez (wieder) desde (von) ahí (da) hacia fuera (heraus), a la realidad-efectiva, para intuir en ésta su expresión sensible, pero tomando en el acto la ex-

presión sensible esencialmente como concepto"[90].

Si el ir al interior de la conciencia, a su ahondamiento, para ahí encontrarse racional, fuese el entero movimiento conceptual y especulativo, no habríamos conseguido demasiado. La "interiorización" es correlativa a la "exteriorización", de manera que el acto postrero de la dinámica del saber científico tiene que consistir por fuerza en re-tornar de nuevo a la conciencia, aquí y ahora, para que la razón se vea a sí misma en la conciencia que se afana y esfuerza por observar y estar atenta a lo que tiene alrededor. Si no se demuestra "también" ahí, la razón hegeliana no aventajaría a otros modelos propuestos en la modernidad. Es por esto que veo en el "remitir otra vez hacia fuera" lo específico de la razón hegeliana, el destino del saber ligado a la "exteriorización", como un constante existir no en la altura de la formulación especializada, libresca y cultural, de la doctrina esotérica de los expertos, sino en la vivacidad de la explicación accesible para todos, o al menos para todos los que quieran emprender el esfuerzo del concepto. El movimiento de éste no es sino el continuo intercambio de la interioridad de la conciencia con la exterioridad de la cosa, hasta el punto de tener que contemplar mi propia interioridad ahí en la cosa, y mi yo exteriorizado y viviendo fuera de mí. En términos de nuestra dialéctica, la razón se define como la "interiorización" de la conciencia en lo sensible, o el llegar de esto a ser para la conciencia, y como la "exteriorización" de lo conceptual, del saber mismo en su cientificidad, hasta el extremo de la conciencia. Las cosas están llamadas a devenir conceptos, y éstos a llegar a ser en la conciencia inmediata. Por un lado tenemos el proceso de llevar a la profundidad del saber las determinaciones sensibles para elaborarlas como conceptos. Por otro tenemos la necesidad de descender a lo sensible para iluminarlo desde lo conceptual. Este doble proceder de la razón, que se identifica

---

[90]. Idem.

con el carácter de lo categorial, hace también reunirse a lo intelectual y lo volitivo, lo teórico y lo práctico, porque todo lo que ha llegado a ser real ha sido previamente concepto, y el llegar a ser conceptual es el propio devenir de lo real.

La razón, tal y como es concebida por Hegel, no se nos entrega terminada, con valor fijo y acuñado, sino insinuándose, presintiéndose, barruntándose, y en pleno esfuerzo por concebirse. Para nada su presentación es una concesión a los prejuicios comúnmente admitidos, o a las solicitaciones de instancias ajenas a ella. Antes al contrario, situada la Fenomenología en un lugar laboriosamente alcanzado, desciende al farragoso mundo de la certeza sensible, rico en colorido pero pobre en conceptos, para recomenzar por lo inmediato. En efecto, la razón tiene que iniciar este recorrido demostrando que también es certeza de una conciencia o, dicho de otro modo, que también está comprometida e involucrada en los más elementales procesos de la conciencia. No nos debe extrañar este comienzo porque esa es la idea fundante de la metafísica cartesiana[91]. La certeza subjetiva es el primer modo del ser y del exixtir (cogito ergo sum), y de ahí que la realidad inmediata que corresponde al sí-mismo sea la inmediatez del ser, del "yo soy". Visto de cerca, el ‹‹ego›› cartesiano resulta ser la unidad inmediata del pensar (pensar=certeza=verdad) y del ser (ser=yo existente). Ahí está la categoricidad de la razón en la figura de la inmediatez. La lectura hegeliana del ‹‹cogito›› cartesiano enfatiza que la unidad inmediata y categorial, el yo que es ser y pensar inmediatos, viene a aparecer en la forma de un ser inmediato que es un pensar inmediato. La necesidad filosófica llega a ser reconocida desde los inicios de la modernidad como unidad sintética y categorial. En forma categorial, la razón

"no ha separado aún los momentos del ser y del yo

---

91. "Partir de la certeza de sí mismo para llegar a la verdad, y reconocer el ser en el concepto del pensar" (Hegel: VGPh; W, 20, 145; LHF, III, 271).

ni vuelto a unirlos"[92].

Hasta aquí tenemos una justificación especulativa del hecho histórico de que la conciencia racional parta del supuesto de que las cosas sean algo meramente sensible, que no se fie de ellas o que dude de, y se desespere ante su inconsistencia, de que vea en ellas lo carente de necesidad y universalidad, mientras que asume que la verdad tiene que ver con la cosa pensante, con lo que de ella tiene el sujeto. Pero en realidad las cosas no son lo contrapuesto al yo, ni lo carente de verdad, que la conciencia supone inicialmente;

> "sólo el hacer real-efectivo de la razón contradice esta suposición, pues la razón [en su hacer real-efectivo] reconcce (erkennt) las cosas, transforma (verwandelt) su sensibilidad en conceptos, esto es, en un ser que es al mismo tiempo un yo, transforma por consiguiente el pensar en un pensar que es, o el ser en un ser pensado, y sostiene (behauptet) de hecho que las cosas sólo tienen verdad como conceptos"[93].

Si la razón ha supuesto que al atender a lo sensible puede captar algo tal y como realmente es, esto es, como cosa sensible, ahora su conducta efectiva le muestra que en tanto observa y conoce algo, al mismo tiempo lo re-conoce como lo suyo, de manera que ese algo es así como lo observamos porque la razón está inmiscuida en el observar, y ella es la que realiza la verdadera experiencia con la observación. Reconocer es transformar en intelectual lo que de sensible hay en las cosas, es decir, en determinaciones del pensamiento, en saber por conceptos. Dos son las paradojas y aporías del observar, las mismas que como

---

92. Phänom 184; Fenom 149.

93. Phänom 184-185; Fenom 149-150.

contradicciones le inquietan y trastornan: "1. Quiere ser a un tiempo autoconocimiento y conocimiento esencial de las cosas. 2. Quiere captar verdaderamente las cosas sensibles como sensibles, y las transforma en conceptos dentro de su pensar"[94]. Si queremos abarcar cada una de ellas y salir del atolladero, no nos queda más remedio que remover nuestros prejuicios sobre la separación que suponemos entre conocer y pensar, pues uno y otro se implican. Si el conocer parece lleva aparejado la división entre el conocimiento y lo conocido, el pensar hace de lo conocido lo reconocido, y del conocer el conocerse. La observación, como un dispositivo del "conocimiento objetivo", se quiere hacer pasar, o alguien lo pretende, como lo que no es, como lo que puede asegurarnos sin ningún género de dudas la objetividad del objeto. Por el contrario, la observación inmoviliza al yo en la determinación del ser, se limita a encontrar el yo como realidad inmediata, lo cual ya suponíamos que era, y lo confina en la inmediatez. Para nosotros, en la experiencia del observar el yo se autoencuentra como algo inmediato, y en seguida choca contra ello y regresa a sí para encontrar la inmediatez como determinación suya. El honrado y escrupuloso observador de la naturaleza, por ejemplo, no descubre ni extrae de ella sino lo que previamente su discurrir mental ha puesto en ella. En la esfera del llamado pomposamente "conocimiento objetivo del mundo externo", no hay descubrimientos radicales, ni nada nuevo que no este, por así decirlo, el la disposición de la subjetividad del científico o del observador[95]. Desde este supuesto, cobra pleno sentido la radicalidad con la que H. identifica la objetividad con la

---

94. Fink, op. cit. 233.

95. Esto por otra parte ha sido brillantemente desarrollado por Khun en su libro La estructura de las revoluciones científicas, a pesar de no reconocer la deuda con Hegel.

naturaleza de la autoconciencia[96].

Lo decisivo del planteamiento hegeliano es el pensar la categoricidad de la razón con toda radicalidad. El hacer de la razón observante se resume en el tránsito entre lo que las cosas son y llegan a ser, y lo que la conciencia que observa es y llega a ser. Cuando se nos dice que lo racional es la transformación de las determinaciones sensibles en conceptuales, no hay que entender con ello una subjetivización del conocimiento y del saber, sino el modo de ser y hacer concretos de la subjetividad y de la objetividad. La peculiaridad de lo categorial, de lo categorial-racional, tiene que ver con la transformación del pensar en pensamiento que es ahí. Sólo desde una pobre lectura de la "Verwandlung" hegeliana, puede malinterpretarse y deformarse el idealismo de nuestro autor. El término, de hondas resonancias literarias y estéticas[97], no se refiere un cambio mental o formal de algo, sino a un cambio total, o la transfiguración de un aspecto o forma externa[98]. La metamorfosis hegeliana de la razón hace de la proposición, "las cosas sólo tienen verdad como conceptos", el principio de todo conocimiento y de toda acción, y el motor del progresivo despliege del saber hasta la ciencia.

4. 2. 1. Observación de la naturaleza.-

Cuando el conocimiento se plantea como objeto la naturaleza, en el sentido de considerarla lo más digno de ser

---

96. "...su objetividad [la del "Gegenstand"] o el concepto no es, por tanto, otra cosa que la naturaleza de la conciencia de sí, no tiene otros momentos o determinaciones que el yo mismo" (Hegel: WL, II, 222; CL, 518).

97. En las Lecciones de Estética el término se hace equivalente a "metamorfosis" (Metamorphose). Cfr. VÄ; W, 13, 504 y ss; 14, 39 y ss; LE, 289 y ss; 330 y ss).

98. Cualquier diccionario usual de la lengua alemana (Cfr. dtv Wörterbuch der deutschen Sprache, 850) enfatiza el sentido de cambio total del verbo "verwandeln". Los ejemplos son harto demostrativos: "Zeus se transformó en un cisne", o "La bruja transformó a la princesa en un minino" (Idem).

observado, se produce una situación paradójica. La conciencia asegura que la observación y la experiencia de ella derivada son la fuente de la verdad del conocimiento, y recomienda encarecidamente, por así decirlo, que abramos bien esos canales que son los sentidos, para que fluya a través de ellos toda la información posible. Opina que cuanto haya de ser sabido debe llegarnos por el conducto que ellos ofrecen. La conciencia olvida entre otras cosas que lo observable ya ha sido previsto y predispuesto como algo que pertenece al mundo externo y suceptible de ser aislado como algo concreto y discreto. Se trata de un campo u horizonte de fenómenos previamente acotado y distinguido de la pluralidad y diversidad de lo fenoménico. El objeto del saber natural es preconcebido, puesto que sólo llega a ser objeto si se cumplen una serie de condiciones previas al acto de observar. A pesar de la extendida creencia en contra, puede afirmarse que nunca se produce una observación libre, espontánea y sin supuestos, un mirar desinteresado que nos ofrezca un material novedoso. Por el contrario, todo observar pretende encontrar lo previsto y preconcebido, trata de proceder de acuerdo con los intereses y espectativas del observador. No hay ver, sin un pre-ver, y en el conjunto de la experiencia tan importante es lo preconceptual, el marco teórico de referencia, como el percibir sensible (empfinden). No es posible separar limpiamente los momentos sensible y categorial de nuestra experiencia; siempre se produce una preformación categorial de lo inmediato[99] Por otro lado, no existe una conciencia inmediata que no esté imbricada con la actividad del percibir, como lo que supera la particularidad de las sensaciones mediante su universalización.

> "Al menos lo percibido debe tener el significado de <u>algo universal</u>, y no de un <u>esto sensible</u>"[100].

---

99. Cfr. Adorno: op. cit. 57; 82-83.

100. Phänom 185; Fenom 150.

Otra vez opera aquí la funcionalidad del lenguaje como poder de hacer universales las determinaciones sensibles del conocimiento. No hay objetos de la percepción que no sean universales. Mi práctica como hablante me sume en la oposición entre lo que veo, oigo, etc. y lo que mi lenguaje me permite decir. La conciencia se ve obligada a "asumir sobre sí misma" (auf sich selbst nehmen) lo que le acontece, sus propios avatares. Si el fenómeno no se somete o se deja subsumir bajo una ley, al menos se registra en la memoria en la que ocupa un lugar entre otros[101].

A la hora de la descripción de lo que pertenece a la experiencia sensible, nos encontramos con nuevas aporías. De entrada, la descripción siempre puede ser infinita tanto de cada ejemplar como de los infinitos ejemplares, mientras lo que se nos ofrece a los sentidos no puede abarcar esa infinitud. La infinitud del saber que tiene lugar cuando se prolonga la descripción a una infinidad de casos, es el rasgo mas sobresaliente de su dinamicidad. Lo dialéctico es aquí el describir mismo y no la infinitud posible de casos o ejemplares de una cosa. Si lo que queremos describir es el individuo nos encontramos con que, por mucho que lo hagamos, jamás hallaremos su especificidad o característica. Cualquier rasgo obtenido por la atenta observación y descripción nos remite a la especie a la que pertenece ese individuo. La "infinita descripción" nos lleva irremisiblemente a la "infinita especificación", y ésta vuelve de nueva al singular para que sea diferenciado de la especie.

> "Aunque este buscar y describir parezcan ocuparse tan sólo de las cosas, de hecho vemos que no transcurren según (an) el percibir sensible sino que aquello por lo que las cosas son <u>reconocidas</u> es más importante para el buscar y el describir que

---

[101]. Ni siquiera la memoria (Gedächtnis), en el contexto en el que estamos, deja de estar relacionada con la expresividad del lenguaje. Ella "expresa de modo universal lo que en la realidad-efectiva está presente (vorhanden ist) de modo singular" (Idem).

> el campo restante de las propiedades sensibles, de las que la cosa (Ding) misma no puede prescindir pero de las que se desprende la conciencia. Mediante esta diferenciación entre lo esencial y lo inesencial se eleva el concepto desde la dispersión sensible, y el conocimiento explica así que para él se trata tan esencialmente, al menos, sobre (um) sí mismo como sobre las cosas"[102].

No todo lo que perciben nuestros órganos sensoriales tiene la misma importancia; mientras despreciamos una parte de la información, a otra la sobrevaloramos porque ésta nos sirve para reconocer e identificar el objeto. Esa selección y discriminación previa es obra de la conciencia, sin que en ellas tenga arte ni parte la cosa observada. De ningún modo la conciencia es el espejo en el que se refleje fielmente el mundo externo, y entre la retina, por poner el ejemplo más modélico, y la percepción de lo que vemos trabajan una serie de filtros o rejillas producto de nuestra experiencia previa, expectativas y voluntad. Entre la cosa y la experiencia perceptiva que la conciencia hace sobre ella, existe la misma distancia que, por ejemplo, entre un fotografía de la bóveda celeste tomada con potentes medios ópticos o electrónicos, y lo que vemos cuando de noche miramos las estrellas. Aquello en, y por lo que reconocemos algo, tiene que ver con nuestra capacidad generalizadora y universalizadora, que pareciendo que trata con lo discreto de la sensibilidad, que no altera y deja como están las propiedades sensibles, sin embargo las transforma en propiedades conceptuales. La conciencia puede y de hecho trabaja con lo universal y necesario, y prescinde de lo contingente y singular. En consecuencia no hay saber científico del percibir sensible, sino que la experiencia, que con este motivo acontece, es el resultado de la universaliza capacidad categorizadora de la razón. Categorizar es no sólo

---

[102]. Phänom 186-187; Fenom 151.

convertir lo sensible en lo conceptual, sino también realizar la conceptual para que lo veamos y percibamos sensiblemente. Pues las categorías no son productos de la actividad formal pura del pensar, ni funciones lógico-gramaticales de nuestro lenguaje, ni reglas técnicas para elaborar lo real, sino actos del pensamiento que es y del ser que piensa. El conocimiento, a la luz de lo anteriormente dicho, se nos presenta como el vaivén (Schwanken) entre las determinaciones esenciales e inesenciales del ser y del pensar, hasta que el modo de conocer sea el modo de ser y viceversa. La razón, en tanto modo de ser y pensar concluye que sólo hay objetividad allí donde vemos existir la unidad categorial de ser y pensar. La peculiaridad de lo que debemos entender por "objeto" es contener, aparte de su especificidad y presencia espacio-temporal, una esencialidad o ser-par-sí. Desde el asunto del pensar, éste se ve como un retorno infinito de la cosa a su seno, al de la cosa, un retorno a lo interno de las cosas como a su unidad infinita, de manera que, a partir de ahora, la cosa ya no volverá a ser determinada por la categorización inesencial de la sensibilidad. El ser-para-sí refiere la manera de ser interna de la cosa como determinada por un pensar que encuentra su infinitud precisamente en su forma.

La actitud empirista y positivista de las ciencias naturales dice encontrar su contexto de justificación en la formulación de las leyes de los fenómenos. Para conseguir esta regularidades de fenómenos, cree haber encontrado el medio más apropiado en los enunciados observacionales cuya mayor virtud es la de ser constatables y verificables por cualquier observador en idénticas circunstancias. Para H. por el contrario la ley es obra del concepto, y a ella le es indiferente el ser ratificada o desmentida por la observación, puesto que ni sale de la observación ni la explica. Pero el concepto no es una abstracción sino lo concreto del pensar que se realiza y ejecuta en lo sensible. En otras palabras, tanto la observación, la descripción, como la ley de los fenómenos suponen la existencia inmediata de lo conceptual, y que el concepto es el que hace

posible la observación, la descripción y la ley, y no al contrario[103].

> "Pero si la ley no tiene su verdad en el concepto sería pues algo contingente, no una necesidad, o que de hecho no es tal ley"[104].

La universalidad del concepto que proviene de la certeza de sí "exteriorizada" en la cosa sensible, constituye aquí la cuestión capital a tener en cuenta.

> "Lo universal, en el sentido de la universalidad racional, es también universal en el sentido de lo que el concepto tiene de (an) ello, en el sentido de que lo universal se presenta (darstellt) para la conciencia como lo presente-actual y real efectivo, o que el concepto se presenta en (in) la manera de la coseidad y del ser sensible"[105].

Se trata de tomar lo universal del concepto y la razón no sólo como la propiedad de los procesos mentales como la abstracción, generalización, etc., sino también como una configuración presente y efectiva más allá del sujeto. La universalidad no es exclusiva del ser ni del pensar, sino de la unidad categorial de ambos.

> "Lo que es válido de modo universal está también universalmente vigente (geltend); lo que debe ser es también de hecho, y lo que sólo debe ser, sin

---

103. Esto equivale en términos de la filosofía de la ciencia actual, a afirmar que la observación depende de la teoría (Cfr. Chalmers: ¿Qué es esa cosa llamada ciencia?, capítulo 2).

104. Phänom 189; Fenom 153.

105. Phänom 189; Fenom 153-154.

ser, carece de verdad"[106].

Para que la universalidad sea una noción especulativa se requiere verla funcionar como la condición que hace posible el conocimiento, y como su resultado. Para H. no hay validez sin vigencia, ni deber-ser sin ser. Por lo tanto, si bien cabe hablar de universalidad y necesidad de los procesos naturales, no por ello toda racionalidad se encuentra en, ni es derivada de, la observación y las leyes de la naturaleza. Ésta sólo representa el estado elemental del autoconocimiento de la razón. Su autoconocimiento pleno, no obstante, se llevará a cabo mediante las cosas tal y como aparecen, porque lo-que-aparece (Erscheinung) deviene "como un ser-que-es-en-esencia-sí-mismo (Selbstwesen)"[107], ya que la mismidad o lo que ha llegado a ser sí-mismo, es lo que hace patente a la conciencia en el seno de la cosa, y llamamos categoría a la unidad resultante de mismidad y coseidad.

Otro tanto ocurre cuando la conciencia observante, que recordemos que es una forma y modelo de racionalidad incompleta, se halla frente a la ley que ha resultado de la generalización de observaciones. La conciencia se empecina en decir que esa ley no pertenece por entero a la razón, sino que en ella hay algo ajeno por completo a la razón.

> "La conciencia observante sólo refuta esa suposición por el hecho de que ella misma no toma su universalidad, en el sentido de que todas las cosas sensibles singulares debieran haberle mostrado la aparición de la ley, para poder sostener la verdad de ésta"[108].

La contradicción que aquí se plantea tiene lugar con la extrapo-

---

106. Phänom 189-190; Fenom 154.

107. Phänom 190; Fenom 154.

108. Idem.

lación, que hace todo planteamiento empirista-inductivista, desde un número que puede ser elevado, pero siempre finito, de casos o enunciados observacionales, a la pretendida universalidad de la ley que pretende encerrar dentro de sí cualquier acontecimiento actual o futuro, e incluso que generalizaría por semejanza lo que sucede en otro ámbitos del conocimiento. Por el contrario, únicamente el saber epistémico, que sabe algo y sabe su porqué, descubre las limitaciones del anterior planteamiento, a la vez que resitúa la observación al nivel de la ratificación y comprobación de las pretensiones iniciales de una racionalidad desatada. Desde la racionalidad filosófica se está en condiciones de rebatir las pretensiones de validez universal de las leyes científicas, que sólo ofrezcan una verdad probable o por analogía. La ciencia al uso en la sociedad moderna es tan sólo un saber probabilista, cuando trata encontrar el contexto de su total y plena justificación, o un conocimiento que tomado como ciencia carece de verdad.

Pero la conceptuación hegeliana de la razón no se limita y restringe a revelar los modos imperfectos o incompletos de verdad científica, en los que recae el saber que no penetra noéticamente en el seno del concepto, sino que además muestra cómo y desde qué supuestos, explícitos e implícitos, la conciencia del observador de la naturaleza puede estar justificada para atribuir verdad a una ley que se circunscriba a describir enunciados observacionales. Así la ley es verdadera para la conciencia "sólo como simple universalidad <u>inmediata</u>"[109]. De tal manera que, para que la observación puede formular leyes, es preciso hacer coincidir el ser y el concepto de la ley.

> "Por consiguiente, la ley vale para la conciencia como tal ley porque se expone (darstellt) en lo-que-aparece (Erscheinung) siendo al mismo tiempo

---

[109]. Phänom 191; Fenom 155.

concepto de sí misma"[110].

La ley no crea ni produce el mundo del fenómeno, pero se ex-pone, en el sentido de que cobra significado y sentido temporal en lo-que-aparece, pero a la vez se identifica con el concepto que de sí misma tiene la conciencia. La ley es la donación de sentido y significado a las cosas, para luego desaparecer integrada en el concepto mismo de la cosa. Una prueba del devenir de la ley la tenemos en lo que se llama, desde el lado de las ciencias naturales, la experimentación. Cuando se experimenta una ley, no sólo se quiere comprobar su adecuación y aplicación a los fenómenos a los que se refiere, sino también depurarla de las contaminaciones empíricas, obra del contexto de descubrimiento, no vaya a ser que las variables que parecían independientes nos hayan pasado desapercibidas, y formen parte indisoluble de la ley. Una ley tiene que valer en cualquier contexto que el fenómeno se produzca. Pues bien, también esta depuración de lo no significativo, esta supresión de lo determinado como insustancial, expresa una tendencia propia del pensar conceptual. Éste trata en todo momento de liberarse de lo sensible, de poner en movimiento los procesos subjetivos y objetivos, para elevarse por encima de las determinaciones fijas.

La simplicidad del concepto que subsume sus múltiples determinaciones sensibles en la fluidez absoluta del pensar conceptual es lo orgánico. Con el organismo logramos un modelo y un símbolo que permite pensar la verdadera relación entre razón y naturaleza, y ensayar el llamado idealismo de la razón. A diferencia de lo inorgánico, el organismo vivo aparece como un proceso, como un permanente fluir y traspasar de una configuración a otra. Lo procesual del ser vivo nos lleva de inmediato al concepto de finalidad, como categoría decisiva de lo orgánico.

---

[110]. Idem. Recordemos la definición que Labarrière ofrece de "Darstellung": "movimiento fenomenológico cuya propiedad es <<poner-ahí>>, en su exterioridad temporal significativa, los momentos del concepto" (Labarrière: Structures et mouvement..., 34).

En principio, el fin es una posición extraña, una especie de insólita mira puesta en otro lado, en otro entendimiento fuera de la vida, quizá una mira en una inteligencia no humana. El criticismo kantiano distinguió entre el juicio determinante, en el que la diversidad de la intuición es subsumida bajo la unidad de la ley, del juicio reflexionante, que trata de ofrecer leyes explicativas de la diversidad[111]. Si hay "ciencia de lo particular", o a partir de ello, no será porque podamos explicar por la finalidad las formas particulares de la naturaleza ---que sólo se explican, según Kant, por una causalidad mecánica---, sino porque la facultad de juzgar lleva aparejada la consideración de que lo particular y empírico está constituido de tal manera como si un entendimiento lo hubiera establecido con un propósito distinto y externo al mero mecanismo y mecanicismo de la naturaleza, como si lo particular y empírico estuviera dispuesto para ser conocido por el entendimiento humano. De este modo, la finalidad de la naturaleza no lo es de las cosas sino de nuestra facultad de conocerlas, que es una facultad humana heurística, propia y específica de la investigación científica y del arte. Esta atribución de finalidad extrínseca no es del todo inútil sino antes bien permite, siempre según el planteamiento kantiano, someter a la naturaleza a ciertas normas de observación e investigación científicas, tomadas como exigencias reglamentarias y metódicas de nuestra facultad de juzgar sobre lo particular[112].

---

111. "La reflexión es el proceso inverso al que caracteriza el esquematismo trascendental. Si este último es el procedimiento de la imaginación para dotar a un concepto (universal) de su imagen (particular), por el contrario la reflexión es el procedimiento del espíritu para dotar a lo que es particular (imagen) de su significación universal (su concepto)" (Philonenko: L' oeuvre de Kant, II, 213).

112. "Las analogías, la inducción, son métodos claramente reconocidos, pero elevados a métodos, esto es, a actividades conscientes, dirigidas por la atención y la verificación, y no como meras actividades de asociación de ideas, suponen ya algo: el supuesto de que los individuos y sucesos particulares se dejan ordenar en sistemas legales, esto es, que la naturaleza, en sus productos concretos, es idónea a las pretensiones de nuestra lógica..., este supuesto ya lo proyectamos sobre la naturaleza

Como puede apreciarse, las exigencias propias de la razón en su metódico comportamiento ya presuponen una teleología externa y extraña a la propia naturaleza, pero productiva y heurística. Por otro lado, Kant restringió el principio de la teleología al caso único del cuerpo orgánico; éste se diferencia del inorgánico porque en él el individuo reproduce la especie, y al mismo tiempo es un producto de la especie. El todo y las partes en el individuo dotado de órganos son recíprocamente causa y efecto. "El organismo es ciertamente un sistema de recorrido circular, algo que se auto-produce; sin embargo como obra producida no puede ser separada de su productor, de su fuerza autoconstituyente, y es al mismo tiempo érgon y enérgeia"[113]. Esta es la manera como la naturaleza deviene un sistema inteligente puesto que lo orgánico, y a su través también lo inorgánico, muestran perseguir un fin al valerse de objetivos particulares, una finalidad que no nos dice cómo son las cosas pero que permite aventurar una causalidad no mecánica, esto es, libre, una causalidad que manifiesta sus efectos incluso en el orden fenoménico, que convierte la naturaleza humana en apta para ejecutar fines últimos, y que convierte a la razón en legisladora universal teórica y práctica. Esta racionalidad de la naturaleza tiene su virtualidad mas importante en hacer viable la investigación, el proceder metódico del conocimiento de la naturaleza, y la creación artística, desde el supuesto generalísimo de la libertad humana.

Pero H. considera insuficiente y deficitario el tratamiento kantiano del problema de la finalidad. Si bien no tiene reparos en admitir que el juicio reflexionante es "el término medio entre el concepto de naturaleza y el concepto de liber-

---

tan pronto como queremos ordenarla..., pero no lo establecemos a partir de dicha ordenación" (Villacañas: Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant, 265).

[113]. Fink, op. cit. 254.

tad"[114], y que la finalidad interna abre el camino al concepto de vida como constitutivo de la idea[115], sin embargo monta su estrategia de crítica a la razón observante sobre la base de una disección crítica del planteamiento kantiano. En consecuencia el organismo es para H. el prototipo de algo que es "en-y-para-sí-mismo"[116]. La estructura del conocer y del hacer humano supone, para nosotros, que en el organismo se pre-conciba y barrunte el espíritu mismo. La vida orgánica es el producto de ver reflejada en la naturaleza la simplicidad del concepto, la autofinalidad y autorreferencialidad de la vida del espíritu, de la vida del pensamiento. El entendimiento que regula la referencia recíproca entre lo orgánico y lo inorgánico, fracasa ante la llamada "libertad del organismo" para zafarse de toda regla y ley por medio de excepciones. De este modo, el ser vivo muestra ser fin en sí mismo con su particularidad, esto es, concepto real que se da realidad a sí mismo. La finalidad no es el concepto como el punto conclusivo y el destino terminal del conocer, sino también y en la misma medida origen y destino de la práctica porque en el concepto de finalidad lo que efectivamente obtenemos es "la universalidad que se impulsa a ir-fuera-de-sí, al ser-ahí"[117]. La finalidad no puede estar referida, en la perspectiva hegeliana, a algo externo, sino a la virtualidad de la cosa para llega a ser en-y-para-sí, de ser en verdad su concepto. A este respecto se nos dice que tenemos el concepto cuando el ser y la finalidad

---

114. Hegel Glauben und Wissen; W, 2, 322.

115. "Uno de los más grandes servicios de Kant a la filosofía consiste en la diferenciación que ha formulado entre finalidad relativa o externa y finalidad interna; en esta última ha abierto el camino al concepto de vida, a la idea, y con ello ha elevado de modo positivo a la filosofía sobre las determinaciones de la reflexión y el relativo mundo de la metafísica, cosa que la Crítica de la razón pura sólo hizo de modo imperfecto, sólo de modo negativo y en un equívoco viraje (Wendung)" (Hegel: WL, II, 387; CL, 650).

116. Phänom 196; Fenom 159.

117. Hegel: PhP; W, 4, 28.

coinciden. El sentido de verdad de la reflexión es el de salida de sí del pensar que es lo universal, hacia una determinación singular; en este movimiento el pensar demuestra que él mismo constituye la naturaleza interna y la esencia de las cosas, su finalidad y su concepto.

En la Fenomenología, esta hermenéutica se explicita con la dialéctica de la cosa observada, y el yo o autoconciencia. No hay que olvidar que el concepto en su libre existencia es conciencia de sí puesta fuera de sí como cosa, o que el yo como puro yo ha llegado como tal a ser ahí. A la autoconciencia ha accedido la conciencia a través de la vida y el trabajo. Ahora, por el contrario, es la razón que observa lo vivo la que encuentra una profunda identidad de estructura entre vida orgánica y conciencia. Tanto una como la otra ven recaer su concepto fuera de sí, en lo otro. La observación ve organismos pero no se ve a sí como lo orgánico mismo, como la universalidad que disuelve las determinaciones abstractas y reflexivas. "La razón observadora se confunde porque no reune el ser singular del organismo con su universalidad, la individualidad con el género. Ella no llega a captar el movimiento interno de lo orgánico mismo como concepto"[118].

Si no es posible extraer necesidad del la existencia inmediata sensible, ni de la probabilidad ni de la regularidad ni de la influencia recíproca de los fenómenos, la finalidad aparece como referencia externa a la cosa, como lo que ella no es de modo inmediato. Aquello a lo que las cosa se refieren fuera de sí mismas es "el pensamiento totalmente liberado de la naturaleza necesaria"[119]. Cuando la finalidad se revela en lo vivo como el comienzo mismo, la diferencia entre lo que la razón es y lo que busca es mera apariencia, y en la cancelación de esa apariencia se autoconcibe la razón. Ello implica anular la diferencia entre la razón y el cuerpo orgánico o lo vivo. El

---

118. Fink, op. cit. 254.

119. Phänom 195; Fenom 158.

descubrimiento de que el organismo es fin para sí mismo lo hace idéntico al principio de la autoconciencia, que en definitiva es el principio de toda observación. No hay, en efecto, nada en el mundo de la observación, por lo que se refiere a las determinaciones universales y necesarias, que no pertenezca al yo, a la naturaleza del concepto, a lo-que-es-en-y-para-sí.

> "En la observación de la naturaleza orgánica, la autoconciencia no encuentra otra cosa que esta esencia; ella se encuentra como una cosa, como una vida, pero estableciendo aún una diferencia entre lo que ella misma es y lo que ha encontrado, lo que no es diferencia alguna"[120].

Vemos una y otra vez el instinto de la razón[121] encuentra únicamente en su búsqueda a la razón misma. Desde el concepto que se realiza en la vida es observable la referencia a sí y el proceso de autodeterminación de lo vivo.

Pero en la experiencia de la observación de lo orgánico se atraviesan unas etapas intermedias que caracterizan al dualismo del representar espontáneo y aconceptual. Los momentos que la representación pone en juego son lo interno y lo externo referidos a la vida de los organismos; "su referencia produce la ley de que lo externo es la expresión de lo interno"[122]. Esta ley entronca con la tradición moderna de interpretar la vida como una relación expresiva. Pero H. cifra su interés en superar el legalismo del entendimiento abstracto que aspira a relacionar lo externo y lo interno sin referirse a la identidad del yo y la

---

120. Phänom 196; Fenom 159.

121. "Instinto de la razón es el comportamiento en el que la razón parece recaer en el suponer y el percibir, ---y que comienza con el describir el mundo, para progresivamente extraer de las cosas lo razonable, y con ello descubrirse en ellas" (Fink, op. cit. 237).

122. Phänom 199; Fenom 161.

cosa. El que la razón diga ser lo interno de las cosas, su oculta esencia secreta, y que proclame que toda externalización expresiva muestra la cara interna de la esencia de suyo racional, no es en modo alguno suficiente ni satisfactorio.

> "La sustancia orgánica como interna es el alma simple, el puro concepto de fin o lo universal, que en su división permanece igualmente como fluidez universal, y que por ello aparece en su ser como la acción o el movimiento de la realidad-efectiva desapareciendo; por el contrario lo externo, contrapuesto a aquello interno que es, permanece en el ser quieto de lo orgánico"[123].

Según este modo de entender lo interno en la naturaleza, se captaría como la móvil intranquilidad de la vida, que es la acción contrapuesta a la tranquilidad estática de la configuración externa de las cosas. El organismo no es sensible como un reflejo, ni irritable mecánicamente, ni se reproduce por partición o desdoblamiento. Lo interno de los organismos es el principio de acción, y su resultado es la figura externa, con lo que la acción es capaz de atravesar cualquier figura, y se confunde con esos tres registros ----sensibilidad, irritabilidad y reproducción---. La acción vital rompe toda legalidad que la relacione con determinada figura fija, a la vez que com-penetra toda propiedad permanente, o en apariencia inalterable. No es posible, en fin, que el proceso vital pueda hallar una expresión del todo adecuada, o límite expresivo, en un determinada constitución anatómica o en una figura particular. La observación se debate por asumir el efecto expresivo de lo vivo, con la cosa terminada en unos rasgos anatómicos concretos, pero el fluir de la razón se escapa por los intersticios. Anatomistas y fisiólogos intentan denodadamente proporcionar leyes que correlacionen la

---

123. Phänom 199-200; Fenom 162.

actividad vital, fluida y procesual, con figuras que el ojo fija, que en este caso funciona como la fotografía, que trata de detener y paralizar en un instante lo procesual.

> "En los sistemas de la figura como tal se capta el organismo según el lado abstracto de la existencia muerta; sus momentos, así captados, pertenecen a la anatomía y al cadáver, no al conocimiento ni al organismo vivo. En tales partes (Teilen) aquellos momentos han dejado más bien de ser, pues han dejado de ser procesos. Puesto que el ser del organismo es esencialmente universalidad o reflexión dentro de sí mismo, así el ser de su totalidad no puede, como el de sus momentos, permanecer en un sistema anatómico, sino que la expresión real-efectiva y la exterioridad se da previamente (ist...vorhanden) más bien sólo como movimiento que transcurre por sí a través de las distintas partes de la configuración, y en el que lo que se desgaja y se fija como sistema singular se presenta esencialmente como momento fluido, de manera que aquella realidad efectiva no es como la anatomía la encuentra, que puede valer como su realidad (Realität), sino que ella solo es como proceso dentro del cual sólo tienen sentido también las partes anatómicas"[124].

El organismo representado figurativamente ofrece un grado de universalidad descriptiva que hace presagiar el concepto del ser vivo en la simpleza de su exterioridad morfológica. Los llamados "sistemas de la figura" son aquellos que estudian al individuo desde el punto de vista morfológico y anatómico. Hacen de la animalidad el sujeto de su saber, pero de suyo el animal no es sujeto, no es la pura subjetividad universal, sino algo que sólo

---

[124]. Phänom 206; Fenom 162.

llega a autopercibirse mediante sistemas sensoriales muy rudimentarios. Los animales sienten y emiten sonidos que nos hacen presentir el pensamiento, pero no se puede hablar de subjetividad. La figura representa la autoreferencia de lo animal, y una exterioridad que pretendidamente pasa por ser la significación universal y definitoria del animal. El dualismo entre la vida, como la idea en la naturaleza orgánica, y la anatomía y la disección como materia de investigación, implica una contradicción, y en ella no puede tener la racionalidad su modelo. Los anatomistas seccionan y diseccionan al ser vivo, y esa desmembración y partición infinita solapa el proceso vital. Los sistemas de la figura ---óseo, muscular, nervioso, etc.---, están tan funcionalmente imbricados unos en otros, que el tratar de encontrar la universalidad del pensamiento en su generalizada repetitividad e isomorfismo, es una auténtica afrenta al saber. El ser de la totalidad de lo órganos no se contiene en el conjunto de los "atlas" que lo describen minuciosamente. Se trata, por el contrario, de concebir qué pensamiento se piensa a sí mismo pensando los sistemas figurativos de lo orgánico. La ley del ser no se deriva de una organización externa, sino de la reflexión interna del pensar que toma la naturaleza no como un otro inaccesible, sino como lo otro de sí que el pensar mismo es.

Al mismo nivel de consideración pertenece tomar al organismo como finalidad, esto es, como finalidad interna a la vida misma. Una cosa es la vida como movimiento incesante, y otra bien distinta los órdenes y regularidades que en ella tengan lugar. Tanto la naturaleza mineral, la vegetal y la animal, incluido el reino humano son etapas en las que la razón se experimenta, descubre y concibe siendo "la esencia de las cosas, y a las cosas como exteriorizaciones de la razón"[125].

La originalidad del planteamiento hegeliano, lo repito una vez más, es la identificación entre vida y concepto, entre actividad vital y pensamiento. Puesto que el ser orgánico se

---

[125]. Fink, op. cit. 271.

define como aquel que reune su ser para sí o la figura, con lo externo o el medio inorgánico, lo que a resultas lo caracteriza es el proceso de mediación entre sí mismo y lo otro. Su actividad se dirige tanto hacia sí como hacia lo otro, su proceso de mediación consiste en interiorizar lo orgánico (asimilación) o poner idealmente dentro de sí lo externo, y exteriorizar su sí-mismo (proceso genérico), resultado de lo cual el ser-para-sí se pone libremente fuera de sí, y transforma el entorno inorgánico.

> "La esencia orgánica real-efectiva es el término medio que reunifica el ser-para-sí de la vida con lo externo en general o el ser-en-sí. Pero el extremo del ser-para-sí es lo interno como lo uno infinito que recupera dentro de sí los momentos de la figura misma desde su permanecer (Bestehen) y su conexión con lo externo; es lo carente de contenido que se da su contenido en la figura y que aparece en ella como su proceso, el proceso de la figura. En este extremo, como simple negatividad o singularidad pura, lo orgánico tiene su libertad absoluta por la que lo orgánico es indiferente y está asegurado frente al ser para otro y frente a la determinabilidad de los momentos de la figura. Esta libertad es del mismo modo libertad de los momentos mismos, ella es su posibilidad de llegar a aparecer y ser captados como siendo-ahí, y ellos son libres e indiferentes tanto frente a lo externo como recíprocamente, pues la simplicidad de esta libertad es el ser o su sustancia simple. Este concepto o la libertad pura es una y la misma vida aunque la figura o el ser para otro vagabundeen aún en juegos diversos; a la corriente de la vida le es indiferente qué tipo de molinos impulsa"[126].

---

[126]. Phänom 211; Fenom 171-172.

El fundamento causal que hace posible una distinción anatómica de algo es su esencia, esto es un pensamiento que es vida, o la cosa accesible a la reflexión, a la que se arriba si se piensa como, y desde la vida. Esta y sus momentos diferenciados son el fundamento originario de toda actividad y todo conocimiento. Lo externo como lo inmediato sólo encuentra su fundamento en lo interno como la forma de la reflexión, y lo interno carece de fuerza operativa si no se refleja en la permanencia de lo que es. En el modelo de lo orgánico como sistema de la figura sólo encontramos una razón balbuceante, insegura y dubitativa. La vida y su libertad interpenetran sin embargo todo lo real que acaba interiorizado desde la exterioridad y exteriorizado por la acción práctica[127]. En el desarrollo del moderno conocimiento científico, lo primera para la representacion del objeto es lo externo, el ser-ahí inmediato y pasivo que esencializa la abstracción de la propia razón. El camino del verdadero pensamiento especulativo que pretende abarcar la esencia de ese proceder nos lleva a retrotraer la objetividad a la reflexión que opera por detrás, de modo previo al representar. Hegel concibe la razón como pensamiento conceptual, como la actividad de apropiación del objeto por el yo que lo dota de su propia y peculiar forma. Lo que sucede es que lo primero del conocimiento y la observación de la naturaleza, no es para H. lo más verdadero ni el principio del saber, sino que siempre lo conceptual antecede y guia la representación y la observación. En la práctica, los saberes de base observacional se reducen a la descripción de la historia natural de las cosas, y a la narración de todo cuanto les sucede. La razón filosófica determina su contenido con la exteriorización de la certeza del yo, en un proceso que va de dentro a fuera, de tal manera que puede sostenerse que el pensar subyace como fundamento a todo intuir y representar sensible.

Todos los atributos y propiedades de lo orgánico vuelven a presentar (repräsentieren) la esencia de lo orgánico: "repre-

---

[127]. Cfr. Hegel: WL, II, 153; CL 463.

sentar, pero no ser la cosa misma (vorstellen, aber nicht die Sache selbst sein)"[128]. Representar se descubre como un volver a presentar, en el lenguaje de la suposición, lo que está presente en los sentidos, pero ahora de manera ordenada o legal. Aquí radica la diferencia entre el modo representativo de la razón observante, y el modo conceptual del saber absoluto, entre la mala subjetividad finita puesta en juego ante la cosa del pensar, y la subjetividad infinita, inmanente a la cosa que es la verdad de la cosa misma como la cosa del pensar.

El principio dinámico y experiencial de lo orgánico, su ser-para-sí, no es lo interno opuesto a lo externo, sino el retorno a sí de lo vivo, la interiorización de la vida desde la formalidad de los sistemas de la figura y el número. Se trata de un retorno que equivale a la penetración noética en la esencia de las cosas. De ahí procede la virtualidad del ser-para-sí o la posición del concepto, de llegar a ser el pensamiento que retorna a su interioridad dentro de (in) su ser otro. Ser-para-sí es, en efecto, el ser del pensamiento cabe si en la otredad. A esta autoreferencia de lo orgánico en lo otro de sí, se la llama género (Gattung). Con él alcanzamos la universalidad del concepto hegeliano de razón. Todo individuo vivo lleva dentro de sí la posibilidad de engendrar a un semejante y, por lo tanto, es portador de valores genéricos; "la singularidad misma de lo orgánico es de suyo universal"[129]. El organismo como singular es universal en su esencia genérica y específica. "El organismo no cae bajo universalidades puestas fuera de él; él es estas universalidades"[130]. El individuo es género y especie, o tiene vida genérica y específica, por lo que la vida escapa al microscopio y no resiste el peso del singular, la simple determinabilidad y vitalidad de cada individuo singular. La observación por su parte sólo alcanza a suponer (meinen) la vida

---

128. Phänom 216; Fenom 175.

129. Phänom 217; Fenom 176-177.

130. Fink, op. cit. 275.

en lo singular.

> "En tanto que en su realidad-efectiva la universalidad de la vida orgánica se deja caer, sin la verdadera mediación que-es-para-sí, de modo inmediato, en el extremo de la singularidad, tenemos que la conciencia observante tiene ante sí como cosa el suponer"[131].

Solo un viviente puede observar su entorno y a sí mismo, sólo lo que tiene vida genérica puede concebir lo vivo. Pero es un error básico pensar que puede haber saber del singular. La filosofía debe subsumir y cancelar el punto de vista de lo singular y lo contingente, porque si bien ambos no contradicen la vida, sin embargo de ello no emana el saber científico[132]. Lo particular alcanza su sentido cuando se reune con el todo, lo singular con lo universal, y la contingencia con la necesidad. Sólo así un saber se hace ciencia. La dicotomía que el texto anterior establece entre el suponer como saber de lo singular, y la mediación dialéctica concluye en que la conciencia observante sólo supone, y no hay ciencia de la suposición. A lo sumo se proporcionan descripciones minuciosas, narraciones detalladas de opiniones propias o ajenas, y ocurrencias de la naturaleza, pero jamás saber necesario. El resultado histórico, señalado explícitamente por H. de esta "libertad carente de espíritu del suponer", no es otro que la desencaminada teoría del "gran influjo" generalizada en el siglo XVIII por obra de Montesquieu[133], de lo inorgánico (elementos geográficos tales como

---

131. Phänom 220; Fenom 179.

132. Cfr. el paralelismo del pasaje comentado con el tratamiento de lo ético como "lo vivo total" en "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts". W, 2, 521 y ss.

133. "Si es verdad que el carácter del alma y las pasiones del corazón son muy diferentes según los distintos climas, las leyes deberán ser relativas a la diferencia de dichas pasiones y dichos caracteres" (Montesquieu: Del espíritu de las leyes,

zonas, orografía, clima, etc) sobre la historia y el destino de la humanidad;

> "la observación no puede sobrepasar las indicaciones especiosas (artige Bemerkungen), las referencias interesantes, y una amistosa buena disposición hacia el concepto. Pero las indicaciones especiosas no son saber de la necesidad, y las referencias interesantes sólo se quedan en el interés, pero el interés aún sólo es la suposición de la razón"[134].

Para resumir, diré que la observación ha puesto por un lado la suposición en una razón limitada, y por otro la presuposición de que la razón es una estratagema o artimaña para hacer pasar por verdad científica lo que sólo es el funcionamiento espontáneo del instinto de la razón. Cuando se reduce todo saber a la finitud, lo que se perjudica y sale dañada es la pretensión legítima de lo especulativo, que por el momento se limita a reiterar la necesidad de la mediación como entraña misma del pensamiento y de la vida.

4. 2. 2. La observación de la autoconciencia en su pureza y en su referencia a la realidad-efectiva externa; leyes lógicas y psicológicas.-

Por efecto de la experiencia habida hasta el presente, el interés de la razón ya no está en las cosas que están fuera de ella o que son independientes, ni en las cosas de las que la razón no sea su fundamento. Sigue observando, y busca una generalidad empírica que sirva de base para la formulación de una ley, pero el objeto ahora observado es el pensar mismo y el hacer

---

199).

134. Phänom 221; Fenom 179-180.

de la conciencia. ¿Como piensa y actua el ser humano? ¿Son observables y describibles el pensamiento y la acción? ¿Hay una ciencia empírica de las leyes del pensar (lógica), y del hacer práctico (psicología)? La razón cree entender que si es el fundamento de toda realidad, no tiene más remedio que observar sus pensamientos y acciones.

En primer lugar y por lo que se refiere al pensamiento, la observación no atiende a actos aislados de conciencia, no describe de modo inmanente contenidos mentales, sino más bien leyes generales, regularidades nomológicas con pretensiones de universalidad, referidas al pensar. Al hacerlo es consciente de que se está autoexaminando, de que la conciencia de sí ha sido elegida como tribunal competente para pronunciarse sobre su verdad. Esto quiere decir que la universalidad que se pretende no es otra que la del concepto existente, y que la verdad tiene que radicar en la autoconciencia y no en la cosa externa. Por el momento parece ir encaminada. La "lógica" buscada debe ser, obligatoriamente, la ley del pensar y el fundamento de toda realidad; dicho en otros términos, la lógica buscada necesita ser onto-lógica o lógica del pensar y del ser. Pensar es comprensión del ser, y el ser es la vida misma del concepto. La lógica es ontología, o producir y obrar la comprensión del ser.

En el movimiento reflexivo de vuelta sobre sí misma que la observación ejecuta, ésta encuentra en el seno de la conciencia las llamadas <u>leyes del pensar</u>. En ellas el pensamiento se da replegándose a la simplicidad, como el movimiento de lo negativo, pues la formalidad de las leyes del pensamiento es lo negativo respecto a todo contenido. Las leyes lógicas serán consecuentemente las leyes puras y formales de todo pensar.

> "Carecen de <u>realidad</u>, lo que quiere decir que carecen de verdad. Deben ser, si no la verdad <u>total</u>, al menos la verdad <u>formal</u>. Sólo lo formal puro sin realidad es la cosa del pensamiento (Gedankending) o la abstracción vacia sin el desdoblamiento (Entz-

weiung) que en la abstracción no seria otra cosa que el contenido"[135].

Para la razón observante las leyes del pensar, lo que el pensar pone, carecen de contenido. Junto a ello y por su virtud estaría el que puedan ser válidas universalmente, el que puedan ser un saber incondicionado que integre dentro de sí la determinación inmediata del ser. De manera que las leyes del pensar tienen que darse también en las cosas en tanto son pensadas. El contenido de la cosa como pensado no lo forman determinaciones sensibles, sino la formalidad del pensar. Por todo ello el contenido de las leyes lógicas sería lo formal o la universalidad de las cosas. Lo formal encontrado se refiere en especial a normas y reglas del pensamiento inductivo y deductivo. Las leyes que enlazan proposiciones en el silogismo parecen contradecir la unidad de la autoconciencia como fundamento último de toda verdad. Ésta no puede estar diseminada en la pluralidad de las leyes del silogismo corriente, si aquellas no se remiten a un fundamento unificado.

Lo que aquí se plantea es la posibilidad de un concepto formal de verdad, si el formalismo tiene que ver con lo verdadero. A H. le parece que cuando hacemos de lo formal el contenido de la lógica lo que se pierde es la forma misma. De algún modo las leyes del pensamiento pierden su formalidad cuando pasan a ser el contenido a disposición de la observación, de manera que el contenido de la lógica, planteado como lo inmutable, contradice la naturaleza del pensar y de la propia forma. El pensar y la forma son la actividad libre llevada tanto sobre el contenido como sobre la forma misma. La actividad de la forma consiste básicamente en cancelar la apariencia de las cosas. Para la lógica onto-dialéctica la actividad del pensar, como actividad de la forma, se identifica con el propio devenir del contenido. El pensamiento se autodetermina determinando lo otro, exterio-

---

135. Phänom 222; Fenom 180.

rizando la forma e interiorizando el contenido[136]. El pensar nunca es formal, en el sentido de que pueda alguna vez carecer de contenido, sino material y en movimiento, con lo que no puede contenerse en las leyes de la lógica corriente. La forma es aquello de lo que se desprende el pensar para luego poder recuperarla. La ley formal tiene, desde esta perspectiva el valor de ser momento, llamado a desaparecer, del movimiento que el pensamiento es. Si el saber tiene que ser legal, su legalidad nada tiene que ver con la lógica formal.

> "Pero el observar no es el saber mismo ni lo conoce, sino que invierte su naturaleza en la figura del ser, esto es, capta su negatividad sólo como leyes del ser"[137].

Cabe preguntarse donde encuentra la observación las leyes formales del pensar plasmadas como ser. Sencillamente en el lenguaje y en la lógica habitual del entendimiento finito. Ahí se hayan depositados esos momentos del pensar en forma de ser. Pero el encuentro fortuito de un saber pasado, y depositado en las palabras, no es el modelo del saber científico sino la inversión distorsionante del mismo. El error de la lógica consiste en aseverar que las leyes del pensar están en la realidad del lenguaje tal y como ella las formula. Por contra la actividad libre del pensamiento se niega a sí misma, y al hacerlo niega tanto la forma como el contenido, en un movimiento incesante de exteriorización del pensar en lo otro y de interiorización de lo otro por el pensar. De este modo la única ley del pensamiento es el continuo salir fuera de sí y retornar a sí. La filosofía es el pensamiento de la vida que demuestra que el ser se da en el interior del pensar, y el pensar en el interior del ser, de

---

136. El pensar se define así como la actividad de doble mediación que constituye un sólo movimiento: "die Erinnerung ihrer Entäußerung" (Hegel: WL, II, 72; CL 398).

137. Phänom 223; Fenom 181.

manera que vivir se convierte en un hacer pensante y en un pensar hacedero.

En segundo lugar, la observación llevada sobre la conciencia de sí, en lo que ésta tiene de referencia a la realidad-efectiva exterior, encuentra ya formuladas, como en el caso anterior, las leyes psicológicas. El pensar que antes era unidad negativa de suyo en las leyes lógicas, se ve ahora como unidad negativa para sí en las psicológicas. Estamos ante el intento por parte de la observación de encontrar las leyes que rigen la autoconciencia como conciencia activa y práctica, como individualidad que construye su propio mundo. Hegel hace probar y comprobar aquí el principio de que todo obrar es obra del espíritu pensante, y que tras la individualidad activa nos encontramos con el verdadero sujeto que es el espíritu, y que éste es, en definitiva, el que se resiste a someterse a la mirada psicológica. Para él lo único consecuente y válido es la "efectiva realidad operante de la conciencia (handelnden Wirklichkeit des Bewußtseins)"[138]. La crítica hegeliana a la psicología observacional y empírica tiene su fuente en la asunción del proceder práctico del ser-humano. Por otra parte, es falsa la suposición corriente de que el pensar es separable de la práctica y del hacer.

La psicología contiene para nosotros las leyes de cómo nos comportamos frente al pasado encarnado en las obras que son patrimonio y raiz de la vida de los pueblos. De tal modo que para la conciencia activa ese ser-otro encontrado se traduce inmediatamente en hábitos, costumbres, modos de ser comunes, caracteres, maneras de pensar, en una palabra, aquello en lo que el espíritu se hace efectivo como realidad objetiva. Pero a la psicología que estudia esta materia no le interesa si todo eso tiene que ver o no con la objetividad del espíritu, sino que le preocupa sólo la conformidad, o la eventual disconformidad del individuo respecto a ella. Sin ir más lejos, introduce, por ejemplo, los puntos de

---

138. Phänom 223; Fenom 182.

vista de lo que llama "normalidad" o "anormalidad", esto es, el acuerdo o desacuerdo con lo establecido. Este "saber" de la psicología hace operativa la tensión existente entre el poder coactivo de lo social, y la inclinación y pasión del particular. Por un lado el individuo consciente permanece en el seno del hábitat que le proporciona la realidad universal y efectiva del espíritu; por otro, se producen disonancias y casos de desacuerdo con lo establecido. Es la llamada teoría del caso individual;

> "una modificación por la que el individuo, como realidad-efectiva particular y contenido peculiar, se contrapone a la realidad-efectiva universal, y deviene una trasgresión criminal en tanto el individuo cancela aquella realidad-efectiva universal de modo tan sólo singular, o en tanto lo hace de modo universal y con ello para todos, al poner en el lugar de los presentes otro mundo, otro derecho, otra ley y otras costumbres"[139].

Mientras la psicología empírica se empecina inútilmente en describir las particularidades individuales como anormalidades, o como perturbaciones de las facultades psíquicas, el espíritu ve el asunto de modo bien distinto. En la acción delictiva, por ejemplo, no hay que imaginar que el espíritu vaya contra sí mismo, sino interpretarlo como una manera de verificarse. Él mismo se pone como conducta delincuente que rompe la uniformidad homogénea de lo que consagran las leyes positivas; pero el espíritu obtiene con el castigo y la pena del delincuente una gratificación y satisfacción universales. En definitiva, el espíritu se reafirma allí donde él mismo se deforma y da lugar a la disconformidad y trasgresión de las leyes. Pero el texto hegeliano también nos habla de la revolución, que rechaza y recusa en bloque el orden social e instaura un mundo nuevo en

---

[139]. Phänom 224; Fenom 182.

lugar del antiguo. "La relación de tensión entre hecho y permanencia, entre fuerza creativa actuante, y su exteriorización (Entäußerung) en obra, se entrecruza en la exposición hegeliana con la relación de tensión entre individuo y sociedad"[140]. Tampoco la psicología al uso es capaz de concebir ni la rebelión individual contra el poder imperante, ni la revolución de las masas contra la estructura de la sociedad. Tanto en una como en la otra se objetiva la acción del espíritu contra sí mismo, contra sus figuras solidificadas y permanentes. La causa de semejante impotencia de la mirada psicológica estriba en la operación previa de la actitud empirista, que hace del espíritu un saco de facultades, inclinaciones y pasiones, a las que pretende abordar por separado[141]. De esa manera se nos hurta que el espíritu es una totalidad, y que tiene su actualidad y efectividad en "el recuerdo (Erinnerung) de la unidad de la autoconciencia"[142].

Para resumir, no hay posibilidad alguna para un saber que no relacione como algo indisoluble la obra del individuo con la del espíritu. Tomar, como lo hace la psicología, la individualidad como lo que aparece de modo singular, sin conexión espiritual alguna, es desconocer el marco de referencia de la acción humana. Éste no es otro que la universalidad del espíritu, que es la esencia que compenetra toda acción y obra individual, y que la inserta en un horizonte de más amplio sentido y alcance. Pero también es cierto que la esencia espiritual no es más que lo que los individuos se proponen y llevan a cabo. Espíritu e individualidad son obra recíproca, de ahí que tanto si confluyen y están de acuerdo como si no, no pueden vivir el uno sin el otro.

> "La individualidad es lo que es su mundo como el suyo; ella misma es el círculo de su acción en el

---

140. Fink, op. cit. 292.

141. Cfr. Hegel: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie; W, 2, 271-272.

142. Phänom 224; Fenom 182.

> que se ha presentado como realidad-efectiva, y en el que sólo y sencillamente es la unidad del ser a disposición (vorhandenen) y del ser terminado (gemachten); una unidad cuyos lados no se diseminan como ocurre en la representación de la ley psicológica, en la que por un lado está el mundo a disposición en sí, y por otro la individualidad que es para sí; y si ambos lados se consideran cada uno para sí entonces no hay disponible (vorhande) necesidad alguna ni ley de su referencia recíproca"[143].

El mundo de y para la individualidad es el mundo del espíritu, y viceversa, el espíritu solamente gana sentido cuando es asumido como propio y proyectado hacia adelante por cada individuo. Apenas si hemos esbozado la interpretación hegeliana del doble carácter de la individualidad espiritual, de ser por una parte obra concluida, acción e institución social, y por otro permanente ser y estar a disposición. La tarea del individuo consiste en confluir acomodándose a él o, por el contrario, revolucionarlo. El acomodo, la protesta o rebeldía individual, y la revolución social, son las alternativas en las que se objetiva la acción humana y se realiza la razón.

4. 2. 3. Observación de la referencia de la autoconciencia a su inmediata realidad-efectiva; fisiognómica y frenología.-

Un nuevo cambio de actitud en la razón observante se nos ofrece ahora. Fracasado el intento de legalizar la relación de la conciencia de sí cuando piensa y actúa, la observación se dirige a ver si la función del pensamiento puede referirse a la realidad inmediata, esto es, a un determinado ser originario visible. En definitiva se pretende saber qué relación existe

---

143. Phänom 227; Fenom 184-185.

entre el determinado ser originario que somos los seres humanos, y lo que llegamos a ser, como si esto último pudiera ser explicado por lo primero. Es cierto que nunca podremos dejar de ser, en cierto sentido, una realidad natural, fija y determinada. Pero queda por saber como se armonizan la conciencia que es movimiento y fluidez, acción e intercambio, con una realidad como el cuerpo (Leib) que podría ser tomado como un substrato fijo e inalterable, al que podríamos remitirnos para hallar en él la explicación de la mudable y cambiante vida de la conciencia. Esa dualidad presunta, de fijeza e inalterabilidad corporal por un lado, y mudanza y variabilidad conciencial por otro, es el nervio de lo que ahora viene a se otra difícil prueba para la razón.

> "Este ser, el cuerpo de la individualidad determinada, es la originariedad de ella, lo que ella no ha hecho. Pero en tanto el individuo sólo es igualmente lo que él ha hecho, así también su cuerpo es la expresión de sí mismo producida desde (von) sí; también es un signo que no ha permanecido cosa (Sache) inmediata, sino que es una cosa donde él sólo da a conocer lo que es en el sentido de que pone (richtet) en obra su naturaleza originaria"[144].

Parto de que, sólo bajo el supuesto a comprobar de que en H. se da una teoría del signo (semiología), puede entenderse el presente texto[145]. El nivel mínimo que H. otorga a algo, es ser presencia sígnica. El cuerpo humano, en el que queremos encontrar, asumiendo el que la humanidad sólo es lo que ella misma hace, la expresión misma de la acción humana, es lo que no podemos fabricar ni construir, pero tiene un sentido si lo tomamos como signo de la vida del espíritu. Hasta tal punto es

---

144. Phänom 227-228; Fenom 185.

145. Cfr. Derrida: "El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel", en Hegel y el pensamiento moderno, 30-92.

así, que el cuerpo no alcanza su individuación hasta que no ha sido modelado por los principales medios de espiritualización disponibles, el lenguaje y el trabajo. Además, no hay corporalidad humana sin la intervención concreta de la acción del espíritu, que incide muy directamente sobre la formación y educación de la cria del hombre. No hay, en consecuencia un saber derivado de la observación de una originaria corporalidad concreta, como expresión de la obra pasada de la humanidad, ni tampoco una corporalidad fija que sea el producto y la obra de lo que cada uno ha hecho con su cuerpo originario. Pero sí hay corporalidad que de-signa lo que el individuo, y el espíritu actuando por detrás han llevado a efecto. Entre ser signo y ser expresión hay para H. una distancia conceptual considerable. Porque mientras la expresión es rígida y determinista, pretende ser leida en un lenguaje rudimentario, y anula la tensión entre lo originario y lo desarrollado, el signo en este caso capacita y predispone a llevar una vida espiritual, toma nuestro cuerpo como obra del espíritu, y el lenguaje con el que lo leemos no es determinista y permite la libertad del individuo. El carácter sígnico del cuerpo lo tenemos ejemplarmente evidenciado en nuestra capacidad expresiva por medio de un lenguaje articulado, de la escritura autógrafa, y de la disponibilidad de nuestros órganos corporales para elaborar y transformar de manera inteligente el medio natural, y para educar y espiritualizar nuestra subjetividad. El cuerpo humano, en la perspectiva hegeliana, reune el ser signo y el fundamento de la acción significante en su totalidad. Estamos en presencia pues de una semiología para la cual el signo no es convencional sino que dice relación esencial a la cosa, como nuestros órganos fonadores a la palabra, o nuestras manos a sus destrezas. Aquí la cosa es el hacer espiritual para el que están dotados, de manera del todo idónea, los órganos de nuestro cuerpo. En éste hay que "leer", la experiencia sida del espíritu, lo que el individuo universal ha hecho a nivel formativo, y lo que podrá hacer si tiene voluntad para ello. Y sin embargo el cuerpo no es criterio ni

para entender el pasado ni el presente de la acción humana, porque o el cuerpo se pone a hacer y en obra, o el cuerpo no dice de por sí nada. Es del todo inexpresivo al margen de lo que hace real y efectivamente. En resumen, el cuerpo de los hombres no es un mero instrumento de la acción espiritual, ni el código de su hermenéutica, sino el hacer espiritual mismo y, por ende, hecho y acción del espíritu. Es actividad expresiva, y no ser originario significativo. Lo que toma cuerpo tiene que ver esencialmente con lo signico y con lo que significa[146]. Por otro lado la importancia del signo radica en su profundo vínculo e indisolubilidad con la conciencia. Si ésta es conciencia y a la vez cuerpo, no cabe el dualismo, ni podemos hablar de la expresividad de dos registros diferenciados, sino de un sólo y único registro: el de una conciencia corporalizada (Bewußtsein) y un cuerpo con conciencia (Leib). Lo que sucede, es que todo depende de qué sea lo que veamos como la organicidad expresiva del cuerpo, si el hueso del cráneo, la expresión de la cara o las rayas de la mano o, por el contrario, los órganos que ponen en obra lo originario. Éstos ---mano trabajadora, lengua que habla, cerebro pensante, y otros---, han hecho del cuerpo, lo que vale decir, han hecho de sí mismos, algo significante de por sí, y algo que confiere significado a lo que hace.

El interés de los saberes espúreos de la observación, pero también el del saber especulativo que los pone a prueba, se centra con el individuo como figura (Gestalt), y en ésta como expresión del sí-mismo espiritual. Ambos comparten el convencimiento de que el individuo no precisa fuerzas ajenas ni ayudas extrañas, ya que él mismo es esencia autoactiva y espontánea (selbsttätig). El ser humano es activo desde sí, por y para sí

---

146. El propio Derrida limita el sentido del signo hegeliano a ser mero "pasaje" a la presencia actual o recordada (erinnerte) del ser (Cfr. Derrida, loc. cit. 31). Su análisis basado exclusivamente en textos de la Enciclopedia no extrae las consecuencias de la contribución de la Fenomenología, que toma el signo como lugar del conocimiento de lo que es, es decir, de la puesta en obra de lo originario potencial.

mismo. En su cuerpo recae y a su cuerpo pertenece la expresión (Ausdruck) que co-rresponde a su acción (Tun). De manera que la expresión se convierte no en mero envoltorio del hacer, ni en traspaso de la acción a otro registro, sino que la expresión debe proporcionar una inteligibilidad de lo que el hombre es y hace. Para H. la acción del individuo corresponde con la expresión significante y significativa de su cuerpo.

Llamamos "formación" (Formation) a la tarea de in-formar y con-formar el cuerpo humano desde su originaria y primitiva carencia de forma. La formación del cuerpo se correlaciona con "la actividad de lo interno", que es la del ser-para-sí del individuo como el permanente "exteriorizar" lo interno. Frente a la corporeidad (Körperlichkeit) física de la materia inanimada, que siempre será medible y calculable, la corporalidad (Leiblichkeit)[147] dotada de conciencia representa la síntesis de naturaleza y cultura, de las posibilidades y de su desarrollo, y una totalidad donde se integran en perfecta simbiosis los órganos y disposiciones naturales, junto a lo que el individuo ha hecho de ellos, o ha hecho de sí mismo.

Aún siendo claro el planteamiento anterior, subsiste el problema de cómo el cuerpo innato es modelado y formado por la actividad de lo interno. Cuando se nos dice que esa totalidad es, se nos está diciendo que, frente a otros modos de existencia inconsistentes, la totalidad del cuerpo humano es un modo ontológico de ser espíritu;

> "este ser [el del todo] es expresión de lo interno, del individuo que es puesto como conciencia y movimiento"[148].

La interioridad de la conciencia es una acepción de lo individual

---

147. Desde otros ámbitos se ha sugerido traducir este cuerpo humano como "carne" o "carnalidad".

148. Phänom 228; Fenom 186.

que toma a esto como conciencia y movimiento, y no como un ser estático y fijo donde pueda leerse dios sabe que sabiduría esotérica. Para H. la autoposición autónoma del individuo racional sólo puede ser conceptuada como la actividad del decir y el hacer, de manera que desde el espesor real de la palabra y de la obra, se comprende que no hay lugar ni opción para la disección y separación de órganos y funciones. La actividad de y con la que tiene que ver la ciencia tiene siempre su "donde", en el cuerpo humano, y su "cuando y cuanto", el tiempo de vida corporal, y no hay ni puede haber otra actividad espiritual al margen del cuerpo. Si la conciencia no es un reflejo pasivo del mundo, sino que lo altera y transforma, la actividad esencial de la humanidad implica la no separación de lo innato y lo adquirido, su recíproca integración funcional.

También el planteamiento hegeliano se puede resolver como un entendimiento original de la noción de lo interno (das Innre). A diferencia de otros planteamientos caros a la modernidad y al propio romanticismo alemán, con los que H. guarda lazos de cordial simpatía no exenta de crítica, el hegeliano no se limita a una oposición de lo interno y lo externo. La relación presente entre la autoconciencia y el cuerpo ofrece la dificultad añadida de que las categorías de ser-en-sí y ser-para-sí se hilvanan a una acepción concreta de la actividad de dar forma a lo informe. "La acción (Handlung) llega a ser signo distintivo del ser-para-sí, la acción por medio de la que el individuo, al determinar y poner algo, se determina y produce a sí mismo"[149]. El doble carácter de la acción práctica rechaza todo planteamiento que interprete lo interno como algo significativo al margen de su exteriorización. Más bien debemos entender por lo interno, la actividad, el principio activo, que transforma lo originario, la actividad que educa y crea obras.

"Esto interno (Innre) tampoco es más la espanta-

---

149. Fink, op. cit. 297.

> neidad (Selbsttätigkeit) formal, sin contenido o indeterminada, cuyo contenido y determinabilidad residieran, como antes, en las circunstancias externas, sino que es un originario carácter determinado de suyo cuya forma es sólo la actividad"[150].

Por ello no se trata aquí de una acepción del sujeto romántico, como la interioridad incontaminada en sí, cuyo enfrentamiento con las circunstancias adversas externas provoca un retiro y una clausura aún si cabe más íntimos. Por el contrario, lo interno hegeliano es lo que se manifiesta y se expresa en lo externo, de tal manera que no podemos suponer interioridad en quien nada dice o hace. Pero además sólo es exteriorizable aquello que luego es susceptible de retornar a sí, de ser interiorizado. El verdadero problema epocal reside en una adecuada y justa conceptuación y comprensión de qué sea la "expresión de lo interno en lo externo", porque en función de su naturaleza tendremos un tipo u otro de interioridad expresiva, y exterioridad expresa.

El abordaje hegeliano del problema no deja lugar a dudas sobre su pensamiento al respecto. A lo que hay que dar una respuesta clara y contundente es al interrogante de si lo interior tiene un aspecto invisible válido para el propio sujeto, y otro visible que gana mediante los órganos expresivos o no, y lo interior sólo se ve en la exterioridad que gana. Distinguir esas instancias supondría la separación entre, por así decirlo, la idea y la manifestación sensible, mientras que si la razón debe ser real y efectiva tiene que mostrarse siendo con todas sus consecuencias lo otro de sí. Para H. la noción de lo externo hace visible (sichtbar) lo interno como órgano, es decir, en el órgano está lo interno siendo sí mismo en lo otro de sí. En la mano y en el pié, en la boca y en el cerebro, en los músculos y en los nervios, lo interno es ser-para-otro, pero no en la mano del

---

150. Phänom 228-229; Fenom 186.

quiromante, ni en la boca del fisiognomista, sino antes al contrario, en los órganos tal y como actúan, y realizan vitalmente al individuo. No se trata de los órganos disecados o al microscopio, sino de los órganos activos. Lo interno que está en el órgano es un significado visible de inmediato, sea cual sea su contenido, sino el significado que proporciona la hondura de la acción espiritual. El lado interno de la organicidad se corresponde con la actividad práctica, que no es mecánica ni reiterativa sino que evoluciona de acuerdo con capacidades y habilidades crecientes.

> "La boca que habla, la mano que trabaja, si se quiere también las piernas, son l[illegible]órganos realizadores y de cumplimiento (vollbringen) que tienen en (an) ellos la acción como acción o lo interior como tal; pero la exterioridad que lo interior gana por medio de ellos es el hecho como una realidad-efectiva separada del (vom) individuo"[151].

Por los órganos lo interno es obra visible, realidad separada, y lo externo es relación esencial y referencia a lo interno. La conciencia no solo se media con lo orgánico, sino que sin esta mediación lo consciente sería el hacer de una mente hipostasiada. En los órganos está la acción como acción, en el sentido que la acción no es un añadido al órgano, de modo que éste no es sólo un ser sino también un hacer. La prueba decisiva de la superación de todo dualismo entre órgano y acción, y entre la acción y la obra, la constituye el que a partir de ahora se conceda la mayor importancia a la obra y a su destino. Sólo se da una interioridad expresa allí donde la acción deviene realidad separada del individuo. En la obra separada, en la obra para otro u otros, el individuo verá cancelada de algún modo su individualidad, que está también llamada a ser para otros. El individuo seguirá

---

151. Phänom 229; Fenom 186.

siendo el origen de la obra pero no su sentido exclusivo, ni su única referencia. La obra provoca el paso hacia la validez intersubjetiva, hacia un mundo que no es exclusivamente mi mundo sino, a la vez, el mundo de todos, el que comparto cuando me objetivo. Éste es el contexto donde se tematizan el valor del trabajo y el lenguaje para entender la realidad categorial, es decir especulativa, de la razón hegeliana.

> "Trabajo y lenguaje son externalizaciones (Äußerungen) en las que el individuo ya no se posee ni retiene más en él mismo, sino que deja que lo interno venga a estar (kommen) del todo fuera de sí y lo abandona a otro. Por ello puede decirse que estas externalizaciones expresan demasiado lo in-terno, como que lo expresan poco; demasiado porque lo interno irrumpe en ellas y no subsiste oposición alguna entre lo interno y las externalizaciones; éstas no sólo proporcionan una expresión de lo interior sino que esto mismo es inmediato; poco porque lo interno en el lenguaje y en la acción se convierte en algo otro, y de este modo se lo abandona al elemento de la transformación que invierte la palabra dicha y el hecho cumplido, haciendo de ellos algo otro de lo que como acciones de este determinado individuo son en y para sí"[152].

Como ya se ha visto por extenso en los capítulos segundo y tercero de esta investigación, la interpretación hegeliana del lenguaje y del trabajo como los radicales del saber y del hacer de la conciencia y del espíritu, supone entre otras cosas, el que tengan que encontrar su lugar sistemático en el dinamismo propio del saber conceptual. Este es su lugar, al margen de formar parte de la totalidad de la experiencia fenomenológica. La sistematici-

---

[152]. Idem.

dad de lenguaje y trabajo significa aquí que no puede haber un modelo de racionalidad si no se apoya en concebir la actividad de la razón como el verdadero ser del hombre, y como su hacer libre en tanto hablante y trabajador. El universo de la interioridad como posible justificación intencional, o como el ámbito de las creencias personales e incluso trascendentes, o como una reserva potencial de la acción humana, se ve abocado a pasar por las exigencias de esos, y no otros, registros, si quiere ganar el derecho a constituirse en tribunal de apelación. Pero no es este el momento de considerar el criterio con el que pueden ser enjuiciadas las obras humanas, por cuanto eso requiere la existencia efectiva del espíritu, sino más bien de apreciar qué consecuencias le acarrea al individuo el tener que objetivarse según esos radicales. Tanto la palabra como la obra del trabajo ofrecen un aspecto de inmediatez que se escapa a nuestro control. A veces, y por razones que ignoramos, el producto es transformado, manipulado, malinterpretado en su intención y finalidad. Entonces el autor tiene la sensación de pérdida de su obra y de extrañeza ante la misma. Todo decir y hacer, al que su autor otorga un sentido, sufre la inversión en la exterioridad que gana, y la extrañeza propia de lo que, a partir de ahora, está sujeto a la múltiple interpretación.

> "Las obras de las acciones no sólo pierden, a través de esta exterioridad y por (von) influencia de los otros, el carácter de ser algo permanente frente a otras individualidades, sino que en tanto las obras se comportan, respecto a lo interno que ellas contienen, como lo externo separado e indiferente, pueden ser como lo interior algo otro, a como ellas aparecen, por medio del individuo mismo, bien por que éste las convierta intencionadamente en la aparición de algo otro de lo que ellas son en verdad, o bien porque el individuo sea inhábil para dar de sí el lado externo, el que propiamente

> quería, y así poder asegurar las obras, de manera que no pueda serle invertida su propia obra por otro"[153].

La lucidez y adecuación del diagnóstico hegeliano de lo que sería el mundo mercantil en la sociedad burguesa, no puede ser más precisa. La racionalidad producto del lenguaje y el trabajo del individuo es una racionalidad incompleta si no la unimos al destino de las relaciones de fuerza existentes entre los distintos individuos y sus obras. "Aquí podemos contentarnos con el resultado al que conduce la dialéctica de estas formas exteriorizadas (entäußerten) de objetividad, las contradicciones móviles entre la actividad del ser-humano, su referencia a otros hombres, y su referencia a los objetivos de su actividad y de la satisfacción de su necesidad natural"[154]. Al suscribir esta lectura lukasiana quisiera destacar la originalidad de H. respecto a los ideólogos de la economía burguesa contemporáneos suyos. Porque con la individualidad no sólo se ponen en juego disposiciones y capacidades, apetencias y ambiciones, sino también una tensión de fuerza que se exterioriza socialmente y que se vincula al destino de la obra. Por lo demás, Hegel imputa a la torpeza del individuo el que éste no sea capaz de limitar su aportación al trabajo productivo-social, de manera que éste no lo desposea y lo desapropie de su personalidad inalienable. El individuo debe tan sólo alquilar, o ceder con contrapartida, sólo el lado externo o parte de sus facultades y capacidades, pero nunca todas ellas. De este modo resultan unidos el esfuerzo productivo, el disfrute de la obra, y el carácter inalienable de lo interno.

> "Así pues la acción como obra cumplida tiene el doble significado contrapuesto de ser, o bien la individualidad <u>interior</u> y <u>no</u> su <u>expresión</u>, o bien,

---

153. Phänom 229-230; Fenom 186-187.

154. Lukács: <u>Der junge Hegel</u>, 2, 747; trad. esp. 464.

como lo exterior, una realidad-efectiva libre de lo interior, que es algo totalmente otro de esto"[155].

Si reparamos, por otra parte, que el universo de la obra no se agota en el mundo mercantil, sino que también son obra y producto del individuo la formación y la educación, la mayor dificultad de los saberes de la exterioridad anatómica (fisiognómica y frenología) la encuentramos en no poder evaluar ese componente formativo-educacional que define al sujeto activo.

En lo que se ha considerado como una rara concesión a la moda de su tiempo, al menos en lo que a la fisiognómica se refiere, H. se demora en analizar la exterioridad visible de los órganos, por ver si, como pretenden en vano los saberes citados, el rostro o la configuración craneana nos dijeran algo sobre lo interno actuante. Ellos se empecinan en ver en los órganos, anatómicamente considerados, aquello que explica satisfactoriamente lo que cada uno hace. La observación, de la que todavía no hemos salido, quiere reconvertir la figura externa en algo permanente que recibe pasivamente lo interno como algo extraño. No es más que el conocimiento de los signos que revelan el interior del sujeto. El lenguaje que versa sobre esos signos, en el que se resuelven aquellos saberes, ni tiene que ver con la cosa del pensar y el hacer, ni jamás proporcionará ley alguna.

Y para desesperación en especial de los qu omantes, la filosofía entiende que la mano está hondamente imbricada en el destin humano, en tanto ella ex-pone y presenta lo que el hombre llega a ser. La mano junto a los órganos del lenguaje[156] son los más adecuados para nuestra realización mundana. Ellos hacen efectivos lo que aparece desde y con ellos. En resumidas cuentas,

---

155. Phänom 230; Fenom 187.

156. El texto alemán dice : "nächts dem Organe der Sprache" (Phänom 231; Fenom 188). Entiendo que la proposición "nächts" indica no sólo una sucesión temporal de proximidad (inmediatamente después, subsiguiente), sino además una proximidad especial (junto a). Cfr. por ejemplo la expresión alemana: "nächts seinen Kindern bist du ihm am liebsten" (dtv Wörterbuch, 554).

la mano " es lo que el ser-humano hace"[157], o el órgano del autocumplimiento humano. Boca, oídos y manos ya no están al nivel de la peculiaridad congénita de lo racional, sino que lo que ponen en práctica es más bien la contribución personal al hacer de todos, y al espíritu universal. Lenguaje y trabajo hacen visible lo invisible, la invisible visibilidad del espíritu, manifiestan lo interno en un medio intersubjetivo. Frente a la dimensión especulativa del trabajo y el lenguaje, el posible significado de los abultamientos del cráneo, de los rasgos faciales o de las rayas de la mano, pertenecen más bien a los ritos y doctrinas de la adivinación. "Pues la frenología que Hegel recusa no es ciencia sino una mala mántica"[158].

La figura externa del individuo es por completo compenetrada y convertida sin resistencia por su voluntad y por la acción. Aquél "pone su esencia en la obra"[159], y se olvida de las intenciones que el "saber" fisiognómico presupone a una determinada cara, con lo que éste desprecia la acción misma.

> "El verdadero ser del hombre es más bien su acción; en ella la individualidad es real-efectiva, y ella es la que supera lo supuesto en sus dos caras. Por un lado lo supuesto como un ser corporal quieto; la individualidad se presenta en la acción más bien como la esencia negativa que sólo es en tanto que supera el ser. Por otro, la acción supera también la inexpresabilidad de la suposición en lo referente a la individualidad autoconsciente, que en la suposición es una individualidad infinitamente determinada y determinable. En el hecho cumplido

---

157. Phänom 231; Fenom 188.

158. Fink, op. cit. 302.

159. Phänom 234; Fenom 190.

se aniquila esta mala infinitud"[160].

La acción racional es la acción del trabajo y el lenguaje, y es el verdadero ser del hombre en un doble sentido. Uno porque cancela la individualidad corporal como la naturaleza informe y renuente a ser educada; así la acción consiste básicamente en la negación de una corporalidad ineducada y remisa, y supera la suposición de que a los hombres los iguala su corporalidad. En otro sentido, la acción operativa supera el presupuesto que considera a la humanidad como una infinitud de posibilidades no realizadas (la mala infinitud), y plantea el desafío de llegar a ser la mayor cantidad de acciones terminadas (el verdadero infinito). El ser de lo que el hombre emprende y lleva a efecto no sólo otorga realidad a la interioridad sino también tiene una pregnancia positiva para los otros.

La frenología llega a defender explícitamente la correspondencia entre la realidad efectiva de la razón y la anatomía del hueso craneano. Parece evidente que el cráneo no es el órgano de actividad alguna, ni signo de un interior que se manifieste en protuberancias y abombamientos. Para H. nada parece haber en el cráneo que tenga que ver con el obrar consciente, y sí con una mera cosa (Ding) carente por completo de determinación espiritual.

> "Lo que es sin la actividad espiritual es una cosa (Ding) para la conciencia, y hasta tal punto no es su esencia que es más bien lo contrario de ella, y la conciencia sólo es <u>real-efectiva</u> para sí misma mediante la negación y cancelación de semejante ser"[161].

La más extrema abdicación de la razón consiste en la paradoja

---

160. Phänom 236; Fenom 192.

161. Phänom 249; Fenom 203.

específicamente moderna, que pretende pasar por científica la correlación entre conciencia y cráneo. Con ello parece que el observacionismo ha llegado a la culminación de su desvariado y desencaminado procedimiento. Solamente un pensamiento tan inconsecuente y pervertido lleva en sí la necesidad de ser invertido. Cuando la extrema conciencia de la razón se halla centrada en un hueso, la razón ha sido abolida, se reniega de ella, y se impone la más extrema inversión del pensamiento para superar la aporía de verse identificada con una cosa, con un hueso. La nueva reversión de la razón tienen que hacer posible que la "exteriorización" de su certeza no se encuentre con la dureza e impenetrabilidad ósea, sino con un ser más plástico y permeable. Se impone un nivel distinto de la "exteriorización" del ser-para-sí de la razón, que ofrezca una objetividad ajena a la que proporciona la actitud observacional. En adelante, lo otro de la razón debe ser el lugar donde se encuentra realizada no sólo su conciencia sino también su autoconciencia.

4. 3. EL JUICIO INFINITO.-

Hegel ha sido consciente de tomar sobre sí la importantísima tarea de demostrar la subjetividad, como el fundamento tanto de sí misma como de su unidad con el ser. Pero para llevar a buen puerto esa aventura, se requiere no sólo la posición absoluta del sí-mismo, al modo de la corriente reflexiva de la filosofía moderna[162], sino demostrar la evidencia de la primera verdad. La posición del <<yo pienso>> debe ser, como sostiene el propio Ricoeur, <<mediatizada>> por todo aquello que objetiva a ese yo. En una profundización del saber reflexivo, Hegel exige del sujeto moderno algo tan elemental pero tan difícil como la forma del concepto, y no atrincherarse tras su capacidad de ser afectada desde el exterior, como si la subjetividad fuese lo privativo del yo, y la objetividad lo de la cosa. Para nuestro autor la presentación-exposición temporal del concepto de sí-mismo precisa de una seriedad y un rigor crítico empezando por su forma. Ésta será la de un juicio, pero la de un juicio infinito, esto es un juicio en el que sujeto y predicado son esencialmente inconmensurables. Para que el sujeto pueda volver a encontrarse en el dominio de la objetividad que él mismo ha producido, es preciso atravesar la experiencia crucial de enunciarse en una proposición que lo descentre, que lo lleve hasta el límite de su autoconcepción, que le haga pensar el extremo más absurdo de su pérdida y extrañeza como sujeto sapiente, para que desde allí pueda volver a recuperarse, pero ahora situado en el pensamiento de que lo que era para el yo lo otro, es ahora el yo mismo.

---

162. "la posición del sí-mismo es una verdad que se asienta por sí misma; no puede ser verificada ni deducida; es a la vez la posición de un ser y un acto; la posición de una existencia y de una operación del pensamiento...; ya que esta verdad no puede verificarse como un hecho ni deducirse como una conclusión, debe asentarse en la reflexión; su autoposición es reflexión... Ese es nuestro punto de partida filosófico" (Ricoeur: Freud, una interpretación de la cultura, 41).

Unicamente desde la más extrema "exteriorización" (Entäußerung) y extrañeza de sí mismo, como lo demuestra el caso del pueblo judío, es posible una "más elevada existencia inmediata" (ein höheres Dasein). Con la frenología, la razón ha llegado a la culminación de un modo de pensar, de tal manera que el acto fundamental del pensamiento adopta la forma de la inversión (Umkehrung) de la conciencia. Los "saberes" precedentes han llegado hasta el límite en su tratamiento de la coseidad como un ámbito en apariencia irreductible. La necesidad de la inversión resulta de la paradoja resultante de que un hueso se tomara como la determinación del yo. Como en el caso del pueblo judío, esa razón se ha detenido hechizada y cautivada ante la cosa, como encantada por ella, y no es lo que debe ser en y para sí, no es autoesencialidad (Selbstwesenheit) o ser-que-es-en-esencia-sí-mismo.

Ahora, el "experimentum crucis" de la razón es volver a "exteriorizar" su certeza en la cosa, pero no en la cosa de la observación, sino en otra cosa que le devuelva la certeza de sí misma, o un ser que sea en esencia mismidad. Para llegar a ser esto y, en consecuencia, la esencia de la otredad, ha necesitado verse formulada en el juicio: <u>el ser del yo es una cosa</u>. Tanto el pueblo judío como la razón observadora han desplazado a un lugar inadecuado la autoesencialidad de la razón, la han trasladado "más allá de sí" (jenseits seiner), en un caso a la coseidad carente de espíritu (la razón observante), en el otro al más allá utópico y ucrónico de la reconciliación eternamente aplazada (el pueblo judío). Lo que el pensar conceptual exige, y lo que tiene de original es salir de esa situación con la necesidad de la "exteriorización" de la razón;

> "mediante esta exteriorización (Entäußerung) el pueblo judío [por extensión, la razón observante] hace <u>posible</u> para sí un ser-ahí más elevado, donde podría de nuevo recuperar dentro de sí su objeto, [más elevado] que permanecer detenido dentro de la

> inmediatez del ser; porque el espíritu es tanto más grande cuanto mayor es la oposición desde la que retorna a sí; esta oposición la constituye para sí el espíritu en la superación de su unidad inmediata y en la exteriorización (Entäußerung) de su ser-para-sí"[163].

También los judíos adoraban a una piedra y de entre ese pueblo surgió la encarnación humana de dios. Mediante la "exteriorización" de la certeza puede la razón producir y producirse como objeto, que haga posible la recuperación de la objetividad en la forma de "interiorización-recuerdo" (Erinnerung), asunción ésta que viene a plantear el saber absoluto. La recuperación de la objetividad , o su postrera rememoración, se efectúa desde el extremo de la suma externalización (Äußerung) del sujeto en la cosa de la observación. Mientras la cosa (Ding) del cráneo no es recuperable, no es una objetividad espiritual y por tanto es un resto al margen del progresar de la conciencia hacia su cientificidad, hay otro nivel de objetividad, el del espíritu, representado ejemplarmente por la palabra y la obra del trabajo, que es suceptible de retrocaptación por la vía del recuerdo, porque constituye el ser sido (Wesen) de la conciencia y el espíritu.

De modo semejante a como la filosofía irrumpe en un mundo escindido y contrapuesto en sí, y trata de mediar entre determinaciones antagonistas que desgarran la vida del todo, el espíritu, que aquí se fragua y acuña con la "exteriorización" de la certeza de la razón moderna, nace y crece entre contradicciones y desgarraduras. La vida que se le anuncia no está exenta de peligros ni de alienaciones, que son los modos de pérdida de la libertad acontecida en la necesaria "exteriorización" de su vida. Pero, en definitiva, ya desde ahora se anuncia que, por acción y efecto de la palabra reconciliadora, se hará posible una "exteriorización" libre y sin alienación del espíritu, y el

---

163. Phänom 250; Fenom 204.

retorno postrero del saber a sí. La oposición a la que se refiere el texto anterior, se ha establecido entre la "exteriorización" del ser-para-sí, y su resultado entendido como cultura. Mientras la "exteriorización" es indispensable para el saber del espíritu y su absolutez, la alienación es un acontecimiento histórico que tiene un comienzo y un final precisos[164]. Pero el riesgo presente es de otra índole; se trata de no soportar la "exteriorización" y el peso del ser, para constituir el saber verdadero e incondicionado, y recaer en el vacio de la escisión entre una conciencia y un objeto inconmensurables. Sin embargo, la conciencia racional que se exterioriza puede volver a encontrarse en la nueva objetividad. "La conciencia debe proporcionar y reconocer la representación de una objetividad independiente de su saber, que ha <<penetrado noéticamente>> todo lo otro por las categorías del sí-mismo, del concepto, de manera que el concebir, en tanto es pensamiento que permanece cabe sí mismo, es idéntico consigo en su <<ser-otro>>"[165]. Lo que se pretende es hacer un planteamiento categorial de la razón, y reconocer la naturaleza ontológica de la categoría, para establecer el definitivo puente de unión entre el pensar y el ser.

La inversión de la razón observante, que pone en práctica la filosofía, para elevarla al pensamiento de la categoría, viene condicionada por la irresolubilidad de su posición final. El último nivel de la observación representa el nivel de la inconmensurabilidad entre el observador y lo observado. Esta inconmensurabilidad se formula como juicio infinito, por cuanto en él acuñamos el elemento de la penetración noética (Einsicht) del saber en sí mismo, que es como decir la interpenetración del saber y del ser. Si tratáramos de expresar escuetamente el resultado de la observación, nada mejor que la imagen de un círculo que tiene como resultado su propio comienzo. La razón no

---

164. Cfr. Boey: "L'Aliénation hégélienne. Un chaînon de l'experience de la conscience et de la Phénoménologie de l'Esprit"; Archives de Philosophie, 35 (1972), 87-110.

165. W. Marx: Hegels Phänomenologie des Geistes, 17.

ha hecho, al pasar por la experiencia de esos saberes de la observación, sino salir de sí hacia la cosa, es decir, hasta la diferencia absoluta, para retornar desde ella a sí. Ha partido del ser sensible de las cosas y lo ha perdido porque el mundo inorgánico no ofrece universalidad conceptual alguna. Con la noción de finalidad en lo orgánico o la libertad del ser-para-sí, la razón se ha vuelto sobre sí desde lo sensible. En la universalidad de la finalidad parece pergeñarse la universalidad del concepto, que se presupone también en las leyes lógicas y psicológicas. Pero los saberes correspondientes no están a la altura de la circunstancias, y desaprovechan inútilmente la universalidad que se les entrega con facilidad. Por fin, la razón ha buscado su concepto en la posible relación existente entre la autoconciencia y la realidad inmediata, para concluir viéndose formulada como algo totalmente exterior y muerto, y paradójicamente como la realidad inmediata del espíritu. En resumen, lo cancelado del primer nivel, la suposición de que el concepto pueda estar presente como la cosa de la percepción, vuelve a encontrarse al final pues la conciencia de sí se formula en la equivalencia yo=cosa.

El concepto de razón, lo que ella es en verdad, se realiza en la observación porque al fin y al cabo ella se busca a sí misma en el objeto. Pero lo dramático es el resultado que proclama al espíritu como un cráneo, como cosa muerta. Parece que todos estamos de acuerdo con lo des-mesurado de semejante identificación. De ahí que se imponga dar un giro radical a la marcha del proceso. Veamos el pasaje en el que se narra de modo magistral este movimiento del concepto.

> "Si el <u>ser</u> como tal o el ser-cosa se predica del espíritu, por ello y con ello se produce la expresión verdadera de que el espíritu <u>es</u> algo tal y como <u>un hueso</u>. Debe considerarse, por tanto, de modo sumamente importante el que se haya encontrado la verdadera expresión cuando se dice en puridad

> (rein) del espíritu que es. Cuando, además, se dice del espíritu que es, que tiene un ser, que es una cosa, una realidad-efectiva singular, no se supone con ello algo que se pueda ver, tomar en la mano, tropezar con ello, etc., pero se dice algo de ese orden (ein solches); y lo que se dice de verdad se expresa por tanto así: el ser del espíritu es un hueso"[166].

Es muy conveniente un entendimiento pleno de este y de los textos que le siguen, ya que de ello depende la adecuada comprensión del nódulo de la presente investigación por lo que se refiere a la interpretación de la naturaleza de la filosofía en Hegel. Se nos dice que, si se afirma de la autoconciencia racional que es una cosa, hemos encontrado la expresión verdadera del espíritu. Pero no porque lo hayamos convertido en algo palpable, sino porque ha entrado en una relación predicativa ---de él se dice que es (cópula) algo---. Del espíritu hay que predicar algo, lo que sea, y la razón "científica" moderna sólo alcanza a formularlo como cosa; da igual que sea materia inorgánica, organismo animal, finalidad, ley lógico-formal, ley psicológica, etc. Tras todas esas formulaciones se encuentra el predicar que el yo es algo cósico cuya regularidad nos es dada de modo inmediato. Pero cualquier inmediatez es el propio reflejo del yo, es el yo mismo puesto como externo a sí. Al encontrarse metido en ese juicio, el yo retorna a sí, se intena dentro de sí, y se encuentra como el fundamento ontológico de la cosa. Lo que el juicio viene a plantear es, que lo que sea la cosa dice relación esencial con el yo, y lo que sea el yo dice relación esencial a la cosa. El juicio infinito aparece como la completa y total "inconmensurabilidad" (Unangemessenheit) de sujeto y predicado[167]. No ya que sean

---

166. Phänom 252; Fenom 206.

167. Cfr. Hegel: ENZ, prrf. 173; W, 8, 324-325, y WL, II, 284-285; CL 566 y ss.

realidades bien distintas y que ninguna pueda servir de medida para la otra, sino incluso que, al referir la una a la otra, se repelen mutuamente, se produce el contragolpe, y la una se remite a la otra, porque ninguna quiere para sí a la otra como predicado. Al predicar del espíritu que es cosa, ésta remite el espíritu a sí mismo, lo mismo que la cosa se remite a sí misma y nunca al espíritu para el que se muestra reticente. En este ser-otro de los términos referidos, en su completa inadecuación, se contiene una verdad más elevada. En el juicio infinito se encierra la verdadera naturaleza de lo-que-es (Seinde), o de las cosas sensibles. Ellas son porque son en y por el espíritu, que si bien no las crea, sí las conoce, las dice y las produce. La infinitud del juicio lleva aparejada la ruptura con la forma tradicional de relacionar determinaciones finitas propia de la lógica ordinaria, y sostiene que todo juicio remite a una relación infinita entre sus términos.

> "Lo que es para el yo lo otro, es sólo el yo mismo. En este juicio infinito se ha cancelado (getilgt) toda unilateralidad, y su peculiaridad de ser-para-sí originaria; el sí-mismo como sí-mismo puro se sabe siendo (zu sein) su objeto (Gegerstand); y esta igualdad absoluta de ambos lados es el elemento de la penetración noética (Einsicht) pura"[13].

El elemento capital del saber científico, la penetración noética en lo otro de sí, es el resultado del juicio infinito entendido como el sí mismo que se sabe su objeto. Con la formulación de la razón como unidad categorial yo-cosa, no se ha producido una identidad indiferenciada de ambos términos, ni una reducción de lo cósico al dominio preservado de la conciencia pensante. Lo que el juicio infinito suprime es la parcialidad del sujeto y el predicado, tal y como al inicio de la modernidad parecen enfren-

---

[13] Phänom 383; Fenom 317.

tados como reinos irreconciliables ---<<res cogitans>> versus <<res extensa>>---. La igualdad que ahora se restaura entre el yo y la cosa, es la igualdad en la diferencia o la igualdad de lo diferente y lo no diferente. Se trata de la restauración de la igualdad desde la escisión, característica de la modernidad, entre conciencia y mundo, que al parecer venia impuesta por el específico rendimiento naturalista del saber de las ciencias. En ese sentido, el juicio infinito remite recíprocamente las sustancias cartesianas para elevar su unidad a la infinitud verdadera; el yo se ve remitido desde la cosa particular hacia un yo infinito, y la cosa se remite a su universalidad y deviene cosa del pensamiento. En definitiva, lo que representa el juicio infinito es la identidad del yo y la cosa, la unidad en su diferenciarse recíproco, que hace que no haya más la posibilidad de un juicio separador y que ofrece la identidad en la forma de categoría.

Hegel pone especial énfasis en que, con el resultado de la observación, resultado que admite una doble lectura, hemos penetrado en la auténtica dimensión de la filosofía como saber científico. Por un lado, el resultado sería el verdadero significado de la razón, por cuanto completa el resultado precedente de la autoconciencia que ponía la coseidad. Aquí se recapitula aquel resultado y nos vemos remitidos a él.

> "La autoconciencia infeliz ha exteriorizado (entäußerte) para sí su independencia y ha elevado trabajosamente su ser-para-sí a <u>cosa</u>. De este modo ella ha retornado desde la autoconciencia a la conciencia, esto es, a la conciencia para la que el objeto es un <u>ser</u>, una <u>cosa</u>; pero esto que es una cosa es la autoconciencia; es, por consiguiente, la unidad del yo y del ser, la <u>categoría</u>. En tanto el objeto está determinado así para la conciencia, <u>esta tiene razón</u>. La conciencia, lo mismo que la autoconciencia, <u>es de suyo</u> propiamente razón; pero sólo de

> (von) la conciencia para la que el objeto se ha determinado como la categoría, puede decirse que tiene razón; pero incluso de esto es diferenciable el saber que es razón"[169].

Tras el "experimento" de la observación se completa el sacrificio de la conciencia de sí. Ya en la "exteriorización" de la autoconciencia, que daba paso a la razón, estaba contenido formalmente el juicio infinito, porque la cosa en la que devenía la conciencia de sí era ella misma, o la unidad categorial del sí mismo y la cosa. Ahora confirmamos lo que entonces no era más que una aseveración, según la cual la categoría encerraba en su seno la esencialidad o unidad simple de lo que es realidad efectiva- pensante. Por contraposición a lo que H. entendía por carencia de necesidad de la categoría kantiana, la suya reclama para sí lo que es el yo en su efectividad pensante, y lo que es la cosa como producto del hacer y del decir humano. La esencialidad de lo que es, es ser cosa para un yo y yo para una cosa, y llamamos categoría a la in-finitización de semejante relación. De tal manera que el ser y el ser-auto-sabido han llegado a ser lo mismo, han llegado a ser esencia, o el ir-dentro-de-sí (Erinnerung) del saber.

La autoconciencia a la que ahora se apela en su "exteriorización" como cosa, ha adquirido forma conceptual o forma en movimiento. Por este movimiento ella se determina y se ofrece como el contenido de lo otro de sí. El poder de la naturaleza conceptual de la autoconciencia se cifra en su capacidad de llegar a la autocerteza absoluta de sí misma, al reconocer a lo otro de sí como su sí-mismo. Ahí es cuando unicamente se haya en su verdad, en el elemento de la noetización pura. "Puesto que la autoconciencia posee la naturaleza conceptual como principio, puede superar progresivamente en su figura respectiva, la oposición de saber y objetividad, para purificarse de todo ser

---

169. Phänom 252; Fenom 206.

dado y de toda la extrañeza de esta objetividad, y para que la identidad de este ser con su pensar devenga cada vez más consciente. La autoconciencia puede ser verdadero, científico, saber absoluto"[170]. Todo intento de afincar y endurecer la objetividad contrapuesta a la autoconciencia, resulta infructuoso dada la facultad de ésta para penetrar con su práctica en las determinaciones fijas del ser y hacerlas fluidas. De ese modo el sí mismo se apropia, por vía práctica, del ser y sus determinaciones, para tomarlos como su autoconsumada expresión y legitimidad.

> "La categoría, que es la unidad inmediata del ser y de lo suyo (Seinen), debe recorrer ambas formas, y la conciencia observante es precisamente aquella para la que la categoría se expone (darstellt) en la forma del ser. En su resultado, esta conciencia pronuncia como proposición aquello cuya certeza carente de conciencia ella es, proposición que se contiene en el concepto de razón. La proposición es el juicio infinito: el sí mismo es una cosa; un juicio que se autocancela (aufhebt)"[171].

La anterior cosa observada (inorgánica, orgánica, anatómica, etc), se revela y descubre como el producto de la "exteriorización" del saber conceptual para la representación que se muestra aconceptual. Pero la conciencia de sí racional tiene que probarse como universal y necesaria allí donde ella sabe que no está sino ella misma. Así se justifican las diversas figuras y recorridos como la categoría se presenta y ofrece en la forma de ser. Por su lado, la cosa debe desaparecer con todo su esplendor sensible allí donde el poder del concepto se manifiesta espiritualmente,

---

170. W. Marx, op. cit. 113. El subrayado no aparece en el texto.

171. Phänom 252-253; Fenom 206.

como un yo que es un nosotros. De aquí cabe deducir que la observación se defina como una certeza carente de conciencia, que enuncia y pronuncia su certeza en el juicio "el yo está cierto de esta cosa", proposición que elevada a su infinitud es el propio concepto de razón. La categoría, que en modo alguno es una manera de predicación, recibe ahora la forma de juicio infinito que expresa y contiene la universalidad como ser y verdad de las cosas sensibles.

> "El momento de ese juicio infinito es el del tránsito de la inmediatez a la mediación o [la] negatividad. El objeto presente (vorhandne) está, por consiguiente, determinado como algo negativo, y la conciencia como autoconciencia frente al objeto, o la categoría que ha recorrido en el observar la forma del ser, se pone ahora en la forma del ser-para-sí; La conciencia no se quiere encon-trar más de modo inmediato sino autoproducirse por medio de su actividad. Ella misma es para sí la finalidad de su hacer, mientras en el observar su hacer sólo tiene que ver con las cosas"[172].

Puesto que la inmediatez es el producto de la "exteriorización" del sí mismo en la cosa, "exteriorización" que hace posible la representación de la cosa por el sujeto, el resultado repone el comienzo, pero ahora en forma de proposición especulativa que destruye la diferencia entre sujeto y predicado, y que refuta la naturaleza del juicio o proposición lógica[173]. El juicio infinito es el modo como H. cancela el abismo que el saber observacional ha interpuesto entre el sujeto y el mundo de los objetos, pero el juicio, o mejor el movimiento pensante que en él acontece, también contiene la verdadera peculiaridad de la razón dialécti-

---

172. Phänom 253; Fenom 206.

173. Cfr. Phänom 51; Fenom 41.

ca. En efecto se trata de una razón que pasa de determinaciones subjetivas a objetivas, y de estas a aquellas, y que une a lo anterior su carácter categorial. La cosa misma, objeto y sujeto del filosofar, se identifica con la efectividad de la categoría, la unidad de la subjetividad o el ser-para-sí en la relación sujeto-objeto, y la objetividad o el ser-en-sí de la misma mediación.

La unidad categorial deviene por ultimo efectividad intersubjetiva. En la cosa misma, o en la autoexposición categorial de la individualidad en la mediación del autoreconocimiento recíproco, es decir, en la unidad categorial de ser y sí-mismo en la mediación de la unidad del sí mismo con cualquier otro sí-mismo, se subsume la autoconciencia, como autonegación de lo otro de sí mismo, en la razón. La razón, desde el punto de la unidad categorial, es ser y sí-mismo, y define la individualidad que se ha puesto para otro sí-mismo en lo otro producido por ella. La razón realiza el sí-mismo al exponerlo y arriesgarlo en un medio intersubjetivo, como individualidad que habla y trabaja. La realización práctica y productiva del sí-mismo supone una causación de efectos por parte de la conciencia de sí que con ello desaparece y se cancela. Se equivocan, pues, los que sostienen que en H. todo se reduce y remite a la validez universal del principio de la autoconciencia. Más bien, lo que tenemos con Hegel, es la profundización de ese principio, que resulta puesto fuera de sí por la práctica autoconsciente, que cada vez lo es más, de la palabra y el trabajo.

Pero aún subsiste el riesgo de una lectura impropia e inadecuada de la proposición infinita, que pretende legitimar de algún modo la observación. Esto tendría lugar si el contenido del juicio infinito se viera como una proposición normal, de la conciencia natural, es decir, despojada de su carácter especulativo. Semejante degradación de la proposición infinita acarrea la restitución de la relación habitual de sujeto y predicado, que el sano sentido común agradece como agua de Mayo, porque es más fácil y, en apariencia, seguro defender la validez permanente de

sujeto y predicado, la autoidentidad del yo como yo, y de la cosa como cosa, fijados por una referencia que a la vez los aisla. En una contraposición paradojal y jocosa a un tiempo, Hegel coloca por un lado el juicio infinito, "la consumación (Vollendung) de la vida que se capta a sí misma"[174], y por otro la conciencia representadora que, en su ignorancia supina de lo que es y lo que dice, se asombra ante el extraña conjunción de la reproducción y la micción en el mismo órgano[175].

Para concluir, lo que el juicio infinito o la realidad dialéctico-categorial de la razón ha fundamentado es la propia razón como fundamento del hacer espiritual. Pero de un espíritu al que se ingresa, como veremos a continuación, por la razón práctica en la que termina de fraguarse la unidad categorial de autoconciencia y cosa. La "exteriorización" ha cancelado mediante el juicio infinito la inmediatez de lo sensible, y probado que toda inmediatez esta de por sí mediada, y ha roto en mil pedazos el dato empírico como posible reserva y legitimidad última de la forma desnaturalizada de racionalidad. A partir de ahora el interior de la cosa es la conciencia de sí, y la cosa se esencia cuando se interioriza, y en su propio interior se encuentra a la autoconciencia de la razón. La objetividad de lo cósico es su esencia como su propio interior; la esencia y lo interior es la conciencia de sí. Cuando tengo algo frente a mí necesito que se me muestre objetivamente, necesito verme no sometido a una pasividad que me desactive, y para ello tengo que interiorizarlo y contemplarlo como autoconciencia en la figura de la coseidad. Este es el único modo de saber científico, contemplar (theorein) en la cosa la autoconciencia "exteriorizada". Mientras tanto me encuentro preso de una conciencia fetichizada que, en aras de una mayor objetividad, respeta la formula de la finitud del juicio para expresar el proceder de la conciencia en la observación del mundo. Desde otra vertiente del asunto, la independencia que

---

174. Phänom 254; Fenom 208.

175. Cfr. Idem.

parece caracterizar a la cosa externa fuera de toda relación con el sujeto, es la independencia del sí-mismo, la autodeterminación del sí-mismo fuera de sí, objetivada y cosificada por la exteriorización de su certeza. El que la conciencia de sí sepa que tras la cosa se encuentra su ser independiente convertido en cosa, la lleva a la penetración noética en lo otro de sí como a su retorno a sí, o a la conciencia de que lo otro de sí no es lo extraño sino lo propio fuera de sí;

> "la autoconciencia es el <u>espíritu</u> que tiene la certeza de tener su unidad consigo mismo en la duplicación de la autoconciencia y en la independencia de ambas. Esta certeza tiene que elevarse para el espíritu a verdad; lo que vale para la autoconciencia, el que sea <u>en-sí</u> y en su certeza interior, debe penetrar en su conciencia, y devenir <u>para ella</u>"[176].

---

[176]. Phänom 255; Fenom 307.

4. 4. LA RAZON PRACTICA.-

¿Cómo se articula la naturaleza categorial de la razón con la realización de la autoconciencia? ¿Qué tiene que ver la categoría hegeliana con la razón práctica? ¿Qué realiza la razón sino la unidad categorial del yo y la cosa? Estos y otros interrogantes se abren ante nosotros por el hecho de que Hegel, tras la razón observante, haya situado dos desarrollos de la razón práctica, como son la realización autónoma de al autoconciencia racional, y el devenir racional de la individualidad que se hace a sí misma en el seno del mundo del espíritu. El fruto positivo de la observación consiste en el doble proceso, de autoencuentro de la razón consigo misma, y de autoencuentro de la razón como esencia de la coseidad que, a su vez, es la esencia del conocer natural. Ahora la razón hegeliana se precipita desde su vehemente individualismo, a realizarse en un mundo histórico y social, y se lanza a un enfrentamiento del individuo sólo, que pretende hacerse a sí mismo, con un mundo acabado al que se ve remitido para encontrar sentido en él. La búsqueda de sentido de lo individual se debe a que tanto su realidad como la del mundo en el que pretende abrirse paso, es la realidad conflictiva de la desigualdad entre individuo y sociedad, del desgarramiento y la tensión entre él y la efectividad. La verdadera clave hermenéutica de este difícil tramo de la Fenomenología es la dialéctica entre razón y realidad-efectiva. "La autoconciencia se realiza como racional en el seno de las siempre renovadas inseguridades sobre qué sea realidad-efectiva"[177]. Sabe que todo lo real, incluido el mundo socio-histórico, es su efectividad, pero no se encuentra de modo inmediato en ello. Se ve obligada a vaciarse por entero en el mundo, a hacerse mundo para encontrarse a sí misma, no ya como naturaleza sino como vida intersubjetiva y temporal. Nuestra labor en este segmento se reducirá a

---

177. Fink, op. cit. 307.

comprobar como la "exteriorización" de la razón, que ocasiona el universo de la eticidad, es la otra gran tarea, la primera fue buscarse y encontrarse en la naturaleza, de la razón que pretende ser y saberse toda realidad-efectiva.

El ‹‹éthos›› de un pueblo ocupa ahora el lugar que antes ocupaba la fría cosa observada. El yo retrotraido a su mismidad se busca por el momento en la dimensión de la cosa como ‹‹pragma›› que le devuelva la medida de su infinitud. Esto es precisamente la eticidad, la prueba palpable de que la acción individual es también el hacer de todos, que la acción humana es empresa y obra de todos. En este sentido la razón práctica sabe que más que buscarse, tiene ahora que realizarse pues la eticidad no la captamos sino involucrándonos y dejándonos concernir por ella[178]. La razón no quiere tan sólo encontrar en las costumbres y usos lo que ella es, sino en la misma medida contribuir con el esfuerzo y denuedo personal a lo común. La conciencia de sí racional pretende asegurarse la causación infinita de su acción, pero no en fríos procedimientos de laboratorio o en una sabiduría esotérica, sino en la vitalidad de las costumbres con las que coincidimos o podemos discrepar. El tratamiento hegeliano sigue centrado en la individualidad como principio motor de la vida de la conciencia, "aunque de un individuo que ha dejado surgir a la luz de la efectividad toda la amplitud de su universalidad esencial"[179]. En la medida que en el interior esencial de toda forma de objetividad se encuentra la autoconciencia misma que se sabe como unidad categorial sujeto-objeto, el objeto de la eticidad es también la autoconciencia en la forma de interés común, de cosa de todos. La nueva coseidad es el ‹‹éthos›› . La originaria conciencia de ser toda realidad se determina y

---

178. Es necesario acordar que "este planteamiento hegeliano de la eticidad significa la presencia de una nueva filosofía práctica" (López Calera: El riesgo de Hegel sobre la libertad, 80).

179. Labarrière: Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l' Esprit de Hegel, 174; trad. esp. 162.

trasmuta en conciencia de que el sí-mismo ha penetrado la esencia de la efectividad del <<éthos>>. Como en el orden teórico, se precisa el consentimiento y la validez colectivos para que se produzca el reconocimiento que persigue la verdad categorial.

El propio H. nos indica que la realización de la autoconciencia racional se cumple de acuerdo con las pautas de la marcha que sigue toda forma de conciencia de sí, itinerario ya descrito en el capítulo IV de la obra, según el cual se trata de hacer universales los sucesivos principios a través de los cuales la conciencia llega a ser autoconciencia (vida, deseo, trabajo, goce, reconocimiento, infelicidad, etc.). Así, realizar es llevar esa determinación interna al exterior, generalizar aquello por lo que la conciencia llega a sí misma, pero ahora con la pretensión explícita de asumir la proyección colectiva y social de la realización de la categoría. Junto a esta acepción de convertir el pensamiento en subsistencia, la realización es también una suerte de conformidad y adaptación de los individuos a lo establecido como norma y convención, a lo aceptado por la tradición y a partir de ella. Esta doble misión de la razón convierte su crónica en la lucha entre el sí-mismo y lo que es, en la interacción combativa y combatiente entre la vida personal y la vida del pueblo, en la avenencia y desavenencia de cada uno con nuestro pueblo.

> "De entrada esta razón activa es consciente de sí misma como un individuo, y como tal debe reivindicar (fordern) y producir su realidad-efectiva en el otro; pero a continuación en tanto la conciencia del individuo se eleva a universalidad, llega a ser razón <u>universal</u> y es consciente de sí como razón, como algo ya reconocido en y para sí, que ha unificado toda autoconciencia en el seno de su conciencia pura; ello es la simple esencia espiritual que, en tanto accede igualmente a la conciencia, es la <u>sustancia real</u> (<u>reale Substanz</u>) a la que

> las formas anteriores retornan como a su fundamento, de manera que ellas sólo son respecto a éste momentos singulares de su devenir, que aunque se separan y aparecen como figuras peculiares, de hecho sólo tienen ser-ahí y realidad-efectiva sostenidas por el fundamento, y sólo obtienen su verdad en tanto están y permanecen en (in) él mismo"[180].

Como podemos ver, el individuo, que sabe poder elevarse a, y producir la universalidad como unidad de sí mismo y lo otro, llega a saberse como ser devenido espíritu o esencia espiritual, y ha encontrado el fundamento de la vida individual como vida espiritual, como sustancia real que ilumina y otorga sentido a la ya sida y la futura experiencia de la conciencia. A partir de ahora, el individuo es consciente de que sólo hay existencia inmediata y realidad-efectiva sostenidas por un fundamento espiritual, que no hay más verdad que el saber y el saberse del espíritu, y que la conciencia devendrá científica cuando se conceptúe como "exteriorización" espacio temporal del saber absoluto, o del saber y saberse el espíritu en lo otro de sí. Los individuos singulares asumen ser el origen de lo que vale para todos, pero saben que no son nada sin la vida del pueblo. El singular se ve impelido a hacer confluir su individualidad con la colectividad, a vivir con-viviendo con la sustancia real. "Lo universal no es aquí una cosa del pensamiento abstracto, sino que incluso posee la forma concreta de la vida comunitaria"[181].

Pasemos a ver el modo como la categoría cobra realidad efectiva en la sustancia real, también llamada "sustancia ética" o "reino de la eticidad". Si en H. algo es claro es que su noción de sustancia no se refiere a una simple abstracción, o agregado de cosas, ni siquiera a la invisibilidad actuante por detrás de lo colectivo o común. El reino de la eticidad es lo sustantivo

---

180. Phänom 256; Fenom 208-209.

181. Fink, op. cit. 310.

porque es el producto de la "exteriorización" de la certeza natural de cada uno mediante la acción práctica. No es un reino desprendido de la acción sino trabajado y elaborado con dificultad, y mantenido con la asistencia constante y la recreación sincrónica del trabajo y el lenguaje de los hombres. Lo que H. acuña de manera original es la dimensión colectiva de la existencia humana a fin de proporcionar una cumplida explicación de la interrelación del individuo con la sociedad. La génesis de al autoconciencia racional se localiza en el punto medio, en el que se articulan lo individual sentido y vivido como tal, y las demandas y exigencias colectivas, que son demandas internas y externas al propio sujeto individual. Éste no llega a tener conciencia de sí solamente desde la vida, el deseo, el trabajo, el goce o la infelicidad propios, sino también desde la incardinación y articulación de esas instancias en la totalidad social. Si partimos de la efectiva realidad independiente del individuo, y de la independencia de lo social respecto a cada uno, la eticidad se define como la esencia de lo individual.

> "Pues el reino de la eticidad no es otra cosa, dentro de (in) la realidad-efectiva independiente de los individuos, que la absoluta unidad espiritual de su esencia"[182].

En el seno de la independencia y de la efectividad de los individuos, lo que los hace ser individuos es su naturaleza espiritual, o el que el individuo devenga espíritu y el espíritu devenga individuo. Esa es la categoricidad concreta de la eticidad hegeliana. La esencia del individuo, esto es, lo que él llega a ser es <<ethos>>, ley, cultura, moralidad, etc., y todo esto vale solo para dar vida al individuo. Llama poderosamente la atención que H. tenga presente, en este momento de desarrollo de la dialéctica de la razón, el recorrido total del espíritu,

---

182. Phänom 256; Fenom 209.

que es la realización temporal de la razón categorial, pero más aún, que de todo el conjunto destaque algún ejemplo concreto. En este caso, repara en la unidad que forman la ley no escrita, solamente pensada, con la autoconciencia inmediata del individuo. Esa unión da lugar a la llamada costumbre (Sitte), en la que H. quiere ver la primera categoría de la realización de la autoconciencia racional. En la costumbre se reune lo singular y lo universal, o se singulariza lo universal y se universaliza lo singular, y llega a ser la entraña vital de la humanidad. La vida ética de los pueblos no es esa amalgama espúrea, esa unidad indiferenciada de lo que vale para todos, y lo que vale para cada uno, ni es la fusión de las aportaciones particulares de cada cual para subvenir a la subsistencia y al interés de todos; tampoco es la unión impuesta por la imperiosa necesidad de colaborar, para sobrevivir en circunstancias adversas, ni es, en suma, un pacto forzado o libre, de no agresión, respeto mutuo y participación limitada en la vida del todo. Nada de eso es, sino más bien la entrañable unidad de lo propio visto como ajeno y lo ajeno visto como propio, de la avenencia y desavenencia entre lo individual y lo colectivo, de la lucha y la concordia entre los poderes realmente existentes, del acuerdo y el desacuerdo sobre el hacer y el decir humanos, del orden quieto y la revolución sociales, en fin de la servidumbre y la emancipación, que vivifica el decurso de la historia humana.

El individuo es rebelde, actúa queriendo romper moldes, y trata de imponer su especificidad y singularidad; la sociedad requiere uniformidad, concordia y la tranquilidad que permita la articulación racional-normativa del todo. Para Hegel, el <<éthos>> es lo que cada uno es de suyo, pero esa potencialidad tiene que llegar a ser para sí, y cumplimentarse en cada sujeto. Esa adaptación y conformación no está libre de tensiones, por las cuales tanto el individuo como la eticidad sufren cambios. Desde la vertiente de lo individual, nos interesa destacar como esto se presenta en cada momento encarnando un destino, un estar destinado a desaparecer en el cumplimiento de una misión de

importancia crucial para la vida social. A ese destino una veces se le llama necesidad, otras curso del mundo, pero irremisiblemente comprende un orden mundano producto de los individuos, pero que se enfrenta a cada uno de ellos separadamente. Por tal motivo, la práctica de la razón en H. acaba con el crudo enfrentamiento entre la individualidad y el ordenamiento mundano, pues éste, en la medida en que es obra acabada, no le satisface a aquella, y el individuo se convierte en el rebelde, en la furia desatada, en la victima propiciatoria del poder de lo establecido, pero en la misma medida en el motor del cambio y hasta de la revolución social.

> "El concepto de realización de la razón autoconsciente tiene de hecho su realidad consumada (vollendete) en la vida de un pueblo, en el contemplar en la independencia del <u>otro</u> la unidad completa (vollständige) con él, o tener como objeto, en el sentido de <u>mi</u> ser-para-<u>mí</u>, a esta <u>coseidad</u> de un otro encontrada libre por (von) mí, que es lo negativo de mí mismo[183]. La razón está presente como la <u>sustancia</u> universal fluida, como la simple <u>coseidad</u> inmutable, que igualmente se desparrama en muchas esencias perfectamente independientes como la luz en las estrellas, en innumerables puntos luminosos para sí, que en su ser-para-sí absoluto no sólo se disuelven <u>de suyo</u> (<u>an sich</u>) en la simple sustancia independiente, sino también para sí mismos; son conscientes para sí de ser estas esencias independientes y singulares dado que sacrifican su singularidad, y de que esta sustancia universal es su alma y su esencia; así como de que este universal es de nuevo la <u>acción</u> (<u>Tun</u>) suya

---

[183], o "mi mismidad negativa" leyendo con Hegel: GW, 8, 194, "negative Meinerselbst".

como singulares, o la obra producida por ellas"[184].

Hegel trata de ahondar en el componente ético del individuo racional, para mostrar que no sólo es su sustancia o lo que el individuo es en sí, sino que también es su subjetividad o lo que el individuo es para sí. Es la consumación y la perfección de esa unidad sustancia-sujeto como visión, como contemplación de la perfecta unión entre lo propio y lo ajeno, entre mi mismidad y la cosa del otro, o entre la cosa del otro y yo mismo. En la vida del pueblo o reino de la eticidad, se sacrifica la subjetividad singular para encontrar en ella su alma y su esencia, pero también se sacrifica lo social para hacerse sujeto y cobrar vida individual. Es al pueblo y sus costumbres a lo que podemos llamar la cosa (Sache) de todos, en la que el otro y yo podemos ser iguales siendo como somos diferentes. Y esa misma sustancia se torna operativa en virtud de su proceso de individuación, para después sacrificar definitivamente lo individual y plenificarse como vida espiritual.

> "El puro hacer e impulsar <u>singular</u> del individuo se refiere a las necesidades naturales (Bedürfnisse) que éste tiene como esencia natural, esto es, como <u>singularidad que es</u>. El que incluso estas sus funciones más comunes no se aniquilen, sino que tengan realidad-efectiva sucede gracias a este universal medio sustentador, esto es, al <u>poder</u> de todo el pueblo"[185].

Como en otro momentos de la consideración de la eticidad anteriores a la <u>Feromenología</u>, la determinación de lo ético reune el conjunto de las especificaciones teóricas y prácticas de la conciencia. El ser-humano no se mueve por motivos desinteresados

---

184. Phänom 256-257; Fenom 209-210.

185. Phänom 257; Fenom 210.

o por pura contemplación. A lo que hay que dar respuesta sin dilación es a las urgencias de nuestra naturaleza, a las demandas pulsionales, a las carencias y necesidades más imperiosas, al deseo y a la pura necesidad indigente. Pero todo ello puede ser articulado, y encontrar respuesta y satisfacción por el "poder" (Macht) de la totalidad del pueblo. Sólo por su efecto se posibilita que no se aniquilen el impulso desordenado del singular que choca contra el otro. Lo que en este momento se pone en juego no es ya la apelación a la racionalidad y a la posibilidad de acuerdos, sino las voluntades enfrentadas de los particulares llevadas por sus propias demandas y necesidades, pero, en última instancia, se impone el poder (¿coactivo?) del todo social que ordena y sintetiza "armónicamente" los intereses privados, o al menos trata de hacerlo. Así el individuo se ve costreñido y forzado a dar carácter y aspecto universal a su acción, para que sea valedera, pueda ser reconocida, y encontrar por ella gratificación y reconocimiento.

> "Pero el individuo no tiene en la sustancia universal sólo esta forma de permanencia de su acción en general, sino también igualmente su contenido; lo que el individuo pone en práctica (tut) es la aptitud (Geschicklichkeit) y costumbre universales de todos. Este contenido, en tanto se singulariza, está circunscrito en su realidad efectiva al (in) hacer de todos"[186].

De manera que lo ético se resuelve en el contenido y el límite de la acción de todos y cada uno, pero que sólo es sustantivo en el interior, por así decirlo, del hacer total. Por lo que se refiere a las relaciones entre la totalidad y el individuo, el planteamiento ético hegeliano remarca que lo que se genera es la efectiva unidad categorial de esas determinaciones, pero en la

---

[186]. Idem.

acción y en la práctica social. Repito lo que la totalidad es, pero también la totalidad se repite en mí. Trabajo, hablo y pienso con, como, y para otros, pero ellos lo hacen con, como, y para mí. Y puesto que mi acción repite la de otros muchos, en la repetición re-creadora transformo y modifico el todo y me transformo y altero yo mismo, de manera que tanto mi ser como el del todo social se renuevan y cambian sin cesar. Desde esta perspectiva hermenéutica se abre paso la teoría hegeliana de la cooperación y división universales del trabajo social que se contiene en la Fenomenología.

> "El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades naturales es tanto una satisfacción de las necesidades ajenas como de las suyas propias, y la satisfacción de las suyas propias sólo se logra mediante el trabajo de los otros"[187].

Va de suyo que en H. el trabajo del que se habla no es una vaga actividad imprecisa, ni un concepto abstracto que integra la hacendosidad y productividad genéricas de la especie, sino que aquí se especifica como trabajo social, es decir, trabajo desarrollado en las condiciones que una determinada vida social le impone, y cuyo modelo quintaesenciado es el de al sociedad burguesa. En su constitución y desarrollo no ha intervenido de manera exclusiva los hombres y su organización social, y el resultado no es otro que un trabajo parcializado, parcelado, determinado socialmente, pero que otorga validez universal al trabajador en virtud de la importancia social que se le otorga como fuente exclusiva de riqueza y bienestar, y como la única posibilidad de satisfacer las necesidades de todos, que también son definidas socialmente. A partir de este momento la perspectiva cambia en el sentido de la asistencia permanente de este modelo de racionalidad social, que es el que H. introduce

---

187. Idem.

deliberadamente, para por un lado concebir su lógica interna, y por otro mostrar sus limitaciones. El hombre de la razón, además de otras cosas, es el trabajador miembro de un sistema económico-social que es el encargado de mediar entre cada uno de nosotros y los demás. Veamos ahora cómo en este momento de la racionalidad ética se abre paso la categoría de "exteriorización" como aquella que hace posible conciliar la objetivación social de los individuos, con la posibilidad de devenir sustancia y encontrar su sentido en una instancia superior a la subjetividad individual[188]. Dicho de otro modo, este es el momento de introducir la realidad categorial del espíritu como síntesis de "Entäußerung" y "Erinnerung".

> "Del mismo modo que el singular (der Einzelne) en su trabajo singularizado ya cumple (vollbringt) sin conciencia (bewußtlos) un trabajo universal, así también cumple otra vez ese trabajo universal como su objeto consciente; el todo deviene su obra como todo, obra a la que se sacrifica, y precisamente así se auto-recobra desde aquel/aquella [el todo devenido obra].- No hay aquí nada que no sea recíproco, nada donde la independencia del individuo no cobre para sí su significado positivo de ser para sí en el seno de la disolución de su ser-para-sí, en la negación de sí mismo"[189].

La totalidad como categoría irrumpe en este momento a la consideración del lector a través del sacrificio del singular y la renuncia a su particularidad. Ese es el círculo experiencial

---

188. "En tanto la filosofía de Hegel extrae la más completa consecuencia del subjetivismo burgués, de manera que concibe propiamente el mundo todo como producto del trabajo, si se quiere como mercancía, ella consuma igualmente la más incisiva crítica a la subjetividad, más allá y fuera de la diferenciación fichteana de sujeto e individuo" (Adorno: op. cit. 47; 68).

189. Phänom 257-258; Fenom 210.

que rodea la categoría de "exteriorización" en la razón práctica: el del trabajo con significado universal, y el de la obra total como el devenir del hacer singular. El todo no es una categoría superflua, o añadida a la consideración de las partes o a los elementos en tensión ---función consciente e inconsciente del trabajo, renuncia y sacrificio del singular---, sino que es lo que hace legible la acción humana como tal, y sus múltiples consecuencias y efectos. No hay en el texto anterior el menor atisbo ni la menor sospecha de que H. consagre o sacralice el todo social en detrimento de lo individual. Por el contrario, el todo es el resultado concreto de la independencia singular sacrificada, que deniega y disuelve su naturaleza tosca y carente de espíritu, pero también es legible como el sentido espiritual que adquiere el singular al recobrarse desde la obra, como obra de todos, como todo social constituido con la renuncia y el sacrificio de todos y cada uno.

Hegel se detienen morosamente en la consideración de la vitalidad propia de ese todo que es obra y resultado del hacer social. Su permanencia y proceso de institucionalización no es la mera justificación del pasado, la tradición o lo aceptado hasta el presente. No hay concesiones, en este respecto, a una actitud conservadora de hábitos y costumbres admitidos, y legitimados por ello. Sin embargo en las costumbres se produce la solidificación del hacer espiritual, el acervo de lo laboriosamente logrado, el patrimonio adquirido tras una larga y laboriosa experiencia de la humanidad; todo ello hace que el espíritu o la eticidad hable un lenguaje universal, normativo y legal, que no carece de interés especulativo. Las costumbres acaban integrándose en un lenguaje universal que vertebra la vida social.

> "Esta unidad del ser para otro o de hacerse cosa y del ser-para-sí, esta sustancia universal habla un <u>lenguaje universal</u> en las costumbres y leyes de su pueblo; pero esta esencia inmutable que es, no es

> sino la expresión de la misma individualidad singular que parece contrapuesta a ella; las leyes pronuncian (sprechen...aus) lo que cada singular es y hace; el individuo no sólo las reconoce como su coseidad objetiva universal, sino que se reconoce en ella, o se reconoce como singularizado en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos. Sólo en el espíritu universal tienen cada uno la certeza de sí mismo, la certeza de no hallar en la realiad-efectiva que es, otra cosa que a sí mismo; cada uno está tan cierto del otro como de sí. Contemplo (schaue ...an) en todos que son para sí mismos sólo esta esencia independiente, como lo soy yo; contemplo en ellos la unidad libre con los otros, de manera que ella [la unidad con los otros] es por medio de mí (Mich) lo mismo que por medio de los otros, ---los contemplo como a mí (Mich) y a mí (Mich) como ellos"[190].

Ni la realidad del individuo ni la de la sustancia ética resultan hipostasiadas ni desrealizadas, porque la universalidad sustancial hable el mismo lenguaje válido para uno y para otra, porque en la unidad del lenguaje espiritual se disuelvan los extremos, y cada uno diga la verdad del otro. De tal manera que el individuo proclama en su decir el lenguaje universal de su pueblo, y ese mismo lenguaje sirve para decir quién es es y qué hace cada uno. La eticidad de leyes y costumbres hace público y válido intersubjetivamente el valor de cada hombre. Pero obligado como estoy a comunicarme no usando cualquier código, sino exclusivamente el de mi pueblo, mi enunciación personal me une definitivamente a la efectividad de mi lenguaje como universal. Veo y comprendo que la independencia y singularidad de todos y cada uno de mis conciudadanos, no es mas que la "exteriorización"

---

190. Phänom 258; Fenom 210.

de la certeza de la sustancia social para existir particularizada y singularizada aquí y ahora, en todos y cada uno como hablantes y cooperantes en la obra social. Pero también contemplo y comprendo que cada uno como sujeto necesita "exteriorizar" su certeza en la sustancia y cancelarse en ella, hasta el punto que el yo y los otros, el individuo y la sociedad formen la unidad categorial de la razón practica o el espíritu.

Otro de las tematicas implicadas en el asunto es la de la libertad y su conciencia. La conciencia de ser libres la tienen los pueblos cuando, en efecto, la razón adquiere la forma de una espiritualidad viva, que por lo tanto está presente en, y asiste a todos y cada uno de los ciudadanos. El efecto de la razón, en forma de conciencia de la libertad espiritual, supone para el individuo toda una serie de consecuencias importantes. El individuo encuentra en el espíritu, por un lado, su determinación, es decir, su devenir desde la carencia de forma y temple espiritual hasta los supremos valores de la cultura y la moralidad; por otro lado, encuentra su destino, esto es, aquello a lo que irremediablemente está convocado y llamado a tomar parte, y aquello que le supone un obstáculo en orden a la satisfacción de sus deseos; finalmente, el espíritu es la tarea y misión del individuo, en el sentido de que todo parece estar dispuesto para que el hacer particularizado sea el medio y el instrumento del hacer universal espiritual. Por todo lo cual, el espíritu viviente representa para el individuo su esencia singular y universal, su esencia genérica y su especificidad individual, esencia que se presentifica en la cosa de todos. En fin, el yo como totalidad es el espíritu, y éste es la cosa misma para el yo.

Y sin embargo, la autoconciencia que tiene razón no se conforma con la dicha de vivir conforme a lo admitido y a las costumbres populares. Lo espiritual y su poder se revelan como una existencia concreta frente a la conciencia singular igualmente existente. Ésta comienza por confiar en y confiarse a las instituciones. Pronto perderá la confianza, y con ella la unidad

inmediata, de la que implícitamente hemos partido, entre eticidad y conciencia singular. El singular, en su aislamiento, pretende con toda legitimidad ser la esencia universal, el fin último y el beneficiario del obrar de todos. Quiere ser el centro y el interés supremo al que supeditar otros intereses invisibles. Hay un momento en la vida de todo hombre en el que, guiado por sabe dios qué designio, se ve abocado a enfrentarse y confrontarse con lo establecido. Afortunadamente, lo ético no es sin más lo establecido y lo instituido, sino que reune además lo presupuesto, el acervo común de un pueblo, y las espectativas de su futuro. En esto último se hallan incluidas la rebeldía y la reacción del singular contra el todo social y sus disposiciones, máxime cuando se anquilosa lo establecido y deviene el lugar de la desesencialización del yo. Entonces, leyes y costumbres no son sino puros pensamientos caducos o simple teoría abstracta, que no dispensan vida, y en la que el individuo no se reconoce. El espíritu, divisado desde la conciencia práctica singular, se ve precisado a atender a una doble exigencia, la propia para perseverar, y la del mundo en continua evolución. La conciencia sabe de la unidad del sí-mismo y de la cosa, pero esa unidad sólo tiene sentido para ella, pero no necesariamente para este o aquel individuo.

> "La conciencia práctica tiene la <u>certeza</u> de esta unidad; para ella vale que la unidad está ya presente <u>en sí</u>, o que está presente esta concordancia (Übereinstimmung) de sí y de la coseidad, pero sólo ha devenido para <u>ella</u> a través de sí, o que su hacer es igualmente el <u>encontrar</u> de la misma unidad"[191].

El hacer de la razón práctica encuentra realizada la unidad categorial en la sustancia ética y en su lenguaje universal, pero el individuo establece entre él y aquella una distancia insalva-

---

191. Phänom 259; Fenom 212.

ble, en tanto la requiere y solicita para que satisfaga sus demandas. De esta manera, nos encontramos con determinada resistencia, opacidad o velamiento de la ley ética a los ojos del individuo, que no entiende cómo no hay trasparencia total, como es posible que algún interés la pervierta. Llamaremos dicha a la unidad categorial, y el destino de cada uno es alcanzarla. Pujando por conseguirla los individuos se sitúan para sí mismos frente a la sustancia social y el espíritu de su pueblo, y ofrecen el espectáculo de una obstinación y resistencia efímera pero absolutamente indispensable.

En efecto, para Hegel, todo ser humano pasa por una "experiencia ética del mundo" (sittliche Welterfharung). En cada uno de nosotros se resuelve un querer inmediato y un impulso natural, que exigen satisfacción, y que se convierten en fuente de un nuevo impulso, y así indefinidamente. La generalizada insatisfacción, o al menos la no satisfacción plena de apetencias y deseos, origina la reticencia y desconfianza respecto a lo ético, la conciencia de sí pierde la fe en encontrar su dicha en las posibilidades vitales que le ofrece su sociedad, y se aferra a esos impulsos primarios y a la conciencia de su finalidad, para centrar en ellos su posicionamiento frente a la colectividad. Lo ético se rebaja a la positividad muerta[192], carente de razón y gratificación, a la unidad categorial carente del elemento del sí-mismo. Leyes, costumbres e instituciones tratan inútilmente de congregar en torno suyo a los individuos disgregados, y lo ético llega a ser algo distinto para cada sujeto. A partir de ese momento cada uno es responsable de la suerte que pueda correr al tratar de cumplir la universalidad espiritual por sí mismo, y velar por su destino y supervivencia para sí. El sentido global del movimiento es doble; por una parte las tendencias subjetivas se van modelando y aspiran a una finalidad más elevada ---se

---

192. De acuerdo con sus primeros escritos, entendemos por positividad lo que siendo racional llega a estar en conflicto con la razón, o concordando con ella se impone en base a la autoridad establecida. (Cfr. Hegel: Die Positivität der christlichen Religion; W, 1, 112-113; EJ 78-79.

inhiben o aplazan en su satisfacción---; por otra, en el fragor de la lucha entre lo pulsional y lo ético, el individuo deviene consciente de la necesidad de aplazar la satisfacción, de sacrificarse y renunciar a su sí-mismo, pues esta es la única manera de transformar lo ético mismo, de revolucionarlo. Por lo primero el querer y la voluntad alcanzan la sustancia ética, y hay una demanda de alimento espiritual; por lo segundo la autoconciencia de la sustancia ética se sabe como su propia esencia cambiante, esto es, alcanza una nueva figura que H. denomina "el devenir de la moralidad" (das Werden der Moralität)[193]. Pasemos ahora a ver de modo particular cada una de esas etapas en las que, con el enfrentamiento determinado y concreto del individuo y la sustancia ética, se va fraguando la unidad categorial que va a constituir el espíritu o, dicho de otra manera, el reconocimiento universal de la realidad-efectiva de la unidad del sí-mismo y la cosa de todos.

4. 4. 1. Las figuras de la realización de la autoconciencia racional.-

Las leyes del mundo ético serán de una parte el marco en cuyo seno el individuo se sitúa en tanto disconforme, y de otra el objeto de su desacuerdo. En consecuencia, lo individual se arma de valor y dirige su fuerza denegadora contra todo aquello que él mismo no es o no ha legitimado expresamente. Las leyes éticas resultan cuestionadas, desacralizadas, destronadas, y rechazadas escrupulosamente como imperfectas. El individuo como aquel "paseante solitario" es para sí su propia ley, bien del placer, del corazón o de la virtud, pero en cualquier caso la "ley" de una interioridad, de una conciencia moral estricta a fuer de subjetiva, que siempre encuentra un motivo contra, o por el que luchar, porque la injusticia es tan vasta como el mundo, y que extrae su dolorosa disconformidad de fuente inagotable.

---

193. Phänom 260; Fenom 2i3.

Cuando esta interioridad se formula en palabras, el caballero del placer, del corazón o de la virtud, contempla perplejo una y otra vez que él mismo no hace otra cosa que enunciar su particularidad con la vana pretensión de hacerla pasar por la universalidad del todo y de todos, lo que a la postre resulta ser pura vanidad. Pero para que la autoconciencia racional realice su concepto es preciso que se extienda hasta la singularidad impugnadora y ahí se constituya en esencia. Tres son las etapas de ese proceso, la primera la de la conciencia de sí que goza de sí misma, la segunda el formularse como ley interior universal, y la tercera el sacrificio de sí misma para alcanzar la vida virtuosa.

> "El concepto de toda esta esfera, el que la coseidad es el ser-para-sí del espíritu mismo, deviene para la autoconciencia en el movimiento de toda la esfera. En tanto la autoconciencia encuentra el concepto es para sí realidad como individualidad que se pronuncia de modo inmediato, que ya no encuentra resistencia en una realidad-efectiva contrapuesta, y para la que sólo este pronunciarse mismo es objeto y finalidad"[194].

Las distintas figuras de la realización de la autoconciencia racional representan el camino a lo largo del cual el individuo moderno toma conciencia de la identidad del ser-para-sí y de la coseidad por medio de la vivencia de ver sacrificada su individualidad que se pronuncia sobre las leyes y costumbres de su pueblo, y las comprueba como sustancia objetiva que son.

En primer lugar tenemos la figura llamada: el placer y la necesidad". La autoconciencia de la razón tiene en sí misma su objeto; este es algo para ella pero no es algo realmente existente. Por su parte el ser se coloca frente a ella como realidad efectiva contrapuesta. Su primera faena consiste en

---

194. Phänom 261; Fenom 213-214.

llegar a ser conciencia de sí realizada en lo otro que también es autoconciencia. Sabe de su libertad como libertad de, y para convertir a lo otro en algo con sentido para sí misma, en el arranque del proceso de comprender que tras lo otro está ella misma como fundamento de la otredad. Esa certeza le lleva a la acción, y es el resorte para su realización categorial, de manera que en el seno de la unidad categorial, el lado activo es siempre la autoconciencia que está segura de ser la causación de lo otro. Más allá de la pura teoría, la conciencia de sí "tiene la certeza de que el descubrimiento del sí-mismo en lo otro que se llama felicidad...es posible e incluso necesaria"[195]. El intento de ser dichosa se tendrá que producir a partir de su deseo (Begierde), y asumiendo su necesidad del goce (Genuß) de sí misma. Ambos son modos de actuar negativos respecto a lo otro. En consecuencia, ella trata de cancelar la apariencia de independencia que la otredad presenta, pues está segura de ser la esencia y la mismidad de lo otro que tiene enfrente. Tanto el sujeto como el objeto del deseo y del goce son algo vivo que es ahí. Pero cuando la conciencia de sí se ve como deseante cae en la trampa del representar: la cosa del deseo y del goce es algo meramente representado, y no el sí-mismo. La representación separa lo que en verdad no es separable: el deseo y el goce de la cosa solapan el deseo y el gòce del sí-mismo que hay fundido con la coseidad. Las cosas se ofrecen como deseadas y para ser gozadas, y los sujetos particularizados en su deseo y en su goce. La autoconciencia está, cuando menos, perpleja,

> "pues ella no deviene objeto como <u>esta autoconciencia singular</u>, sino más bien como <u>unidad</u> de sí misma y de otra autoconciencia, y con ello como singular superado o como <u>universal</u>"[196].

---

195. Hyppolite, op. cit. 271; 253.

196. Phänom 263; Fenom 215.

El paralelismo de esta figura con el arranque del capítulo primero ---el esto y la suposición---, y con la dialéctica del deseo del capítulo cuarto de la Fenomenología está fuera de toda duda. La autoconciencia sólo encontrará cumplida satisfacción en la universalidad que le proporciona la unidad del sí-mismo y la cosa, y su recíproco devenir universales. Llámase aquí "necesidad" la resistencia a que el individuo se formule y alcance su universalidad como placer; es algo carente de realidad pero que devora al singular rebelde. Es esa necesidad de la que tanto nos quejamos, que consiste en la inaccesibilidad del verdadero objeto del deseo, y en la irreductibilidad de lo real a nuestro querer. En resumen, la necesidad no es sino la mismidad de la categoría puesta como externa a la conciencia del placer. "Esta categoría para sí sería, en efecto, el yo (puesto) como la diferencia, la relación y la unidad"[197]. Tanto la conciencia del deseo, como la del goce y el placer reducen la racionalidad a categoría abstracta[198], como también lo sería la necesidad que trata de abolir o sepultar el deseo y con él la individualidad. La resolución de la dialéctica del placer y la necesidad consiste en la profundización-acabamiento (zu Grunde gehen) de ambas posiciones. Quien más lo sufre es la total fragilidad (Sprödigkeit) que resulta pulverizada en el choque contra la dura y persistente realidad-efectiva:

> "el individuo experimente el doble sentido que subyace en lo que hace a saber, el haber tomado para sí su vida; es cierto que toma la vida, pero lo es más que alcanza (ergriff) la muerte"[199].

---

197. Hyppolite, op. cit. 274; 256.

198. Lacan ha pretendido mostrar un cierto paralelo entre el proyecto kantiano y el sadiano (Cfr. Lacan: "Kant con Sade": Escritos, 2, 337-362).

199. Phänom 265; Fenom 217. Un estudio pormenorizado del paralelismo entre la figura "placer y necesidad" y el Fausto goethiano, sirve a Gauvin para ejemplificar su método de lectura de la Fenomenología, a base de "deletrear" el texto, y compararlo

Parece que más allá del placer se nos dispensara el goce de sí mismo, un goce derivado de la propia consumación, y por tanto de la muerte del individuo. Es como si la desaparición del individuo fuese el postrero y definitivo triunfo de la totalidad ética y sus leyes. Pero de lo que hay que tomar nota, es del dualismo que se introduce cuando una instancia racional se refugia en un principio de naturaleza subjetiva (deseo, goce, placer, voluntad, conocer subjetivo, etc.); entonces lo que termina evaporada es la certeza de ese sujeto sobre ese principio, porque o el supuesto objeto externo es volátil, o se autoconsume el sujeto en una autoreferencia ---deseo, voluntad, placer, conocimiento, etc. de sí mismo---, y consecuentemente en la autoconsumación. En definitiva, Hegel nos indica que en el enfrentamiento con la sustancia ética o la vida social, el individuo siempre resulta perdedor, o su triunfo es efímero. Pero curiosamente también es efímero el triunfo de la necesidad, que se presenta en su lado abstracto y se hace valer como la potencia negativa e inconcebible de lo universal, potencia destructora que arrastra al sujeto del deseo y del placer. Pero la autoconciencia de la razón sabe, dado que se barrunta como unidad categorial, que incluso bajo el aspecto de necesidad abstracta o potencia denegadora que aplasta al singular, lo otro de sí no es más que la mismidad exteriorizada y objetivada, y en definitiva su propia esencia. Con este paso reflexivo penetramos en una nueva figura.

Con la "ley del corazón o el desvarío de la presunción", la autoconciencia se pone como lo necesario, sabe que en su interior tiene lo universal, y sabe que dentro de sí se halla la ley. Piensa que una ley cordial valdría para todos, y no es preciso buscala muy lejos, sino en nosotros mismos. A través de la ley del corazón el ser-para-sí de la autoconciencia se hace valer como universal y necesario. Al singular y su voluntad se le ofrece la universalidad y necesidad de una ley que encontrará

---

con estudios anteriores o coetáneos en los que se trate el mismo tema (Cfr. Gauvin: "Plaisir et nécessité"; Archives de Philosophie, XXVIII (1965), 483-509; XXIX (1966), 237-267).

dentro de sí, y que le servirá para contraponerla a las leyes externas. A la realización de esa ley del corazón se encamina la razón como a su finalidad peculiar. Si lo consigue habrá demostrado que en los asuntos mundanos podemos conducirnos de acuerdo a un principio subjetivo pero universalizable. El éxito o el fracaso dependen de identificar bien al enemigo, de conocer contra quién lucha la ley del corazón. ¿Qué se opone a las intenciones del que se guía por los dictados de su corazón?

> "Esto otro se determina como una realidad efectiva que es lo contrapuesto a lo por realizar y, con ello, es la contradicción de la ley de la singularidad. Es pues por un lado una ley desde la que deviene oprimida la individualidad singular, un violento orden del mundo que contradice la ley del corazón, y por otro, una humanidad que padece bajo ese orden y que no sigue la ley del corazón sino que está sometida a una necesidad extraña"[200].

Este violento orden mundano, que anteriormente tenía la forma de lo opaco resistente al deseo y al placer, se presenta ahora como la opresión inmisericorde sobre el individuo, que se sacrifica en aras de un interés más alto que afecta a la subsistencia del todo. El "individuo" ilustrado-roussoniano y la inexpresiva interioridad romántica vienen a ser las figuras históricas que personifican la protesta y la rebeldía contra un orden social injusto que imponen con dureza los regimenes absolutistas. Con la ley del corazón y la interioridad subjetivista se ha querido erigir un muro infranqueable contra la despótica tiranía que mantiene a la humanidad en la miseria y en la ignorancia. Hegel retoma de este modo la tradición ilustrada que "se ocupa más bien del nexo objetivo de desarrollo de una especie humana que se produce a sí misma, destinada tan sólo a la realización de su

---

200. Phänom 267; Fenom 218.

esencia: la humanidad"[201]. De cualquier modo, esa tradición cifra los intereses de la razón y de la libertad en la emancipación, por la inteligencia de las relaciones de dominio. El diálogo entablado con el planteamiento ilustrado y romántico, no quita para que H. señale su insuficiencia en lo referente a la posibilidad de que la ley del corazón acabe con la inhumana necesidad que aplasta a casi todos. La voz y el tribunal interior, la íntima convicción y soberanía, por más que se presenten, y señalen que lo esencial es producir "el bienestar de la humanidad", que también es su propio placer, se ven del todo impotente para acabar con la crueldad establecida y dominante. La realidad es más dura, firme e inconmovible que la ley del corazón.

> "La humanidad...no vive en la feliz unidad de la ley con el corazón, sino o bien en una escisión y padecimiento inhumanos, o cuando menos en la privación del goce de sí mismo, en la observancia (Befolgung) de la ley, y en la falta de conciencia de la peculiar excelencia [que hay] en la transgresión de la misma"[202].

Este orden impositivo es, dada su separación del corazón, una apariencia que tiene que perder su poder violento y su efectividad. Por su parte, la ley del corazón deja de ser tal si se realizase, si instaurara un orden que exista fuera de la interioridad. La ley del corazón es perfecta siempre que no se lleve a cabo, que no se convierta en efectividad por la acción del hombre. En la propia crítica del orden subsistente y de sus leyes, ella enajena su libertad y pierde la independencia. Se le ha venido exigiendo que se exteriorize en obras, pero éstas no

---

201. Habermas: "Dogmatismo, razón y decisión. Teoría y praxis en la civilización científica"; Teoría y praxis. Estudios de filosofía social, 288.

202. Phänom 268; Fenom 219.

son la pureza de su intención, sino que la contradicen. La expresión de la libertad de la autoconciencia racional, "que quiere convertir la ley del corazón en la ley estatal de la polis real-efectiva"[203], no hace compatible la ley interior con la acción práctica del individuo. Como hemos tenido ocasión de ver, la "exteriorización" que acontece en el trabajo y el lenguaje, ha configurado una obra a disposición de la deformación y alteración que los demás puedan introducir en ella. La "exteriorización" coloca al individuo y a su obra en un ámbito público en el que la particularidad desaparece por innecesaria, esa particularidad que como inocente soledad del espíritu preserva y protege la ley del corazón. Otra vez recaemos en la ridícula aspiración de tratar de separar el acto de la intención. Hegel nos recuerda muy oportunamente que todo obrar,

> "tiene el sentido de poner la esencia del individuo como realidad-efectiva libre, esto es, de reconocer la realidad-efectiva como su esencia"[204].

Pretender mantener al individuo refugiado en una instancia intima, cuando la obra está sometida a los avatares de su revalidación en un medio intersubjetivo es, cuando menos, una vana pretensión. Si alguien encuentra la obra ajena, nunca verá en ella realizada la ley de corazón alguno, sino que la aceptará y la someterá a su propia lectura e interpretación. Nadie puede producir nada al margen de ese orden de la validez intersubjetiva. El resultado de todo ello es que la obra conduce al convencimiento de que la propia esencia de la ley del corazón equivale al orden injusto que la malinterpreta. La realidad opresora y deformante se verifica como la esencia categorial de la autoconciencia. De este modo la ley del corazón llega a ser la loca presunción que se limita a pronunciar la denuncia como

---

203. Fink, op. cit. 326.

204. Phänom 269; Fenom 220.

si fuera un rito, contra los que cree que son los artífices y responsables de un orden mundano periclitado, sin reconocer que su discurso tal vez invierta ese orden, pero que el orden también invierte el discurso y lo hace inocuo.

> "Lo que parece ser el orden público es, por consiguiente, esta hostilidad universal en la que cada uno arranca por sí lo que puede, ejerce justicia en la singularidad de los otros, y afianza la suya, que desaparece por medio de los otros. Ese orden es el curso del mundo, la apariencia de una marcha permanente que sólo es una universalidad supuesta y cuyo contenido es más bien el juego inesencial del afianzamiento de las singularidades y de su disolución"[205].

Conmocionado por estas palabras Fink llega a decir: "Los pensamientos de Hegel adquieren un nivel de reflexión que no logra alcanzar ninguna teoría anterior de la revolución"[206]. El diagnóstico del llamado "curso del mundo" coincide con exactitud con el vigente orden burgués, con el orden que impone un sistema universal de codicia y de competencia de los hombres que luchan por sus intereses. Frente a ese orden recusable de hostilidad generalizada y de injusticia con apariencia de legalidad, al individuo que es consciente de que todo eso es obra suya no le queda otra salida que su propio sacrificio, como testimonio de la incompatibilidad de ese decrépito y deleznable orden con las personas y cosas que lo pueblan.

En último lugar, tenemos la figura de "la virtud y el curso del mundo". Para el caballero de la virtud es tan esencial la ley y lo justo, que llega a plantearse de entrada su propia inmolación, el desprendimiento de bienes y honores mundanos, con

---

[205]. Phänom 273; Fenom 223-224.

[206]. Fink, op. cit. 330.

el fin de enderezar ese orden trastocado, como si el curso del mundo pudiera ser mejorado por su intervención. Este curso representa un orden peculiar en el que, por así decirlo, los tontos tienen ventaja sobre los listos. La virtud representa la cancelación de la individualidad como principio que invierte la realidad invertida.

> "su finalidad es pues invertir de nuevo el invertido curso del mundo, y producir su verdadera esencia"[207].

La verdadera esencia del curso del mundo es la autoconciencia que actua contra él, que consigue una cierta reparación del oprimido y de la injusticia. Ese es el presupuesto del virtuoso, la unidad originaria de su finalidad y de la esencia del curso del mundo, y sin embargo entra en liza contra el curso del mundo, porque lo considera algo contrario al bien. La inicial lucha entre la virtud y el curso del mundo ofrece cierta ambigüedad y deviene cuestionable, porque la virtud ha querido sacrificarse por el bien universal y universalizable, y sin embargo entiende lo universal de modo puramente abstracto, como algo del pensamiento que subsiste en tanto esencia oculta, como reserva que no ha llegado a ser realidad objetiva y externa. En esta fuente encuentra la virtud, por así decirlo, su virtualidad, la de ser una reserva permanente de denuncia de la mala universalidad. En definitiva, la virtud es vencida por el curso del mundo, porque únicamente se propone, como fin de su lucha, una abstracta esencia irreal, casi fantasmática, y porque a la vista de la pesantez del curso del mundo, se limita al uso retórico de palabras diferentes para referirse a la misma realidad, o a usar un lenguaje diferente a, e incomprensible para el curso del mundo, al objeto de confundirlo. La virtud está derrotada desde el momento en que ha cifrado el objetivo de su acción y el objeto

---

[207]. Phänom 276; Fenom 226.

a revolucionar en una esencia inesencial. Por oposición a un discurso vacio sobre el más elevado bien de la humanidad, se argüye otra verborrea semejante, "palabras vacias que elevan el corazón y dejan la razón en blanco". En resumen, estamos ante una virtud que, a diferencia de la antigua, sale fuera de la sustancia social, o trata de hacerlo, y que sin embargo sólo representa de manera retórica algo ideal. El acabamiento de esta figura puede leerse en los siguientes resultados:

1º. La autoconciencia racional que pretendía realizarse debe rechazar su anhelo de representarse como un bien en sí, y despreocuparse acto seguido de su efectividad productiva e intersubjetiva.

2º. El curso del mundo se revela como el producto de un hacer histórico-social, que lo constituye, como la mezcla de egoísmo personal y de cooperación, en aquellos fines que exceden a lo individual.

3º. El sacrificio virtuoso del individuo aislado para corregir el orden social no logra su propósito, y es inadecuado a los fines que se propone.

4º. La individualidad misma equivale a su realización por cuanto transforma los fines subjetivos en lo que subsiste universalmente y en el valedero.

> "Por consiguiente, el obrar e impulsar de la individualidad es finalidad en sí misma; el uso de las fuerzas, el juego de sus externalizaciones es lo que les da vida, que de otro modo serian el en-sí muerto; el en-sí no es un universal no ejecutado, carente de existencia y abstracto, sino que él mismo es de modo inmediato la presencia actual y la realidad-efectiva del proceso de la individualidad"[208].

Con esta formulación moderada y carente de todo patetismo, Hegel

---

208. Phänom 282; Fenom 231.

expresa de modo magistral el universo entero de la dialéctica socio-política del mundo burgués, "un mundo de pensamientos sobre la alienación, la ilustración y la revolución"[209]. Sólo al hacerse mundo efectivo por medio de la práctica, el individuo se universaliza como presencia y realidad espiritual. Por su parte, el sistema de la burguesía, haciéndose valer como el idóneo para la individualidad, satisface el principio de que toda actividad debería enraizarse en el impulso individual. A partir de este momento, hemos logrado un equilibrio entre lo singular y lo universal, una compenetración de individuo y sociedad carente de distorsión, como un "supuesto ser del corazón, de la fantasía, de los discursos"[210]. Con otras palabras, constatamos la realización práctico-categorial de la razón con el hecho de que el individuo se sabe realizado como tal en lo social y en lo político, en virtud de su propio sacrificio e inmolación en forma de renuncia al placer, la ley del corazón y la virtud.

4. 4. 2. La realidad categorial de la razón.-

La oposición anterior entre el individuo y la realidad sustancial, que le aparece enfrentada, ha desaparecido. Ahora el individuo es idéntico a su realización universal, de tal manera que todo lo universal se individualiza y todo lo individual se universaliza. La compenetración dinámica de individuo y sociedad viene a ser la unidad de objetividad y subjetividad, de la razón observante y de la razón práctica. Esta síntesis alcanza su destino definitivo, la unidad del ser y la autoconciencia, en el ideal de la razón moderna de saber-se interna y de ser realidad objetiva. Toda forma de objetividad es originaria de un individuo actuante que es razón y autofinalidad. La equivalencia de ser y mismidad, que ya teníamos en el origen de la razón, reaparece nuevamente. "El sí-mismo operante es a la vez el ser y el sí-

---

209. Fink, op. cit. 340.

210. Phänom 283; Fenom 231.

mismo, es la categoría que se ha hecho consciente de sí misma"[211]. El obrar del individuo ha resultado ser su verdad y su realidad-efectiva, lo que representa una novedad respecto a las figuras anteriores. La presentación de la categoría como el movimiento que pone ahí en su exterioridad temporal y significativa, los momentos de lo categorial, y el pronunciamiento conceptual del individuo, hacen de éste un mundo, y del mundo un individuo. Uno y otro son la categoría consciente de sí existiendo aquí y ahora. La razón ya es esencia espiritual.

> "El obrar no altera nada ni va contra nada; es la pura forma de la traducción del no-llegar-a-ser-visto (Nichtgesehenwerden) al llegar-a-ser-visto (Gesehenwerden), y el contenido que sale a la luz del día y se ex-pone no es otra cosa que lo que ya es de suyo este obrar"[212].

La realidad categorial de la razón amplia y convierte en ilimitada la instancia que define por derecho propio la modernidad. Su marcha es el retorno desde lo externo, desde la legalidad externa a la propia razón, para después descubrirse realizando la esencia del mundo. Mientras la aparición de lo racional implica una diferencia cualitativa, aparecer en lo otro de sí mismo, por lo que en esencia lo otro estaba al margen de ella misma, mientras que otros modos de objetividad trataban de imponerle un método y un procedimiento, la razón aparece ahora y aquí sin supuestos y siendo para sí misma.

Y sin embargo la razón que ya es toda realidad tiene que seguir realizándose en el mundo. Como ha puesto de manifiesto Hyppolite, "el mundo que se ofrece ante nosotros como materia de nuestra operación no es en sí distinto de nosotros; es la revelación externa de lo que nosotros somos internamente; es

---

211. Hyppolite, op. cit. 286; trad. esp. 207.

212. Phänom 284-285; Fenom 232.

solamente un mundo objetivo para la individualidad que se encuentra a sí misma (en él)"[213].

Ante todo el individuo aparece como una naturaleza, determinado originariamente, como un principio simple e igual a sí mismo. Así la reproducción y mantenimiento (sustento, indumento y educación) del individuo son la meta y el objetivo del llamado "reino animal del espíritu". La animalidad, o su representación, tiene también su lugar en el espíritu; es aquello en lo que primero aparece y en lo que primero se realiza lo espiritual. Desde esta dimensión el espíritu produce individuos concretos como esencias naturales, y con necesidades que satisfacer. De ahí que pueda decirse que el individuo "animal" es la primera obra y contenido del espíritu, y éste aparece como un puro reino animal, con su agresividad y competencia en la lucha por lo inmediato y perentorio. Pero acto seguido, y desde la vertiente de la ejecución de la actividad de ese animal, el individuo se determina como un talento y un carácter concretos, que debemos descubrir y apreciar en la obra de cada cual. Lo que actua es una particular disposición del individuo que le es connatural. El análisis que del hacer productivo humano se contiene en este subsección de la Fenomenología, parte de que tanto el objeto como el sujeto del trabajo son naturalezas originarias determinadas[214]. A mi modo de ver lo que H. ha situado en el primer plano de su consideración es el carácter no visible, la índole subterránea y tenebrosa del reino de las leyes económicas, o del elemento inconsciente que determina la acción social del individuo. Por obra de nuestro autor recibe un tratamiento especulativo la influencia del juego de las fuerzas económicas sobre los sujetos. Marx vió en este hegeliano reino animal del

---

213. Hyppolite, op. cit. 293; trad. esp. 274.

214. Cfr. Stiehler : Hegel y los orígenes de la dialéctica, 187-188. En general, los momentos de la dialéctica de la acción son:

1. La reproducción de la vida material.
2. La afirmación de la individualidad como talento.
3. La construcción del todo social.

espíritu el frio mundo competitivo de la sociedad burguesa. "Es maravilloso como Darwin reconoce entre las bestias y las plantas a la sociedad inglesa;...a uno le recuerda al Hegel de la Fenomenología donde la sociedad burguesa figura como reino animal del espíritu, mientras en Darwin es el reino animal el que aparece como sociedad burguesa"[215]. No sólo por el mecanismo de los procesos productivos, sino también por el aprovechamiento exhaustivo de la práctica totalidad de las disposiciones humanas, el sistema social que regula la contribución personal al obrar colectivo, así como lo que se obtiene a cambio, puede ser llamado con toda razón el reino animal del espíritu. En el obrar manual ---especialmente en forma de manufactura industrial--- tiene lugar este desarrollo del espíritu como conciencia, y su particularización e individuación como asunto humano. Si lo que cada uno es equivale a lo que hace, estas determinaciones estarán sujetas a variación constante por razones obvias. Y sin embargo el sistema nos mide por el producto de nuestro hacer, y por él somos retribuidos al margen de nuestras necesidades particulares. En este contexto es donde surge "la cosa misma" como tercer y definitivo componente de la unidad categorial del sí mismo y la cosa. Sabemos que H. ha planteado hasta ahora la unidad categorial en dos experiencias judicativas: el yo es cosa (razón observante), y la cosa es yo (razón práctica). La tercera va a ser: la cosa (Ding) es cosa de todos (Sache). A la tercera forma del juicio infinito se llega mediante la obra que consuma la razón.

> "La obra es la realidad que la conciencia se da; es aquello en lo que el individuo es para la conciencia lo que es en sí, y así la conciencia

---

215. Marx: "Carta de Marx a Engels (18 de julio de 1862)"; El Capital vol. I, 667. Landucci ha tratado de distinguir el obrar humano de la razón, entendido como acepción de la <<poiesis>> aristotélica, frente a la acepción espiritual como <<praxis>>. (Cfr. "L' operare humano e la genesi dello Spirito"; en Revista critica de storia della Filosofia (1965) I, 22-23).

> para la que el individuo llega a ser en la obra, no es la conciencia particular sino la conciencia universal; ésta se ha emplazado con la obra en el elemento de la universalidad, en el espacio carente de determinabilidad del ser"[216].

Ya se denota una conciencia universal para la que la obra también es el universal que vale para todos, y no la realización de tal o cual trabajador. Para esa conciencia universal la cosa pertenece a todos.

> "La obra es, esto es, ella es para otras individualidades, y es para ellas una realidad-efectiva extraña, en lugar de la cual ellas deben poner la suya, para que se dé, por medio de su obrar, la conciencia de su [de ellas] unidad con la realidad efectiva; o su interés puesto, por medio de su naturaleza originaria, en aquella obra, es otro que el interés peculiar de esta obra, por lo que se convierte en algo otro. La obra es por consiguiente algo efímero (Vergängliches) que deviene extinguido por mediación del juego contrario de otras fuerzas e intereses, y presenta más bien la realidad de la individualidad como desapareciendo que como cumplida"[217].

Para que en definitiva se consume la individualidad racional es preciso, por una parte que se haga obra y que la obra se someta a un juego de fuerzas e intereses sociales, hasta el extremo de convertirse en elemento mediador de las relaciones humanas. La mercancía no tiene valor por sus cualidades físicas sino por su determinación metafísica, por cuanto en ella está depositada una

---

216. Phänom 290-291; Fenom 237.

217. Phänom 291-292; Fenom 238.

cantidad de trabajo humano, y una objetivación de fuerzas humanas esenciales. La mercancía se aprecia por cuanto en ella está contenido un coágulo de libertad y de energía humanas. Por otra parte y en lo que al individuo se refiere, este desaparece integrándose en el sistema universal de la productividad, en el que es un socio más, pero acaba siendo desposeido y desapropiado por los otros, y por fuerzas e intereses invisibles que actuan tras los hombres. Hegel nos sugiere que de algún modo ha nacido la oposición entre el hacer y el ser, y que la desigualdad que figuraba como principio del hacer práctico, entre un ser originario fijo y un hacer cambianter, la volvemos a encontrar como su resultado. Pero mientras allí la desigualdad constituía el impulso que lograba que el individuo arremetiera contra la naturaleza y la transformara, ahora la desigualdad entre la obra y su autor es el impulso para arremeter contra la sociedad, contra el sistema establecido, empeño en el que la individualidad desaparece definitivamente. La nueva realidad espiritual es la cosa misma como la unidad entre el obrar y el ser, entre el querer y el cumplir.

> "Esta unidad es la obra verdadera; ella es la cosa misma (die Sache selbst) que sencillamente se afirma y llega a experimentarse como lo subsistente, independiente de la cosa (Sache) que es la contingencia del hacer individual como tal, de las circunstancias, medios y de la realidad-efectiva[218].

La "cosa misma" se presentifica en la acción individual como acción y obra de todos. No es la identidad indiferenciada de los momentos, ni se encuentra alternativamente en un lugar o en otro. Es la compenetración recíproca de individuo y mundo efectivo, de lo visible y lo invisible que contiene el afanarse humano. La cosa misma es la unidad de nuestro querer cumplido. La coseidad

---

218. Phänom 294; Fenom 240.

en general, producto del trabajar y del decir, esto es, de la razón consciente de sí, ya no es mera cosa (Ding) sino asunto, tema y competencia de todos, de la comunidad de conciencias llevada a cabo.

> "La cosa misma expresa con ello la esencialidad espiritual, en la que todos estos momentos han sido superados como valiendo para sí, y por tanto valiendo sólo como universales, y en la que la certeza de sí misma es para la conciencia la esencia objetiva, [es decir] es tema (eine Sache); es el objeto nacido de la autoconciencia como suyo sin dejar de ser un objeto libre y peculiar. Ahora la cosa (Ding) de la certeza sensible y del percibir sólo tiene significado para la autoconciencia a través de la autoconciencia misma; en esto se basa la diferencia entre una cosa (Ding) y un asunto (Sache)"[219].

De modo recursivo nos encontramos con el planteamiento hegeliano sobre qué sea el elemento de la cientificidad que la razón alcanza a través de las tres modalidades del juicio infinito, y que constituye a un tiempo el eje de la cientificidad del saber filosófico, y de la noción de "exteriorización". Descubrimos que el asunto del pensar es la certeza "exteriorizada" de la conciencia de sí, cuando se la conceptúa siendo la esencia objetiva de toda realidad. Pero hay dos cuestiones a tener muy en cuenta. La primera es que el objeto del que se apropia la conciencia que elabora y da forma es su objeto, es decir ha nacido para ella con la objetividad peculiar que le confiere la "exteriorización" de la certeza. La segunda se refiere a que esa objetividad, que es producto del trabajo y el lenguaje, aún siendo generada desde la subjetividad, es por entero libre e independiente, porque el individuo no puede retenerla, porque es cosa de todos. La cosa

---

219. Phänom 294-295; Fenom 240-241.

misma es la cosa del pensar que es hacer, y del hacer que es pensar, o la cosa en la que la autoconciencia es ser y el ser autoconciencia. A través de la cosa misma llega a la conciencia de sí su verdadero concepto de sí: "ella ha llegado a la conciencia de su sustancia"[220]. La autoconciencia es la sustancia de las cosas, y es para sí de modo inmediato todo objeto. Vale como lo esencial aunque no sea en verdad real y efectiva sino con el hacer humano. Hegel refiere que la cosa misma es la sustancia, pero aún no es el sujeto, pero el gran esfuerzo especulativo ya se ha consumado. Cuando uno actua parece que lo hace la cosa misma, a pesar de que los otros tratan de desvirtuar la acción como mi acción. Ahora se produce la experiencia del mutuo engaño y el fraude por el que, de una parte, cada cual se ocupa de lo suyo y desconsidera lo ajeno, y de otra, cada uno dice de sí ocuparse con la cosa misma, y de los demás que se ocupan de intereses particulares. Sin embargo la astucia de la razón que deviene esencia espiritual, logra que todos se equivoquen y que supongan mal.

> "La conciencia no tiene que ver con la cosa (Sache)como esta su cosa singular, sino como cosa (Sache), como algo universal que es para todos"[221].

No hay en consecuencia nada que no sea competencia de todos y que por lo tanto, no tenga un significado universal puesto que todos intervienen en mi acción y yo intervengo en la de todos. Puesto que la obra está ahí, todo pre-textar (Vorgeben), todo aparentar y fingir, carecen de sentido. En vano puede pretenderse excluir la presencia de la conciencia universal y la participación de todos en la obra singular;

> "la realización es más bien una ex-posición (Ausstellung) de lo suyo (de la conciencia universal)

---

220. Phänom 294; Fenom 240.

221. Phänom 299; Fenom 244.

> en el elemento universal a partir de lo cual la conciencia se convierte en, y tiene que devenir asunto (Sache) de todos"[222].

Así se compendia la tarea del filosofar hegeliano: que la conciencia en su universalidad y necesidad llegue a ser y existir, mediante su realización práctico-mundana, en el interés común y en el objeto universal del saber, para que todos podamos reclamar de ella la inteligibilidad universal a la que tenemos derecho, y que disipe todo posible engaño. Con esta consideración queda definitivamente introducido un elemento de racionalidad en el juego de fuerzas que caracteriza el mundo de la productividad y el lucro. Más allá de la lucha de intereses y del engaño recíproco, lo esencial llega a ser el propio obrar, el uso de fuerzas y capacidades humanas, y el pronunciamiento expresivo de los hombres. De modo semejante a como lo mío vales para otros y lo de otros para mí, habrá que pensar que todos nos ocupamos de la cosa misma. Precisamente en esto ha visto Lukács la determinación sociopolítica del concepto de "exteriorización". "Esta exteriorización (Entäußerung) sucede por la entrega de la actividad humana a la cosa misma, por la encarnación y exteriorización del trabajo en la cosa, con lo cual esta no es un simple objeto (transformado por el trabajo) de la realidad objetiva externa, sino al mismo tiempo un punto nodal de intereses sociales, un punto de entrecruzamiento de esfuerzos individuales, un punto de reconversión de lo subjetivo en lo objetivo"[223]. En el contexto en el que estamos, la categoría objeto de nuestra preocupación, sin aparecer formalmente, ilumina el sentido científico de la experiencia global de la razón. Esta noción que pertenece al lenguaje del saber absoluto, está aquí determinada por la forma dialéctica de la mercancía, y por la forma genérica de la objetividad, en el horizonte del mecanismo económico de la

---

222. Phänom 299-300; Fenom 245.

223. Lukács: Der junge Hegel... 2, 744-745; trad. esp. 468.

sociedad burguesa.

> "La conciencia experimenta ambos lados como momentos igualmente esenciales y, en ello, lo que es la naturaleza de la cosa misma, a saber, que no es sólo cosa (Sache) contrapuesta al obrar en general o al obrar singular, ni obrar contrapuesto a permanecer, que sería el género liberado de esos momentos como sus especies, sino una esencia cuyo ser es el obrar del individuo singular y de todos los individuos, y cuyo obrar es inmediatamente para otros, o una cosa (Sache) que sólo es cosa como el obrar de todos y cada uno; la esencia que es la esencia de todas las esencias, la esencia espiritual"[224].

La cosa misma, suprema y definitiva expresión de la "exteriorización" hegeliana, es por un lado para sí misma; desde esta vertiente reune lo singular y lo universal, lo propio y lo ajeno. El término que mejor le cuadra es el de esencia, o ser en tiempo pasado. Ella es esencia porque es lo que ha llegado a ser el ser múltiplemente determinado, es la esencia del ser que cada uno de nosotros somos, y que cada una de nuestras obras es. La primera y más importante característica de esta esencia espiritual es ser obra y acción, de un yo y de un nosotros. El espíritu es el obrar de la intersubjetividad práctica y universal.

Para concluir con este tema, aludiré a la observación hegeliana según la cual la conciencia experimenta que ninguna particularización de la cosa misma es sujeto, y que todas se disuelven en la cosa misma; y por otro lado, que la cosa misma deja de ser predicable de otra cosa que no sea ella misma. Esto da que pensar, sobre todo en el carácter tautológico del contenido de la cosa misma. Pero lo más cierto es que ella es resultado del juicio infinito que unifica categorialmente el ser

---

224. Phänom 300; Fenom 245.

y el sí mismo, el ser y el pensar. Al dejar de ser una universalidad abstracta y ser una sustancia viva que se compenetra con la individualidad, la cosa misma es un sujeto-objeto intersubjetivo, una cosa universal en su doble faceta de ser y obrar, de todos y cada uno. La cosa misma es una realidad-efectiva sabida por la conciencia como su realidad-efectiva singular, y como la realidad efectiva de todos.

> "La pura cosa misma es lo que más arriba se determinaba como la categoría, el ser que es yo y el yo que es ser, pero como pensar que aún se diferencia de la autoconciencia real efectiva; pero aquí los momentos de la autoconciencia real efectiva, en la medida que los seguimos llamando su contenido, finalidad, su obrar y su realidad efectiva, así como los llamamos su forma, esto es, ser-para-si y ser para otros, están puestos como uno con la misma categoría simple, y de ese modo ésta es igualmente todo contenido"[225].

A la unidad categorial o el puro elemento del saber científico deben ser remitidas y relacionadas todas las determinaciones, tanto teóricas como prácticas, de la conciencia humana. Cuando la unidad de ser y pensar no exista sólo como pensar sino también como conciencia espacio-temporal, habremos penetrado en el terreno más propiamente espiritual. Pero, puesto que todo pensar es hacer, el paso siguiente consistirá en realizar ese pensamiento categorial, el pensamiento que anula las determinaciones que la razón tiene como instancia singular que se abre paso.

Tan sólo nos falta comprobar la verdad de la unidad de ser y de hacer, la verdad de la categoría como obra humana, obra que es en y para sí. Y como obra humana, con pretensiones de hacerse valer como la efectivamente existente realidad categorial

---

225. Phänom 301; Fenom 246.

de la razón, figuran las leyes. Tanto en el hecho mismo de la legislación, como en el examen de la ley positiva, un tipo o acepción determinada de la racionalidad pretende realizar la categoría. Hegel muestra con dos ejemplos de imperativos éticos ("Cada uno debe decir la verdad", y "Ama a tu prójimo como a ti mismo"), lo inconsecuente que es la razón que otorga leyes. Ambos imperativos sólo son preceptos (Gebote), y se mantienen en el terreno del deber ser (Sollen), pero carecen de efectividad de por sí, y ni siquiera alcanzan a ser leyes. Los preceptos e imperativos tendrían sentido remitidos a la sustancia ética, esto es, a su efectividad social, para que devengan leyes civiles y políticas. De lo contrario, quedan como una declaración de buenas intenciones.

Una reducción de la pretensión legisladora y un repliegue desde la misma, la representa el mero examen de la ley a fin de comprobar su universalidad y necesidad, como síntesis categorial de lo razonable y lo real, de pensar y ser. Situados en esta tesitura, podría cuestionarse si, cómo y por qué debe haber una ley de la propiedad, por ejemplo. Y por qué no la comunidad de bienes, que seguro le parece de perlas a los que nada tienen. Para Hegel, tanto la propiedad como la carencia de ella, son determinaciones formales de la cosa. Consecuentemente, tanto la propiedad privada, la comunidad de bienes, como la abolición de la propiedad deberán subordinarse al uso y al concreto devenir social e histórico de esas determinaciones. Por lo tanto, ni la ley que santifica la propiedad, ni dejar las cosas como libres, puede resultar satisfactorio como tal a la conciencia filosófica. La posesión deberá subordinarse al sistema social de necesidades, que lleva implícito la sustancia ética. Las leyes carecen de esencialidad y racionalidad propias, no son ni justas ni injustas, pero pueden llegar a ser una u otra cosa. Por muy perfecta que pueda ser la legalidad, nunca alcanzará a contener la realidad de la esencia espiritual.

"La esencia espiritual es...igualmente una ley

> eterna que no tiene su fundamento en la voluntad de este individuo, sino que es en y para sí la pura voluntad absoluta de todos que tiene la forma del ser inmediato. Esta voluntad tampoco es un precepto que sólo debe ser, sino que es y vale; es el yo universal de la categoría que es de modo inmediato realidad-efectiva, y el mundo sólo es esta realidad-efectiva"[225].

Con esta clara alusión al tema de la voluntad general, que H. asume de modo matizado desde la tradición ilustrada, se resume y compendia el desarrollo categorial de la razón hegeliana. A la postre su presencia tiene la forma de un querer universal que es ahí, de la concreción e inmediatez de la conciencia activa que habla y trabaja. Desde esta cima, el concebir se aclara como pensamiento categorial. La categoría se refiere a la síntesis de las determinaciones subjetivas y objetivas del conocer y de la práctica de los hombres. Lo categorial en la forma del querer y la voluntad, no se encierra en lo subjetivo ni en la particularidad, sino que es la elevación suprema de la existencia del espíritu y su máxima objetividad. El resultado de la "exteriorización" de la razón en la categoría se formula como el postrero juicio infinito de la razón que rezaría así: el espíritu es el hacer y la obra de todos y cada uno. O en la formula acostumbrada: un yo que es un nosotros, y un nosotros que es un yo.-

---

[225]. Phänom 310; Fenom 253.

CAPITULO QUINTO: EL SABER ABSOLUTO.-

"Vitam impendere vero"[1].

"...lo absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad; contraponer y ser-uno son en lo absoluto lo mismo".[2]

Si por algo se puede identificar la filosofía de Hegel es por la propuesta y la consiguiente exposición demostrativa del saber absoluto, el saber ilimitado e infinito de lo limitado y finito. Desde este punto de vista, no habría saber que no se remita de una u otra manera a lo absoluto convertido en fundamento sustentador de todo y cualquier otro modo de saber. La pretensión hegeliana, legitimada por el tiempo histórico en la que se formula, momento concebido por H. como la culminación y y consumación de la Historia de la Filosofía, colmaría toda la tradición del pensamiento occidental que ha aspirado a obtener tal privilegio: acceder por vía racional a semejante saber.

Puede parecer aterrador enfrentarse y confrontarse a la pretensión hegeliana de un saber incondicionado y total, condicionados como estamos por la suposición propia del mundo y la cultura contemporánea de que no hay verdad absoluta, ni teórica ni práctica. Desde el cuestionamiento del saber absoluto, a partir del socavamiento del sujeto por su finitud como condicionante esencial, la legítima defensa hegeliana de la necesidad del saber científico nos interpela a nosotros como obligación y tarea pendientes. El asunto tal y como se presenta en la Fenomenología del Espíritu, brinda la oportunidad de examinar las etapas en la construcción del absoluto hegeliano, de evaluar su fundamentación, y de cuestionar su posible vigencia y legitimidad.

A la vista de cuanto se ha considerado en la presente co-investigación, puede decirse que el saber conceptual se co-

---

[1]. Juvenal: Satirae, 4, 91.

[2]. Hegel. Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie. W, 2, 96: trad. esp. 73.

rresponde con la justificada pretensión de un decir y un hacer totales. El pensar que sabe lo que dice y hace, que es palabra y obra, que se atiene y sujeta al conocimiento locutivo y laboral del mundo, produce una forma de conciencia <u>verdadera,</u> que en esencia, sólo es un ser que es sabido desde lo que dice y hace, y que deviene consciente (Bewusst-werden) de lo que dice y hace. Hemos asistido desde el momento de su constitución crítica, y desde el inicio de su experiencia fenomenológica, al nacimiento de un tipo de conciencia que es <<lógos>>[3] y <<Handlung>>[4], y a la consolidación de su experiencia como el ver qué le sucede cuando es activa, y se apropia el mundo hablando y trabajando. Pues bien, el sujeto del lenguaje y el trabajo es el único que puede pretender legítimamente fundamentar el conocer absoluto, porque al dar cuenta de la alteridad esencial, se autofundamenta a sí mismo como lo absoluto. De acuerdo con esta primera aproximación, lo absoluto es lo que hace posible un tipo de conciencia a la vez científica y existente de modo inmediato, finita e infinita, una conciencia que existiendo ahí no es esclava de su puntualidad y atomización, sino que ve con una mirada que penetra en y conoce (Einsicht) lo inmediato y finito, como el producto final del saber en su cientificidad.

Pero en la medida que lo absoluto es <u>saber en devenir</u>. o saber procesual, no sólo hay que descartar su hipotética formulación proposicional ---lo absoluto es esto o aquello---,

---

[3]. "...la <u>Fenomenología del Espíritu</u>...presupone constantemente...la omnisustentante y omniabarcante acción del lenguaje. Está fundamentalmente referida a la idea de la total objetivación del sí mismo y encuentra su culminación en el saber absoluto" (Gadamer: "La idea de la lógica de Hegel"; <u>La dialéctica de Hegel</u>, 102).

[4]. "La dimensión, pues, original y estructural del hombre es el actuar, hasta el punto de que sólo en la praxis llega a ser el hombre <u>real</u>. Así, el hombre no es en parte praxis (por ejemplo, como trabajo) y en parte pura (abstracta) teoría, sino que toda expresión del hombre es y tiene una finalidad práctica, que no tienen porqué quedar reducida al modo del trabajo" (Navarro Cordón: "Sentido de la <<Fenomenología del Espíritu>> como crítica"; <u>En torno a Hegel</u>, 310).

sino que es preciso definirlo en su especial motilidad. Su movimiento atraviesa tres estaciones de tránsito: en la primera es ‹‹en-sí›› como sujeto-objeto dinámico y potencial, en la segunda es ‹‹para-sí›› como la forma cuya energía produce efectos, y en la tercera es ‹‹en-y-para-sí›› en tanto sujeto y objeto se autoconciben como unidad en la diferencia. Por otro lado, el carácter de lo absoluto de no ser, en ningún sentido, previo a la experiencia y al dinamismo de la conciencia tal y como aparece, a la que viene a servir de fundamento veritativo, hace de toda referencia a él una mera anticipación propedeútica. Para H. no es admisible pre-su-poner que,

> "lo absoluto no esté ni quiera estar en y para sí ya cabe nosotros (bei uns)".[5]

Sin embargo, lo anterior no hay que tomarlo como si el "nosotros" pasara como una medida (Maßstab) prefijada e inmutable que, aplicada, reconvierta el saber en absoluto, sino en el sentido de que el proceso en el que se articula lo absoluto, y el camino que recorremos quiénes pretendemos acceder a él, no es ni puede ser ajeno a lo absoluto mismo. Esta voluntad de absoluto no debe interpretarse como si el saber absoluto o lo absoluto mismo "ya estén presentes en la conciencia, hasta el punto de que es tal presencia la que incoa y realiza el proceso que es la conciencia, su formación (Bildung) y su historia"[6]. Lo absoluto inmora en nosotros, viajeros de esa ruta del espíritu, en la medida en que somos conscientes de lo que sucede cuando nos aprestamos a conocer y cuando efectivmente lo hacemos. Esta diferencia y pugna permanente entre lo que aparece (Erscheinung), y lo que esto llega a ser en plenitud, es el núcleo de la experiencia que realiza el "nosotros" filosófic , que a su vez consiste en el movimiento de alteración y ensimismamiento, de ir fuera y

---

5. Phänom 64; Fenom 52.

6. Navarro Cordón, loc. cit. 287.

recogerse dentro, que lleva a cabo el saber mismo. La peculiaridad del movimiento que tematizamos estriba en que el saber, incluso cuando es ciencia, irrumpe siempre "junto a algo otro" (neben anderem)[7], que, aunque es lo no verdadero, se relaciona esencialmente con lo verdadero. Sólo mediante un viraje hacia lo no verdadero puede lo absoluto ser verdadero, y lo verdadero absoluto[8]. Unicamente lo no consumado ni culminado, lo inconcluso, es lo no verdadero; así sería la conciencia natural que consiste e insiste en permanecer separada de su objeto. El saber que se manifiesta como tal se identifica con el movimiento que progresa más allá del conocer natural, al ir sobre, hacia y dentro de sí mismo. Donde el saber no precisa ir más allá y se autoencuentra, es ciencia; ahí el objeto es concepto y el concepto objeto. Saber en H. no es ninguna suerte de recibir o de aceptar lo que se produce o viene de fuera sino, antes al contrario, un echarse fuera, un salir de sí mismo, un permanente estar arrancado del sitio, y de lo convencional y aceptado. ¿Quién impone a la conciencia natural la violencia de renunciar a su cómoda posesión, y el ver deteriorada su satisfacción limitada?, ¿ de dónde extrae el afán por llegar a ser "saber verdadero" o "lo que ella es en sí misma"[9]. Es lo que llamamos la asistencia continua de una otredad, de una alteridad esencial, de un permanente devenir alterada que hace que la conciencia no reconoce nada como bueno en su especie. En resumen, para el objeto su concepto es lo otro de sí, y para el concepto el objeto

---

7. Phänom 66; Fenom 53.

8. "La ciencia sólo puede irrumpir (auftreten) en tanto da cumplimiento (vollbringt) a la exposición del saber como aparece. En y con esto puede y debe darse precisamente lo que es el aparecer dentro del que la ciencia irrumpe en verdad como ella misma" (Heidegger: "Hegels Begriff der Erfahrung", en Holzwege 136). "Sólo la exposición del saber tal como aparece es el camino de la conciencia natural hacia la ciencia" (Ibídem 138). El aparecer del saber tal y como aparece es la verdad del saber. La exposición del saber tal y como aparece en su aparecer es ella misma la ciencia" (Ibídem 139).

9. Phänom 67; Fenom 54.

es su exterioridad. Dialéctico es aquel movimiento por el que la conciencia hace brotar un nuevo objeto y un nuevo saber diferentes de los anteriores por razón de su relación estructural con el objeto y el saber. Lo que antes era el viraje hacia lo no verdadero, podemos concebirlo, de modo más preciso, como la "conversión de la conciencia" (Umkehrung des Bewußtseins)[10]. Esta conversión que nosotros vemos y concebimos, y que sucede a sus espaldas, designa la emergencia (Entstehung) del nuevo objeto.[11]

El destino de la exposición del saber como aparece, a través de la serie de figuras de la conciencia, es poder alcanzar por parte de ésta una existencia verdadera.

> "En tanto la conciencia se impulsa hacia su existencia verdadera, alcanza un punto en el que de-pone (ablegt) su apariencia de estar cubierta (behaftet) con algo extraño que sólo es para ella como algo otro, o donde lo que aparece (Erscheinung) llega a ser igual a la esencia, y en el que su exposición coincide con este preciso lugar (Punkte) de la propia ciencia del espíritu; y, por último, en tanto la conciencia misma capta esta su esencia, la conciencia designará (bezeichnen) la naturaleza del saber absoluto mismo".[12]

Como se evidencia en este texto, la noción de absoluto reune en su seno elementos cuya conjunción representa la originalidad del planteamiento hegeliano. Por un lado, tenemos al saber absoluto como la verdadera existencia de la conciencia. En este sentido,

---

10. Phänom 74; Fenom 59.

11. El nuevo objeto se identifica con el devenir de lo en-sí (das Ansich), literalmente el nuevo objeto es "ser de lo en-sí para el ser sabido (für-das-Bewusst-sein des Ansich)"; (Phänom 74; Fenom 59). De acuerdo con Foucault traduzco "Entstehung" por "emergencia" (Cfr. Foucault: Microfísica del poder 15 y ss).

12. Phänom 75; Fenom 60.

la conciencia, que se ha venido mediando con lo otro de sí, e incluso con lo extraño que la ha despojado de su libertad, retorna a su interior desde la apariencia de lo exterior y lo extraño, devuelve la cosa a su interioridad y la convierte en realidad esencial. Con ello el volverse desde lo otro se iguala a su esencialización. Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, la exposición científica que presenta la conciencia que deviene verdadera, se llama <<ciencia del espíritu>>, es decir saber del verdadero sujeto, o la verdad de la conciencia y la conciencia de la verdad. Para completar el movimiento se precisa obtener el retorno desde la altura de la ciencia del espíritu a la puntualidad y concreción de la conciencia en la que se ha producido un salto significativo; ésta debe llegar a ser signo expresivo del propio absoluto.

Pero detengámonos en lo que ha sido la experiencia del espíritu para recapitular su decisivo papel en la construcción del sentido del saber especulativo hegeliano, no vaya a parecer que la afirmación de que el saber en su absolutez ya se ha hecho presente en la razón legisladora dé lugar a equívocos. Si bien es cierto que la conciencia llega a su verdad cuando, al final de la razón, el "juicio infinito" experimenta la in-finitud del sí-mismo que es cosa y de la cosa que es sí-mismo, no es menos cierto que la conciencia necesita remontar su individualismo, y penetrar en la experiencia de la intersubjetividad plena. Es cierto que la razón nos entrega un saber incondicionado a lo largo de sus distintas experiencias, pero también lo es que ella deja a un lado el hacer del nosotros que ha producido la historia humana. Aunque, desde el punto de vista conceptual, la razón ha resultado la unidad categorial por la que el sí-mismo es un ser y el ser-para-sí es el ser-en-sí, este pensamiento es lo esencialmente carente de espíritu. Hay todo un universo social del que la razón no puede dar cuenta. La carencia de espíritu irá gradualmente desapareciendo con el progresivo perfeccionamiento cultural y formativo de la autoconciencia racional. Como en otras

ocasiones toda carencia consiste en un pensar inconsecuente que no sabe lo que dice o que no dice lo que sabe. La razón llegará a ser espíritu asumiendo el esfuerzo histórico y social por dar forma lingüística y laboral al mundo. Dicho de otro modo, el ser tiene aún validez como cosa (Ding), lo que quiere decir que la cosa significa sólo para aquella primera certeza sensible, y que el yo como tal en su singularidad, ni siquiera siendo consciente de ser toda realidad efectiva, no puede ser enunciado sin devenir universal. Los significados supuestos del yo y la cosa, incluso en su unidad categorial, están hasta tal punto perdidos, que para reconstruirlos se requiere volver a poner el espíritu como sí-mismo o como certeza sensible.[13]

¿En qué se cifra la aportación de la experiencia del espíritu a la consecución del saber absoluto? ¿Qué papel desempeña la dialéctica "Entäußerung"/"Erinnerung" en la economía del espíritu? Veamos pues de qué manera se configura el espíritu hegeliano como la unidad sintética de "exteriorización" e "interiorización", sin la que no se termina de comprender el por qué la Fenomenología no se detiene al concluir el capítulo V: La razón. Hemos visto hace poco como la razón ha conciliado la conciencia con la autoconciencia en la unidad del saber infinito. Y sin embargo el espíritu re-itera el movimiento fenomenológico anterior comenzando por su conciencia ---capítulo VI: El espíritu---, pasando por su autoconciencia ---capítulo VII: La religión---, para concluir con su razón ---capítulo VIII: El saber absoluto---.[14] Recordemos en este punto que la razón ha llegado a ser espíritu porque ha llevado la certeza de ser toda realidad a verdad, lo que significa que ella se sabe como su

---

13. Cfr. Apéndices (Beilagen) a Hegel: G W, Band 9. Phänomenologie des Geistes, 440.

14. "El saber absoluto desempeña, a la vista de estos dos momentos [espíritu y religión], el papel que juega la razón para con las dos primeras secciones de la obra: manifiesta la unidad de los puntos de vista unilaterales que cada uno de ellos desarrolla por sí mismo" (Labarrière: Structures et mouvement dialectique... 180).

mundo, y sabe el mundo como sí misma[15]. Si la razón nos ha proporcionado el concepto de lo absoluto, el espíritu realiza y actualiza tal concepto como mundo de validez intersubjetiva. El espíritu se refiere, frente el saber concreto y limitado por la exterioridad de la conciencia, a un saber de lo interno que se hace externo en un medio de validez intersubjetiva, un saber que no recoge ni encuentra la objetividad de, ni en un lugar exterior a sí, un saber que es un decir y un hacer de lo propio, y que se proyecta en el universo de la la comunidad de sujetos. Lo otro ha salido del mismo espíritu y es el resultado de una actividad que le es esencial[16]. Aquí ya no se trata de la escisión y la disyunción permanente entre el esto y la suposición, entre la cosa y la ilusión, entre lo que aparece y la permanencia de la ley, entre una y otra conciencias que luchan por ser reconocidas, ni siquiera entre el observar y lo observado, los propósitos y su ejecución, o entre lo individual y lo ético-social enfrentados.

En el ámbito del espíritu lo interno es externo y lo externo interno, todo es el resultado de la síntesis de su "exteriorización" en un mundo que vale para todos, y de su "interiorización" por la que cada uno sólo lleva dentro de sí lo que rige universalmente. La Fenomenología del Espíritu es la ciencia de la conciencia en el sentido de que únicamente como espíritu la conciencia accede a la verdad, y es saber puro. Para obtener esta pureza especulativa se necesita que el saber de la otredad ---conciencia, conciencia de sí y razón---, devenga saber de la mismidad, o saber del propio saber ---espíritu---. Pero lo decisivo a este respecto es que el autosaber del espíritu no

---

15. "La razón es el espíritu en tanto ella alcanza su propia verdad o, lo que es lo mismo, el espíritu es la razón cumplida según la verdad de su ser racional" (Ibídem 109).

16. "... el espíritu no es primero y luego se exterioriza, sino que es en verdad en cuanto que se exterioriza... El espíritu es capaz de exteriorizarse, sin que las normas concretas de tal exteriorización estén preformadas, tanto unívoca como análogamente" (Alvarez Gómez: Experiencia y sistema, 67).

designa la observación externa de costumbres, leyes o cultura de los pueblos históricos, sino el modo como tal saber se engendra desde la práctica histórica de esos pueblos. Se trata de una practicidad tan radical como la que hemos verificado en los cinco primeros capítulos de la obra. La conciencia que tiene razón se interiorizó sin renunciar ni por un momento a la permanente "exteriorización" de la subjetividad. Ahora, el espíritu re-une la "exteriorización" de la certeza subjetiva y la "interiorización" de la verdad en el sujeto. El espíritu se pone fuera de sí, y existe como la unidad con su propia "Entäußerung" en el sentido del ir-al-interior del saber como verdad absoluta. El saber absoluto se define como la "verdad más interior" (innersten Wahrheit)[17] de la conciencia que es espíritu. Lo decisivo para nuestro propósito es destacar como la verdad interior se gana a partir de la "exteriorización" de la certeza de la conciencia, y se expresa al final por otra "exteriorización": la ciencia termina desapropiándose con libertad de sí, y desprendiéndose en la forma de un ser inmediato o, lo que es lo mismo, en la forma de conciencia sensible. La cientificidad de esta consiste en que procede de la inversión de la conciencia en actitud natural.

¿Cuales son las vicisitudes en el tiempo de esa "interiorización de su exteriorización"[18] que viene a ser el espíritu? El espíritu va a recorrer un camino idéntico al de la conciencia; transita desde su inmediatez ---su ser-en-sí o el espíritu verdadero---, pasando por su alienación (Entfremdung) ---la disyunción del para-sí/para-otro---, hasta la certeza de sí mismo ---el espíritu en-y-para-sí---. Con posterioridad se formula como autoconciencia en el representar de la religión. A su conclusión,

---

17. Hegel, WL, I, 55; CL, 66.

18. La expresión <<die Erinnerung ihrer Entäusserung>> que aparece en WL, II, 72; CL, 398, referida a la identidad originaria de la materia y la forma, me parece muy adecuada en este contexto, para aplicarla a la unidad sintética de "exteriorización" e "interiorización" en la que se resuelve el espíritu hegeliano.

la cancelación de esa inadecuada figura representativa abre paso a la experiencia propiamente conceptual y filosófica del espíritu, y a su resultado: lo absoluto y la ciencia.

Por lo que se refiere al espíritu verdadero, la eticidad, resulta sorprendente que en su tratamiento en la Fenomenología no aparezcan los términos que son objeto de nuestro estudio, lo que de ninguna manera es casual. En otro lugar[19] he tratado de mostrar que la <<verdad>> de la experiencia ética del espíritu, frente a su <<alienación>> cultural, y a la <<autocerteza de sí moral>>, no radica sino en la identificación del singular con la sustancia real-efectiva, en que la libertad se ha hecho mundo y naturaleza de la autoconciencia singular. Cada individuo, representando una legalidad peculiar, realiza su libertad al defender, hasta la muerte si es preciso, el derecho a que el principio rector de su conciencia no resulte conculcado y aplastado por la legislación ajena, ya sea político-normativa, ya sea perteneciente al mundo subterráneo. Para Hegel, la experiencia de la Antigüedad clásica se diferencia de la experiencia de la Modernidad, en que frente a la exterioridad de la obra del espíritu, y la extrañeza y alienación cultural del individuo, propias de lo moderno, lo antiguo significa que nada hay en el espíritu que no se corresponda con la naturaleza de la autoconciencia, aún a sabiendas de que pueden darse varias legalidades contrapuestas (ley humana y ley divina)[20]. En lo "ético" la sustancia social no disocia al individuo entre lo que

---

19. "Reflexiones sobre la interpretación hegeliana de la Antígona sofoclea", Anales del Colegio Universitario de Almería, Letras, Año 1979, 7-15.

20. No es otro el sentido de la "interiorización hacia el sujeto íntimo" que García Rua ha estudiado en el mundo clásico: "Por eso en Grecia la interiorización no ha de entenderse como una marcha por el terreno propiamente subjetivo del yo, sino más bien como un <<internamiento>> en el ámbito <<noético>>, a la busca de conceptos sustanciales, o en el ámbito cósmico del logos a la busca de relaciones armónicas, si bien por este último camino el mero <<internamiento>> va pareciéndose cada vez más a una interiorización hacia el sujeto íntimo" (García Rua, op. cit. 33).

quiere y lo que lleva a cabo, entre lo que dice o hace, y la finalidad última de su práctica. Cada uno vive de modo espontáneo ---en el caso de Creonte como voluntad particularizada de usar el poder en provecho propio[21], y en el de Antígona como voluntad que encarna los designios ancestrales, los vínculos gentilicios y del linaje, que igualan el origen y el destino de todos[22]---; todos los ciudadadanos de la <<pólis>> están abocados a la interiorización-recuerdo (Erinnerung) del espíritu que vive en las leyes. En la medida en que la libertad está en juego, en el sentido de estar en trance de realización, la conclusión que se impone reza así: para H. no hay libertad sin el "recuerdo" del vínculo natural, pero tampoco sin el "desprendimiento" de la certeza derivada de esa relación puramente natural. Esto lleva aparejado el que sea preciso sacrificar los lazos familiares, y renunciar al parentesco en general, en aras de la libertad espiritual. Pero por otro lado lo <<ético>>, como voluntad natural singular ---Antígona---, supera a la voluntad singular política ---Creonte---, a costa de pagar un alto precio, la muerte del singular. En resumen no hay libertad sin naturaleza, ni naturaleza sin libertad.

Por contra, el mundo del espíritu alienado (entfremdete) en la cultura (Bildung) ofrece la peculiaridad y complejidad de que tanto la individualidad como su mundo resultan extraños a sí mismos[23]. Esto que puede llamarse la función de autodesconoci-

---

21. "Creonte: ¿Para quién, sino para mí mismo debo gobernar esta tierra?
Hemón: No hay ciudad que sea de un sólo hombre.
Creonte: No se estima que la ciudad es de quien tiene el poder.
Hemón: Sólo podrías mandar bien a una ciudad desierta. (Sófocles: Antígona, vv. 736-739; trad. esp. 61).

22. "Antígona: ...a pesar de todo, Hades quiere igualdad ante la ley" (Sófocles: Antígona, v. 519; trad. esp. 51).

23. Cómo olvidar en este contexto el lúcido diagnóstico nietzscheano: "Necesariamente permanecemos extraños a nosotros, tenemos que trastocarnos, para nosotros reza por toda la eternidad la frase: <<cada uno es para sí mismo el más alejado>>, para nosotros no somos <<los que conocemos>>" (Nietzsche: Zur

miento de la Modernidad, comienza allí donde la cultura se convierte en algo externo y extraño, en lo negativo de la conciencia de sí[24]. La cultura refiere el modo como se esencializa el espíritu; su...

> "...ser-ahí es la <u>obra</u> de la autoconciencia, pero igualmente una realidad-efectiva presente de modo inmediato, y extraña (fremde) a la autoconciencia..., en la que ésta no se reconoce..."[25]

De esta manera la cultura es producto de la "exteriorización" de la autoconciencia, que ocasiona la existencia del espíritu y la del individuo que llega a ser esencia cultural; pero sobre todo, la cultura es la <u>renuncia a la esencia de la autoconciencia</u>, es decir, renuncia a la libertad en aras del propio progreso cultural y de las metas civilizatorias. Desde esta perspectiva la sustancia del espíritu es su "exteriorización" y viceversa.

> "Por un lado la autoconciencia real-efectiva pasa por su exteriorización (Entäusserung) al mundo real-efectivo, y éste retorna a aquella..., por otro lado se ha cancelado esta realidad-efectiva así como la persona y la objetividad; estas son puramente

---

<u>Genealogie der Moral</u>, Samtliche Werke, Kritische Studienausgabe, 5, 247-248: trad. esp. 18).

[24]. "...lo que trata la <u>Fenomenología</u> es de mostrar que lo que a primera vista parece <<ajeno>> (<<fremd>>), esto es, rompiendo toda continuidad, es de hecho <<externo>> (<<äusser>>), esto es, que puede ser considerado como la expresión y el cuerpo visible de la interioridad. Es decir, que toda salida de sí es suceptible de recibir una doble forma: la de un encuentro con un mundo <<ajeno>>, en el que la conciencia se pierde irreversiblemente, y la de la expresión de sí en la buena <<exterioridad>>, asegurando la compresión de lo interior. El primer movimiento corresponde a la <<Entfremdung>>, el segundo a la <<Entäußerung>>" (Labarrière: <u>Introduction à une lecture</u>, 202; trad. esp. 180).

[25]. Phänom 347; Fenom 287.

universales. Esta su alienación (Ent-fremdung) es la pura conciencia o la esencia".[26]

Tan importante como la experiencia cultural de la unidad categorial de la autoconciencia y de la esencia, es el fenómeno de la alienación. Este mundo moderno no es unitario sino algo duplicado, separado y escindido en su seno, y contrapuesto a sí mismo. A diferencia del universo ético que significa su propia presencia-actual (Gegenwart), aquí todo es re-presentación, atomización y extrañamiento. Como individuo, mi conciencia y mi efectividad las recibo de fuera, desde la cultura alienante, con nada me termino de identificar, y nada me confiere suficiente legitimidad. Lo que llego a interiorizar como lo extraño que me priva de mi libertad, es mi propia obra resuelta en mi contra. Este carácter esencialmente in-habitable del espíritu, y su intrínseca carencia de fundamento apropiador, hacen que el espíritu sólo capte su concepto como retorno a su sí-mismo universal desde la "exteriorización" y alienación de la cultura, hacia la interioridad de la llamada "conciencia moral" (Gewissen).

¿Qué ha resultado "exteriorizado" en la cultura? La autoconciencia lo hace de sí, de su personalidad reconocida por el mundo del derecho y, en general, de todo aquello en lo que había depositado su certeza. Pero resulta que la personalidad no es un modo "natural" de ser, sino sólo la pretendida y supuesta individualidad que se trata de poner en la particularidad de lo innato y el carácter. Esa individualidad, a la que habitualmente presuponemos dotes y talento, disposiciones y habilidades, capacidad e inteligencia, no logra validez ni permanencia sin el proceso de salir fuera de sí, de ponerse en lo exterior para ser realidad universal. A esto viene a añadirse el que la efectividad que la cultura proporciona se convierte en la verdadera naturaleza originaria y sustancia de los individuos, pero en el sentido

---

26. Phänom 348; Fenom 287.

de que la cultura exige la alienación en forma de renuncia a la libertad como carácter originario, la imposibilidad de recuperarla, y la consiguiente pérdida de lo mas íntimo y verdadero del espíritu. Y dado que no puede haber vida del espíritu sin libertad, esta antinomia entre la cultura y la libertad requiere dar un paso más hacia adelante, y hacer de la alienación sin retorno una buena exteriorización en la que el yo es suceptible de ser honrado según su verdad.

> "Pues el poder del individuo consiste precisamente en ponerse en consonancia con la sustancia, esto es, el individuo exterioriza para sí su sí mismo (es sich seines Selbst entäussert), y en ponerse así como la sustancia objetiva que es (seiende) . Su cultura y su peculiar realidad-efectiva es por consiguiente la realización de la sustancia misma."[27]

Vuelve a comprobarse el carácter sintético del espíritu que antes se apuntaba, por el que éste efectúa la unidad categorial lograda por la razón. Ello se articula como el doble proceso de desapropiación del individuo que pone ---toda "exteriorización" es una forma de poner (setzen)---, y se pone como la sustancia objetiva que es; pero por otro lado la cultura también tiene que ver con la asimilación y la educación progresiva de la individualidad inculta, con la "interiorización" de lo universal y lo válido intersubjetivamente, en otras palabras, con el devenir del individuo como esencia espiritual. Lo que sucede, por ejemplo, con el "funcionario" del estado moderno, e incluso con el "noble", que se sacrifican en aras de fortalecer el poder de lo universal, es que no "exteriorizan" su puro sí-mismo sino solamente su ser-ahí en forma de trabajo en beneficio colectivo, o de lenguaje halagador de la soberanía ajena, pero sin

---

[27]. Phänom 352-353; Fenom 291.

renunciar al sí-mismo, con lo que resultan enajenados en su hacer, y el poder estatal como su obra les resulta extraño y opresor. Todo ello desemboca, para seguir con el muy expresivo ejemplo hegeliano, en la permanente rebeldía de lo que podíamos llamar la conciencia plebeya contra el poder del estado burgués.

De entre la diversa y rica experiencia de la alienación cultural que expone el capítulo VI de la Fenomenología, quisiera llamar la atención sobre lo que, a mi parecer, es el acontecimiento vertebrador y decisivo de esa alienación: me refiero al hecho de la indisolubilidad del fenómeno de la alienación con el de la práctica lingüística, que a su vez está referido a la capacidad especulativa del lenguaje en general. A este asunto ya me he referido por extenso en el capítulo segundo de la presente investigación ---Los radicales de la subjetividad práctica: el lenguaje---. Ahora se trata de completar las anteriores consideraciones. Es evidente que la experiencia de la alienación acontece en el seno del lenguaje. A diferencia de cualquier otra "externalización" (Äusserung), en la que el yo "está hundido (versenkt) en una realidad-efectiva", que él no ha constituido, puesto ni creado, pero que le pre-existe, y en la que el saber carente de necesidad trata de hacerse valer y significar como la expresión "científica" de su interioridad, en una forzada operación de compatibilizar lo incompatible, o a diferencia de aquella externalización concreta en la que el yo está hundido "en una figura de la que puede retirarse"[28], como es el caso de los sistemas de la figura de la razón observante[29], la experiencia lingüística es de otra índole. El yo puede reflejarse dentro de sí tanto desde su operatividad laboral como desde su expresión fisiognómica, pero en la expresión de sus rasgos o de su práctica

---

28. Phänom 362; Fenom 300. No estoy de acuerdo con W. Roces, que traduce "aus welcher es sich zurückziehen kann", por "de la que puede retrotraerse", porque H. dice que el yo no tiene porqué identificarse con, ni reconocerse en, lo que ciertos saberes de la figura externa dicen haber encontrado como la expresión de su interioridad.

29. Cfr. supra, capítulo 4. 2. La razón observante.

se da siempre una incompletud; en ellos el yo no halla su justa medida, les son inconmensurables.

> "Pero el lenguaje lo contiene en su pureza, sólo el lenguaje pronuncia al yo, al yo mismo. Este su ser-ahí es como ser-ahí una objetividad que lleva en ella su verdadera naturaleza. El yo es este yo ---pero asimismo es [un yo] universal, su aparecer (Erscheinen) es, asimismo, de modo inmediato, la exteriorización (Entäusserung) y el desaparecer (Verswinden) de este yo, y por ello su permanecer en su universalidad."[30]

Repárese que al afirmar que el lenguaje contiene al yo en su pureza se deniega y rechaza la acepción del lenguaje como simple medio de expresión; por el contrario, tomado como el "experimentum crucis" del espíritu se convierte en sustancia social, en el medio ambiente del yo espiritual. Por otro lado, el lenguaje proclama al yo, en el sentido de decirle al yo lo que el yo es, a saber, un yo categorizador y universal. Su pronunciarse es el procedimiento para hacer público que sólo tiene permanencia desapareciendo, que el lenguaje sabe al yo como lo que se transforma en otro sí-mismo, "que ha sido percibido y es universal". Todo lo anterior queda perfectamente confirmado con el ejemplo del halago. En puridad se trata de una "exteriorización" de la conciencia noble, de un procedimiento que realiza la unidad del espíritu, la unidad categorial del yo y el espíritu, por medio de la renuncia al carácter particularista y puntual del hablante. La conciencia noble pone fuera de sí su yo, la certeza de sí, en forma de elogio. Vistas así las cosas el espíritu hegeliano es el fruto de la confluencia de una pluralidad de sujetos que "exteriorizan" su certeza interna, la seguridad de ser fuente y origen de toda validez universal. Ni que decir tiene

---

30. Phänom 362-363; Fenom 300.

que el supremo acto de reconciliación del individuo y lo universal, de retrocaptación de lo previamente "exteriorizado", es un co-acto de lenguaje y comunicación. En resumen, lo que viene a ser la cultura y su reino real puede formularse como lo interno de una conciencia que cree tener en ello su más preciado tesoro, pero un interior que es nada más y nada menos que palabra proferida. Unicamente en la "interioridad" del creyente se produce en el tiempo, según el modo de ver hegeliano, la presencia conceptual del espíritu, su culminación, y su autopresencia actual.

Por fin, el espíritu atraviesa la experiencia de la moralidad, a cuyo término la figura del alma bella unifica toda la experiencia anterior, y nos proporciona el concepto de lo absoluto mismo. Como en el caso del tránsito de la autoconciencia a la razón, que ya hemos examinado en detalle, vuelve a ser la "conciencia infeliz", "la figura del movimiento insustancial (substanzlosen) de la conciencia misma"[31], la depositaria del cambio que se va a operar en su seno. El alcance de la figura de la conciencia infeliz, de la que se ha dicho que siendo el punto de vista hegeliano para interpretar la existencia humana, sólo traspone y traduce la mala conciencia del cristiano[32], viene a señalar primordialmente el estadio inmediato anterior a la conciencia propiamente científica. La consideración temática de la conciencia infeliz cristiana, es la de una conciencia a la que le falta algo decisivo. De ella se llega a decir que,

> "...tampoco tiene ser-ahí pues lo objetivo no llega a ser algo negativo del sí-mismo real-efectivo; así como el sí-mismo ro llega a ser realidad-

---

31. Phänom 377; Fenom 312.

32. Cfr. Deleuze: Nietzsche y la filosofía 31-32. La consideración de este autor se inserta en el contexto de tomar la dialéctica moderna, y con ella la hegeliana, como la ideología propiamente cristiana frente a la visión trágica del mundo de Nietzsche, tesis que puede ser atribuida sin repugnancia a muchos intérpretes de H. como Gauvin, Labarriére, etc.

> efectiva. Le falta [tanto al sí-mismo como a la conciencia infeliz] la fuerza de la exteriorización (Entäuße-rung), la fuerza de hacerse cosa y soportar el ser. Vive (es lebt) con (in) la angustia de profanar (beblecken) la excelencia (Herrlichkeit) de su interior con la acción práctica (Handlung) y el ser-ahí; y para preservar la pureza de su corazón rehuye el contacto con la realidad-efectiva e insiste (beharrt) en la obstinada impotencia [que significa] renunciar a su sí-mismo en el punto crítico de su postrera abstracción, y darse sustancialidad o transformar su pensar en ser y confiarse a la diferencia absoluta. El objeto hueco que ella produce [para] sí, lo llena ahora con la conciencia de la vaciedad; su hacer es el ansia (Sehnen) que sólo se pierde en el devenir (Werden) de sí mismo [para sí mismo] objeto in-esencial (wesenlosen), y al recaer en (zu) sí más allá y por encima de esta pérdida, sólo se encuentra como perdida; ---en esta pureza transparente de sus momentos la infeliz, así llamada, alma bella se consume lenta-mente dentro de (in) sí, y se desvanece como una bruma carente de figura, que se disuelve en el aire."[33]

Hasta tal punto la conciencia infeliz, aquí en la figura del <<alma bella>>, no representa lo absoluto, que hasta puede decirse que es su antítesis. La reducción que aquí se produce es brutal. El espíritu se ha rebajado a <<conciencia moral>> (Gewissen) que es pura certeza interior inefectiva. Eso implica que la conciencia moral reduce el mundo al saber de él, y este saber a la certeza de una voluntad subjetiva. Con razón se ha

---

[33]. Phänom 462-463; Fenom 384.

hablado de "acosmismo radical"[34], pues esta forma de conciencia carece de mismidad en tanto no produce nada, y de existencia inmediata en tanto se ha retirado o ha renunciado, como si eso fuera un mérito, de la práctica productiva.[35] La fuerza de la que carece la conciencia infeliz no es sino la fuerza propia de lo absoluto, y por lo tanto, de "exteriorizarse" en el sentido de convertir toda autocerteza interior en cosa, y soportar el ser cosa (categoría). Confiarse a la diferencia absoluta quiere decir que, o la certeza se convierte en cosa, en sustancia, o no es nada. A lo sumo esa certeza sería la inconsistente bruma autojustificadora que trata inútilmente de velar y encubrir su propia vaciedad. Para no detener el proceso total del concepto se impone la reconversión de la certeza moral en verdad que existe ahí, o la trasgresión del oráculo íntimo de santidad, para perder la inocencia que no sirve para nada.

Puesto que la experiencia moral del espíritu, y su infeliz alma bella no "exterioriza" su saber en lo otro, no alcanza la existencia, y no se autoconcibe en lo otro como la diferencia absoluta, se necesita la inversión de la figura en la forma de una acción que consiste en la confesión del mal, y en el perdón reconciliador. Con ello se consigue que la indispensable "Entäußerung" del espíritu no presente el aspecto de una "Entfremdung", que el ser en el que por necesidad deviene no sea al mismo tiempo el altar en el que queda inmolada su libertad, y que su re-conversión en realidad-efectiva origine una doble inmediatez, o una inmediatez con doble significado: por un lado, como lo inmediato que no puede ser suprimido, por otro, como

---

[34]. Labarrière: Introduction à une lecture... 179; trad. esp. 167.

[35]. A este retiro interior hace alusión el Werther: "...he meditado muchas veces sobre el afán de los hombres por dispersarse, por hacer nuevos descubrimientos, por vagar, y luego volver a la tendencia interior, entregarse de buena gana a la limitación, y seguir adelante por el carril de la costumbre, sin mirar ni a la derecha ni a la izquierda" (Goethe: Los sufrimientos del joven Werther 27).

inmediatez que dice relación a la mediación. En una palabra, se trata de reconciliar lo inmediato con lo mediato, y para ello lo único que se precisa es que el espíritu reconozca lo real-efectivo como idéntico a su saber, para que en adelante ninguna "exteriorización" pueda llegar a ser "enajenación". Semejante reconciliación muestra la forma de un decir como autoconfesión, y tiene que igualar las dos acepciones de la conciencia moral, la del individuo que actúa creyendo obrar bien moralmente, y la del individuo que se limita a enjuiciar a su semejante sin atreverse a actuar y desaprobando lo hecho por el otro. La palabra buscada precisa unificar las características del lenguaje declarativo y de la acción práctica, y cancelar, por un lado la unilateralidad de la obra individual, y por otro la vaciedad del juicio que todo lo condena desde la interioridad no mancillada por la acción. Ni la acción por deber, ni el juicio condenatorio de los intereses mezquinos que pervierten la buena voluntad, valen ya para nosotros; ambos son abstracciones de la conciencia real. Para alcanzar el nivel de lo absoluto, de la conciencia real, se precisa un doble proceso; de un lado la realización efectiva del sí-mismo y su acción formadora, de otro un decir que reconcilia, que confiesa y conjura el mal, porque en lo absoluto no tiene cabida el mal como el no ser. Ambas circunstancias rodean ese dintel de la cientificidad que significa la experiencia moral, que se resolverá en la "exteriorización" por la que el sí-mismo que actua y se confiesa del mal, deviene auto-intuición de sí mismo en lo otro; el que actua se intuye en el que se confiesa y viceversa. En esencia la "exteriorización" es un acto de habla. La palabra conciliadora en la que surge el acuerdo, modelo vertebrador de la dialéctica "Entäußerung/Erinnerung", pone un ser-ahí desde el sí-mismo, en virtud del cual el puro saber de sí es una esencia espiritual, que se intuye en su contrario, ---en su carácter de mera intuición está su limitación y el elemento a superar---. Pero de hecho es el puro saber de sí como la esencia universal de la alteridad, el que representa un modo incondicionado de devenir interno lo externo,

de esencializar lo otro y de hacerlo interno al saber, y de "exteriorizar" el saber haciéndolo externo a sí mismo. Se trata, en fin, de un reconocer mutuo y bilateral que eleva al espíritu a su condición más eminente. Este su saber es absoluto porque nombra el autosaberse en lo otro ---el mal confesado---, y el estar dentro-de-sí (Insichsein) del propio mal, cuya efectividad es ahora su discurso, su texto. La conciencia absoluta así lograda recoge y reune las dos determinaciones fundamentales que toda conciencia moral separa, que la conciencia infeliz y en general la mala subjetividad, mantienen alejadas, la del hacer y el decir, la del actuar y el enjuiciar, la que universaliza y la que particulariza, la intimista incontaminada y la afanada en el cambio, en una palabra, la determinaciones trascendente e inmanente de la conciencia humana.

> "Ambas determinabilidades son pues los puros conceptos que saben, cuya determinabilidad es ella misma de modo inmediato saber o cuya relación esencial (Verhältnis) y oposición es el yo. De ~~este~~ modo ambas son la una para la otra estos elementos sencillamente contrapuestos; esto es lo interno perfecto (das vollkommen Innre) que, de este modo, frente a sí mismo, ha penetrado en el ser-ahí; los conceptos constituyen el saber puro que es puesto como conciencia mediante esta oposición. Pero aún no es autoconciencia. Esta realización-efectiva la obtiene en el movimiento de esta oposición. Pues esta oposición es ella misma más bien la in-discreta continuidad e igualdad del yo=yo; y cada uno para sí se cancela a sí mismo, precisamente mediante la contradicción de su universalidad pura que se opone de igual modo a su igualdad con lo otro, del que se separa. A través de esta exteriorización (Entäußerung) este saber desdoblado en su ser-ahí retorna a la unidad del sí-mismo; es el yo real-

> efectivo, el universal auto-saber-se en su contrario absoluto, en el saber que-es-dentro-de-sí, el yo que a causa de la pureza de su ser-dentro-de-sí separado, es él mismo lo universal perfecto. El sí reconciliador, en el que ambos yo desisten de su ser-ahí contrapuesto, es el ser-ahí del yo extendido hasta la dualidad, ser-ahí que en ella permanece igual a sí, y que tiene la certeza de sí mismo en su perfecta exteriorización (Entäußerung) y en su perfecto contrario; esto es el dios que aparece (erscheinenden) en medio de ellos, que se saben como el puro saber."[36]

Puede concluirse que el acceso a la conciencia científica tiene lugar mediante la superación y cancelación de la mala subjetividad espiritual, que está presente en la conciencia moral, pero a través de un movimiento que sucede en la conciencia duplicada, en dos lugares, por así decirlo. Ambos son saber de sí en lo otro, son desarrollos que van desde el yo que pone fuera de sí su certeza, y que la recupera desde la alteridad esencial. En este momento encuentra su lugar idóneo la definición conceptual de lo interno.

Para H. lo interno como concepto alude siempre al principio y causa de la actividad, y nunca al reflejo de algo externo, o al retrotraerse desde esto. Lo interno es la actividad, casi en sentido leibniziano, de la conciencia o del espíritu, pero siempre de lo que es sujeto. Lo novedoso de H. es la sobredeterminación de esa actividad como expresividad, como dinamicidad y potencialidad que necesitan de un ser-ahí para llegar a existir adecuadamente. Si el trabajo y el lenguaje son los modelos de esa expresividad, es porque en ellos lo interno deviene un ser-ahí, palabra y obra, donde el sí-mismo está puesto como tal, pero también un ser-ahí en el que la conciencia y el

---

[36]. Phänom 472; Fenom 392.

espíritu arriban a sí mismos. De ello se deduce que no hay lo interno sin lo externo, o al menos que no sería legible e interpretable. Desde este punto de vista la ciencia es el doble proceso de posición de la objetividad (Entäußerung), y de penetración del ser-ahí exteriorizado en el sí-mismo, y de esto en el ser-ahí (Erinnerung). Alcanzamos la conciencia del puro saber, o el saber puro como conciencia, mediante esta oposición de lo interno y lo externo, del yo y lo otro, en la que lo uno se supera en lo otro y se sintetiza con él. En el texto precedente la conclusión se cifra, en formula fichteana, como la autoigualdad yo=yo, pero en H. el sentido de la formula es otro. Se trata de un saber des-mesurado, que rebosa y rebasa todo intento de finitización, una in-finitud causada por la autocancelación para sí de cada yo en el otro, y en la cancelación de toda igualdad quieta.[37] De ahí que la "exteriorización" hegeliana difiera de la fichteana; a diferencia de ésta, la hegeliana implica que el hecho de ir fuera equivale a ir dentro. Una equivalencia que no es igualdad ni identidad, y que permite definir el conocimiento conceptual como el propio ir al interior del saber, como la interiorización de la cosa en el yo, o como recuerdo. Por lo tanto no se trata de un yo que se pasea por lo otro sin salir de sí, porque ha establecido que la identidad del yo con lo otro se basa en la autoigualdad del yo, de un yo que solo alcanza a ver en la alteridad su propia huella, sino de un yo que resulta alterado porque él mismo deviene otro de sí, que llega a ser universal, lo que antes no era, y que no hace mas que saberse en su radical alteridad. Se trata de un yo práctico que niega y transforma lo otro, pero que a la vez se de-niega y muda a sí mismo. Sólo lo que es capaz de ir dentro de sí cuando sale

---

37. Me permito sugerir a este respecto que la lógica hegeliana postula, frente al esquema de la igualdad (A=A), y de la identidad (A=B), una suerte de esquema pre-cantoriano de la equivalencia (A B) para concebir mejor la infinitud. Según este esquema la salida de A hacia B es el retorno de A a sí mismo, la relación de A con B es su autoreferencia puesta como externa. Lo mismo puede decirse de B.

de sí puede saber lo otro y, lo que es más decisivo, saberse en lo otro. El sujeto-objeto del saber hegeliano es el perfecto (voll-kommen) elemento universal consistente en ser para sí en su radical contraposición.

Y con todo, lo más asombroso que de lo absoluto puede decirse es que no puede dejar de ser conciencia espacio-temporalmente determinada, que ni siquiera ahora que es conciencia absoluta de lo absoluto, deja de ser una conciencia que habla y trabaja, y que se ve empujada y co-accionada hacia sí-misma, y hacia la equivalencia en la diferencia. La idea hegeliana se depura hasta el extremo concreto de proponer un vocablo discreto, el <<sí>> de la reconciliación como ejemplo de lo absoluto, un <<si>> que acoge al yo y al tú[38], que integra a lo dicho y lo hecho como no culpables. Un <<si>> que da paso a la comunidad espiritual, a un espíritu que sabe a Dios como el puro autosaberse de sí mismo en su "exteriorización" como carne humana, en el Dios que apareciendo en el seno del espíritu lo eleva hasta su infinitud.

La experiencia de la <u>religión</u> ofrece un recorrido por la "exteriorización" del saber que el espíritu tiene de sí mismo, en el elemento de la representación. En ella lo absoluto gana su primera, y por lo tanto deficitaria, expresión sensible. En los capítulos dedicados a la conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, la religión adviene como <u>conciencia de la esencia absoluta</u>; ahora la autoconciencia del espíritu presenta la esencia absoluta en y para sí misma. No está de más destacar la extrema insuficiencia del elemento representativo, consustancial a toda forma de experiencia religiosa según Hegel, para contener y expresar la naturaleza categorial de la ciencia. Por otro lado,

---

38. "Esto no puede entenderse como simple reconocimiento entre dos <<yo>> sino como constitución de una totalidad en la que se mantiene la identidad de lo distinto gracias al poder de un nuevo yo capaz de subsistir en su completa <<Entäußerung>>" (Artola: "El tránsito de la religión manifiesta al saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu"; <u>En torno a Hegel</u>, 50).

tampoco es superfluo reiterar la intrínseca practicidad de esta autoconciencia religiosa del espíritu, de manera que la creencia o la fe siempre se hilvanan con el resto de la actividad humana, especialmente con el arte. Así las cosas, la religión tiene en H. una significación pregnante: la ‹‹esencia divina›› se concibe como el llegar a ser y la "exteriorización" de la ‹‹esencia humana››. De este modo la religión se resuelve como una "Entäußerung" del espíritu sin "Entfremdung", en la que éste no llega a estar cabe si mismo en lo otro absoluto, por la imposibilidad de la representación y la conciencia religiosas de dar razón de la unidad categorial entre el ser y el sí-mismo. La continuidad de lo religioso respecto a lo moral se entiende por el avance de aquello sobre esto, como el de la conciencia sobre la autoconciencia del espíritu, de manera que no hay diferencia alguna entre el contenido del saber en la religión y en la ciencia. Pero, como viene a decir Hegel, la religión se manifiesta como una parte de la existencia, de los afanes y preocupaciones individuales, como la otra cara de la vida en su real efectividad mundana, como el mundo al revés porque la re-velación de lo absoluto lo vela con el ropaje de la representación. A la conciencia religiosa se le impone la necesidad de convertir en visible lo absoluto, que de suyo rehusa toda figuración e imaginería sensible.

> "Pero si bien el espíritu alcanza en la religión revelada su <u>figura</u> verdadera, precisamente la <u>figura</u> misma y la <u>representación</u> son todavía el lado no sobrepasado desde el que el espíritu debe transformarse (übergehen) en el <u>concepto</u>, para disolver totalmente en éste la forma de la objetividad, en el concepto que precisamente encierra dentro de sí a este su contrario. El espíritu ha captado entonces el concepto de sí mismo, de modo como nosotros lo hemos captado precisamente ahora, y su figura o el elemento de su ser-ahí, en tanto ella es concepto,

es el espíritu mismo."[39]

En definitiva, el espíritu, que para existir en verdad requiere el elemento de la existencia inmediata, no por ello se ve limitado al elemento representativo o figurativo. Sólo lo conceptual expresa la perfecta posibilidad del espíritu de ser y saberse la esencia de lo real-efectivo. En la religión, el yo que ha "exteriorizado" su certeza tiene dentro de sí como objeto universal la certeza de sí mismo; en ese objeto todo pensamiento y todo ser se compenetran. Pero las relaciones del yo con el objeto prosiguen las pautas consabidas del modo habitual de representar la realidad externa. Se desarrolla como conciencia inmediata y como certeza sensible, pero teniendo como objeto la propia autoconciencia del espíritu. La riqueza y esplendor de la esencia absoluta, que es inmanente a la conciencia creyente, se correlaciona puntualmente con la pobreza y miseria mundanas del hombre religioso. La autoconciencia religiosa del espíritu iniciará su andadura y llegará a contemplarse en la forma del ser, pero no del ser del capítulo primero, pobre en determinaciones conceptuales y rico en variada coloración sensorial, sino de un ser plenificado por el espíritu del pueblo que lo adora, y que lo magnifica en la misma medida en que él mismo se rebaja.

En la <u>religión natural</u> vemos determinarse la esencia espiritual como esencia luminosa, como la plenitud concentrada del despuntar (Aufgangs) matinal que ha dejado atrás las tinieblas, una esencia que se "exterioriza" en un elemento que no le opone resistencia. Desde este punto de vista todo lo natural que adquiere una significación religiosa, o a lo que adviene un sentido religioso, es el producto de una "Entäußerung" de la autoconciencia espiritual <<representada>> como esencia que ilumina y otorga sentido (Lichtwesen). En la <u>religión del arte</u> la mano del artista es guiada por la autoconciencia espiritual, para que la obra de aquél sea signo del hacer del espíritu en un

---

[39]. Phänom 480; Fenom 401.

doble aspecto, uno en el sentido del desprendimiento de la particularidad del artista, y dos como espiritualización de la materia plástica de suyo inexpresiva. El artista, y por su mediación el espíritu, "exteriorizan" su certeza particular y su inmediatez insignificante, de modo semejante a como en el culto o el ceremonial las almas purifican lo externo con abluciones, lo visten con blancos ropajes, o anulan su particularidad al tomarse como víctima, peregrino, guerrero, etc.; todo ello para honrar y plenificar a los inmortales[40]. De igual modo, en la corporalidad adiestrada del bello luchador (Fechter) la autoconciencia espiritual ya no necesita soportar y asumir las resonancias naturales y las convencicnes aceptadas, y halla en el cuerpo adiestrado el medio para su "exteriorización", de manera que la autocerteza de una ciudad y su sustancia se glorifiquen y honren en la particularidad no natural del atleta. También la religión del arte encuentra en el lenguaje el medio idóneo para manifestarse. En este caso, se trata de un lenguaje prístino, que ha proporcionado a aquél pueblo la primera conciencia con el que nace el espíritu en Occidente. La epopeya no es sólo la forma de exteriorizar la conciencia originaria del espíritu en la Grecia clásica, sino también representa la primera interiorización del espíritu. Lo característico del ‹‹épos›› es ser función de la interioridad espiritual, y estar confiado al recuerdo[41]. Por

---

40. No es superfluo anotar de pasada la valoración hegeliana del culto como protofenómeno del trabajo y de su beneficio en su vertiente secular. "Pero no es sólo el honor del dios lo que llega a producirse, y la bendición de su inclinación no fluye en la representación sólo hacia el trabajador, sino que el trabajo tiene también el significado inverso respecto al primero de la exteriorización (Entäußerung) y del honor extraño. Las moradas y los atrios (Hallen) del dios son para el uso de los hombres." (Phänom 501; Fenom 417).

41. "El ser-ahí de esta representación, el lenguaje, es la (el) primera (o) lengua/lenguaje (die erste Sprache), el epos como tal, que abarca el contenido universal, al menos como totalidad del mundo aunque no como universalidad del pensamiento. El aedo es el singular y lo real-efectivo, a partir del cual, como sujeto de este mundo, lo produce y sostiene. Su pathos no es la fuerza natural ensordecedora, sino la mnemosyne, la

último, en la así llamada religión revelada, la experiencia de la "exteriorización" del espíritu cobra una relevancia primordial. Cottier ha mostrado la importancia de la noción de "Entäußerung" como guía de la <<cristología>> en la que se resuelve la religión <<revelada>> hegeliana[42]. Si la figura de Cristo vertebra y articula este momento, es porque en ella se universaliza la humanidad como ser-ahí del espíritu, y también porque con el Cristo cada uno interioriza esa universal humanidad concreta[43]. Pero el dios encarnado es ante todo y sobre todo la única "exteriorización" verdadera de la esencia absoluta[44], ya que a esta "exteriorización" corresponde como su contrapartida necesaria la "exteriorización" de la autoconciencia espiritual. Hegel llama a esta perfecta correspondencia de una y otra "la

---

rememoración (Besinnung) y la interioridad llegada a ser, el recuerdo (Erinnerung) de la esencia antes inmediata" (Phänom 507; Fenom 422). Según Gadamer, la estética de H. "convierte el arte entero en objeto de <<rememoración>> e <<interiorización>>" (Gadamer: Verdad y método, 667).

42. Cottier retoma la tesis de Negri que muestra el origen paulino y agustiniano de la noción hegeliana de "Entäußerung", que llega a H. a través de la traducción por la Vulgata del término "ekenosen" (San Pablo: Epístola a los Filipenses, 2, 6, 7), por "exinanivit", y de la traducción de esta expresión por Lutero, "hat sich selbs geeussert" (Cfr. E. de Negri: "L'elaborazione hegeliana di temi agostiniani" Revue Internationale de Philosophie, fasc.1, nº19, 62-78). Además Cottier, sin hacer una referencia demasiado explícita a los textos hegelianos, que por otra parte deja sin comentar, sostiene que para H. el dios cristiano es <<Entäußerung>>, "acto de vaciarse él mismo de sí mismo, de devenir otro" (Cfr. L'atheisme du jeune Marx, 29).

43. H. Küng, entre otros, ha puesto especial énfasis en este modelo encarnatorio de la exteriorización de la sustancia, que representa la religión cristiana: "Precisamente por tratarse de la encarnación de dios, se pone de manifiesto que la esencia divina y la humana no están separadas, y también que el mal existente no es extraño a la naturaleza divina" (Küng: La encarnación de Dios, 298).

44. "...la que le permitirá probarse como universalidad concreta permaneciendo ella misma en lo otro de sí misma, ---en la singularidad auténticamente universal" (Labarrière: La <<Phénoménologie de l'Esprit>> de Hegel, 243; trad. esp. 217).

exteriorización de la sustancia", dado que el sentido moderno de la sustancia es ser conciencia de sí, y el de ésta ser sustancial. Lo que quiere decir que el contenido del saber de la religión revelada es idéntico al del saber absoluto ---la "exteriorización" de la sustancia---, y que lo único que se precisa es asumir la forma del concepto. En este pasaje llama poderosamente la atención la precisa correspondencia entre la religiosidad <<cristiana>> como acontecimiento espiritual y la experiencia de la <<conciencia infeliz>>[45]. Ésta ha resultado consciente de la pérdida de sí y de la necesaria "exteriorización" de su saber de sí, de su carencia de sustantividad, de su insustancial mismidad, y de la falta de fuerza para hacerse cosa y para soportar el ser. A la conciencia desdichada viene a completarla ahora, en la experiencia religiosa, la "exteriorización de la sustancia", anticipada en la "conciencia cómica", que viene a establecer una "interioridad espiritual" cuya aparición revoluciona completamente el mundo[46]. Aquí bien vale detenerse un instante para ampliar y completar el sentido de la "Erinnerung" hegeliana en relación con la decisiva experiencia de la conciencia infeliz. Hemos visto que para ésta carece de valor su personalidad, no confía ni en leyes divinas ni en oráculos, la obra de las Musas no vivifican ya su espíritu. A la conciencia infeliz su pasado no le sirve de nada; ni a ella ni a nosotros nos devuelve el aliento vital, la vida que en un momento produjo, lo que se nos trasmite como restos arqueológicos. Pero al dar un paso más, con la "exteriorización" de la certeza en lo sido del espíritu, sí ganamos "el recuerdo velado

---

45. "La religión para Hegel no supera jamás las fronteras de la conciencia desgraciada, aunque sí es cierto que en la religión manifiesta se logra suprimir la exterioridad, el <<Jenseits>>, en cuanto que la esencia inmutable desciende a la historia y su trascendencia es temporal" (Artola: "El tránsito de la religión manifiesta..."; loc. cit. 77).

46. Cfr. Hegel, LFH, 556-558.

de esa realidad-efectiva"[47]. El espíritu consciente de sí no recupera lo que ha sido porque lo repita o lo vuelva a vivir[48], sino que recuerda-interioriza lo que el propio espíritu ha puesto de sí mismo en las obras que pertenecen a un tiempo que de esa manera no ha pasado del todo.

> "Al igual que la doncella que ofrecía los frutos es más que la naturaleza desplegada y propagada en ellos, así el espíritu del destino que ofrece esas obras artísticas es más que la vida ética y que la realidad-efectiva de aquel pueblo, pues el espíritu es la interiorización-que-recuerda (Erinnerung) el espíritu aún enajenado (veräußerten) en las obras, es el espíritu del destino trágico que reune (versammelt) todos aquellos dioses individuales y los atributos de la sus- tancia en un único panteón, en el del espíritu autoconsciente de sí como espíritu".[49]

¿Qué nos está diciendo aquí H.? Que el origen del espíritu como espíritu consciente de sí no es un resto arqueológico sino que su origen es conceptual e histórico, o el tiempo concebido. Las condiciones temporales de su surgimiento constituyen su propio concepto actual, y la totalidad de su decurso sido su recuerdo-interiorización. Las producciones artísticas, por ejemplo, suponen el modo de "exteriorizarse" la sustancia absoluta, y el elemento en el que el espíritu gana la conciencia de sí mediante su configuración y representación sensible. Cuando se llega a una autoconcepción del espíritu en la que no se precisa la representación artística, no obstante la nueva simplicidad del concepto se formula n. como representación sino como la fuerza de ir al

---

47. Phänom 524; Fenom 436.

48. Cfr. Gadamer: Verdad y método, 222.

49. Phänom 524; Fenom 436.

interior y recordar la verdadera naturaleza y sentido del arte: dotar de existencia sensible al espíritu, y ofrecer a éste el elemento en el que poder recordarse. Y con todo no puede caer en el olvido el componente de traspaso a lo ajeno que acontece en la expresión plástica de lo espiritual.

Desde el punto de vista del contenido, la religión revelada o absoluta coincide en plenitud con el saber que ha probado y comprobado la totalidad de las condiciones de su validez y efectividad. A este respecto, otra vez los momentos lógicos del silogismo, del enlace de dos proposiciones diferenciadas, nos recuerdan que la ciencia debe ser contemplada, al menos, desde dos puntos de vista, desde el de la sustancia y desde el del sujeto, puntos a los que unifica el concepto puro.

> "Éste tiene en sí los dos lados que antes han sido representados como las dos proposiciones inversas: uno es aquel por el que la sustancia se exterioriza (entäußert) de sí misma y llega a ser autoconciencia (zum Selbstbewußtsein wird), y el otro, por el contrario, aquel por el que la autoconciencia se exterioriza (entäußert) de sí y se convierte en coseidad o sí-mismo universal. Ambos lados llegan así a ser contrapuestos, y a su través tiene lugar su verdadera unificación. La exteriorización (Entäußerung) de la sustancia, su devenir autoconciencia, expresa el tránsito a lo contrapuesto, el tránsito sin conciencia de la necesidad, o el que la sustancia es de suyo (an sich) autoconciencia. Por el contrario, la exteriorización (Entäußerung) de la autoconciencia expresa que ésta es de suyo la esencia universal, o ---dado que el sí-mismo es el puro ser-para-sí que permanece cabe sí (bei sich) en su contrario---, que la esencia universal es para la autoconciencia (für es), de manera que la sustancia es autoconciencia y, justo por ello,

> espíritu. De este espíritu puede decirse que ha abandonado la forma de la sustancia y que con la figura de la autoconciencia penetra en el ser-ahí; ---si queremos servirnos de las relaciones de la reproducción natural, diremos que el espíritu tiene una madre real-afectiva pero un padre que [sólo] es en-sí; pues la realidad-efectiva o la autoconciencia, y lo en-sí como la sustancia son sus dos momentos mediante cuya exteriorización (Entäußerung) recíproca, llegando a ser cada uno el otro, el espíritu penetra en el ser-ahí como la unidad de los dos momentos".[50]

Que el espíritu llegue a ser autoconciencia, y que la autoconciencia llegue a ser espíritu, ese es el contenido de la religión cristiana y del saber absoluto. Desde éste, aquella se concibe como el momento en el que la patencia (Offenbarkeit) religiosa de la sustancia supone ocultamiento (Verborgenheit) en la representación religiosa, o un tránsito "sin conciencia" de la necesidad[51]. La doble "exteriorización" que, sin embargo, la religión contiene con prioridad temporal a la ciencia, implica convertir al espiritu-sustancia en conciencia de sí ---encarnación humana de dios---, y también que la conciencia de sí se convierta en coseidad, pero no la cosa que la razón observa, sino más bien la cosa como acción y obra común, como esencia universal o como la obra del espíritu ---la comunidad cristiana como realización de lo divino en la humanidad[52]. El doble proceso de

---

50. Phänom 525-526; Fenom 437.

51. Hablar de dios antes de su encarnación, o representarlo como esencia eterna antes de la creración de la naturaleza y la humanidad tiene, como dice Hyppolite, "un carácter exotérico" (Hyppolite: Logique et existence, 78).

52. "Lo que se necesita es una reconciliación del más acá y del más allá hic et nunc. Y esto tiene lugar en el presente de la comunidad, por una elevacioón de la autoconciencia, que aún se movía en la representación, al estadio del saber absoluto,

devenir el espíritu sí-mismo y el sí-mismo espíritu se identifica con el objetivo de la Fenomenología de hacer de la sustancia sujeto y del sujeto sustancia. La obra expone la ciencia, en el sentido del <<lógos>>, o la lógica del aparecer del espíritu, en tanto en cuanto demuestra cómo todo ser-ahí está penetrado por, y es obra del espíritu, pero también porque demuestra cómo el espíritu existe como autoconciencia humana. Lo conceptual, en el sentido de lo que se sabe a sí mismo en lo otro, atraviesa tres momentos capitales hasta llegar a su conclusión: primero, el momento de la inmediatez o de la "exteriorización" en la naturaleza, segundo, el momento en el que lo inmediato se "exterioriza" de sí y deviene yo autoconsciente, y tercero, el momento de lo inmediato mediado, la propia "exteriorización" del concepto que abre paso a un ser-ahí como realidad concebida. Si el espíritu es ahora saber de sí o autosaberse en el proceso de salir de sí y encarnarse en el cuerpo del hombre, la ciencia del espíritu conceptúa esa "exteriorización" como la necesidad inmanente a todo saber de experimentarse y comprobarse en la alteridad. Todo la extrañeza y alteración que ha puesto en marcha el dinamismo práctico-cognoscitivo vienen ahora a ser reconocidos en el interior del saber; toda sustancia, antes entendida como alteridad esencial, deviene sujeto o sí-mismo, y todo sujeto o mismidad llega hasta el ser-ahí, y gana la efectividad de la vida pletórica.

> "Se diferencian por consiguiente los tres momentos: el de la esencia, el del ser-para-sí que es el ser otro de la esencia y para el que la esencia es, y el del ser-para-sí o el auto-saber-se en lo otro (im Andern). La esencia sólo se contempla a sí misma en su ser-para-sí; sólo en esta exteriorización (Entäußerung) ella es cabe sí; el ser-para-sí que se excluye de la esencia es el saber de la esencia

---

donde el verdadero contenido recibe además la adecuada forma especulativa y suprasensible del concepto" (Küng, op. cit. 293).

> de sí mismo; [este saber] es la palabra que pronunciada deja tras sí (zurückläßt) exteriorizado (entäußert) y vaciado (ausgeleert) a quien la pronuncia, pero que igualmente es percibida de modo inmediato, y unicamente este auto-percibir-se es el ser-ahí de la palabra."[53]

De este modo se resumen los tres grandes momentos reflexivos de la re-velación religiosa. El tercer momento, el del espíritu de la comunidad religiosa cristiana, el ser-para-sí en lo otro, culmina el proceso y existe como palabra. Esta nombra la síntesis de "exteriorización" e "interiorización", el pronunciarse en el que se expone la esencia de la divinidad, para que ésta se sepa consigo en la interioridad del creyente. Entroncado en profundidad con esta tradición religiosa, el saber absoluto también se formula como palabra, como palabra re-veladora, que exterioriza la certeza de ser toda la realidad espiritual, y que consigue que la verdad tenga una dimensión esencial en la interioridad, o en el retorno a sí del hablante que se autopercibe . Hay un sí-mismo singular que profiere esa palabra unificadora y sintetizadora, que para ser espíritu requiere pasar a ser algo otro, transustanciarse de la misma manera como lo divino adoptó la forma humana. Ese devenir otro, tanto del sí-mismo singular, como de la esencia, es "el ir-dentro-de-sí (Insichgehen) del saber en general"[54]. Lo que primordialmente vale no es la simple reflexión o el mero ser-para-sí, sino el ser-para-sí "exteriorizado" en lo otro y recuperado para sí mismo. Lo absoluto adquiere su indispensable presencia y actualidad cuando de-pone su autosuficiencia, su autoreferencialidad, y penetra en la mundanidad de la existencia sensible. Pero no lo hace para subordinarse a, ni para dejarse mandar por ésta, sino para imponer la suprema ley de la ciencia: ninguna otredad sin mismidad, nada para-sí sin lo

---

53. Phänom 534; Fenom 445.

54. Phänom 537; Fenom 447.

otro radical. Por lo tanto cuando lo absoluto se hace carne no "cae" en lo otro, ni se degrada o deprecia, como si antes la humanidad le fuese ajena, sino que esa otredad que le sobreviene por necesidad de su propio concepto, le es esencial. Lo divino no tiene sentido sin lo humano. Consecuentemente la carne interioriza y exterioriza simultáneamente la esencia de dios, pues ha sido carne y ha devenido carne. El que dios sea dentro de sí por su en-carnación, es un acontecimiento temporal inconcebible. Por ello el creyente, que se atiene al representar natural, separa el cuerpo del espíritu, y degrada a aquel para ensalzar a éste. Pero lo más cierto desde el punto de vista conceptual es que la "exteriorización (Entäußerung) de la esencia divina que se encarna"[55] es un proceso universal y necesario. No hay por lo tanto reconciliación de lo divino con lo humano sin el forzoso vaciamiento de aquello en esto, sin que la esencia divina exista de modo inmediato y sea vista y oída, y sin la "interiorización" del sí-mismo como palabra que lo concilia con la existencia. Tampoco deja de sorprender el que el contenido conceptual de la encarnación cristiana lo ofrezca H. como tarea pendiente a la conciencia piadosa (andächtige), cuya carencia del elemento de alteridad la descalifica ante el tribunal de la ciencia. El sentido del cristianismo, visto seguramente a la luz del luteranismo, como la exigencia de interiorización del creyente en su verdad íntima, y el consiguiente logro de un saber esencial de la interioridad, le confiere una importancia especulativa que, no por ignorada por el sistema de las iglesias oficiales, conviene olvidar. A eso se refiere H. cuando en la postrera referencia a la piedad, a la que tampoco descalifica totalmente porque está en camino al pensar, nos dice que se aferra a una representación que no puede asumir la hondura de la "exteriorización" de lo divino en lo humano, y de lo humano en lo divino.

Ante la incapacidad de la religión revelada, no queda

---

[55]. Phänom 541; Fenom 451.

otro recurso que hacerse cargo de una síntesis definitiva y última, que consiga lo que no lograba aquella: que el objeto de la conciencia del espíritu se iguale a la "autoconciencia real-efectiva del espíritu". El saber absoluto, que lleva aparejado la elevación del espíritu a concepto, ya que la conciencia de sí efectiva del espíritu es su objeto, se presenta como la síntesis del espíritu como conciencia ---capítulo VI de la Fenomenología---, y del espíritu como autoconciencia ---capítulo VII de la Fenomenología---. La autoconciencia del espíritu ha recaído en el mundo de la representación y en él se objetiva, pero su contenido es lo absoluto. Este tiene como primera tarea el retomar la crítica al modo representativo del saber y a su verdad, según fue considerada al hilo del tratamiento de las figuras de la conciencia (certeza sensible, percepción, fuerza y entendimiento). En ellas la verdad de la conciencia se mostró como "la supresión (Überwindung) del objeto de la conciencia" (sic). Pero en lugar de una mera supresión que signifique el retorno del objeto al sí-mismo, o el fortalecimiento del yo ante la insistencia de lo objetual, la ciencia plantea una cuestión doble:

1. Por un lado la consistencia e in-suprimibilidad del objeto como tal, si y sólo si se muestra como, y llega a ser, la "exteriorización de la autoconciencia".

2. La "exteriorización de la autoconciencia" equivale a la relación de la verdad del objeto y del sujeto expresada como la unidad en la diferencia de ambos.

La función de la "exteriorización" como noción propia del saber absoluto es "poner la coseidad" (setzen die Dingheit). No se trate de un poner como función tética, o como suposición que explicara algo que se da "de facto". No es el cómo del qué, ni la justi-ficación de lo que existe aunque no haya explicación para ello. Se trata del poner como ponerse práctico, del poner que es decir y hacer, de un poner cuyo modelo es la conciencia humana en tanto hablante y trabajadora. En consecuencia, el doble

significado de la "Entäußerung" es negativo y positivo.

1. Negativo: suprime el objeto, lo deniega como lo unilateral enfrentado al yo, como lo encontrado o, en fin, como lo que pudiera tener un sentido al margen de su relación esencial con el yo. En otras palabras, la "exteriorización" como función del saber absoluto o científico suprime la objetividad de los saberes para los que el objeto es un dato previo e inmediato, o para los que lo sabido nos es dado únicamente por la observación y la experimentación. Entiendo por "experimentación" y "experimento" aquel procedimiento y su resultado, que H. somete a crítica al comienzo de la "razón observante", y cuyo rasgo característico es ignorar la operación previa de dis-poner su ámbito de tal manera que semejante dis-posición garantice y asegure la certeza de nuestro conocimiento de las cosas. Semejante dispositivo resulta en verdad de una "exteriorización" no sabida pero actuante, del sujeto "experimental".

2. Positivo en un doble respecto:

2.1. Significado positivo para la autoconciencia misma porque la inversión que lleva a cabo el saber científico ante el objeto que se desvanece, la transforma a ella y le proporciona una nueva manera de ver las cosas. El objeto se desvanece no porque se lo elimine, modo fichteano, mediante un proceso fácil de constatar lo que el objeto debe al yo, o de que manera yo soy su fundamento esencial. Antes al contrario, la ciencia "ve" al objeto autocancelarse (sich selbst Aufheben), pero no de modo meramente negativo, a la manera como el prestidigitador hace desaparecer el conejo. La cancelación del objeto no le viene de fuera, sino que procede del propio saber/hacer que anula el objeto transformándolo, y comprobando en esa trans-formación el saber previo sobre el objeto. Visto desde el saber, éste se "exterioriza" y produce un nuevo objeto. De ahí el significado positivo. Que la ciencia se "auto-exteriorice" quiere decir que "la autoconciencia se pone (setzt) como objeto, o al objeto como

sí-misma a causa de la inseparable unidad del ser-para-sí."[56]

2.2. Significado positivo para nosotros. En el movimiento en el que la autoconciencia se "exterioriza" en la coseidad, nosotros hacemos nuestro este momento decisivo en la construcción de lo absoluto, el de la recuperación de la conciencia de sí en su seno. Este ir-al-interior o el recuerdo-interiorizante define no sólo la superación y asunción de la "exteriorización", sino también de toda objetividad, para dar paso a la forma de sujeto-objeto idéntico, lo que, dicho de otro modo, también podríamos llamar, la equivalencia de lo igual y lo desigual, o la igualdad en la diferencia.

A través del proceso del saber, conceptuado por H. como proceso de "exteriorización" e "interiorización", hemos experimentado lo decisivo y la exigencia para todo saber que se pretenda científico: ya que todo saber lo es con conciencia, en tanto todo saber es saberse, "la conciencia de sí debe ser y estar cabe sí en su ser otro como tal"[57]. Esta condición que es origen y asunto mismo del saber, es el saber absoluto. El saber científico nombra todo el movimiento de la conciencia que tiene lugar entre lo que ella es y lo que sabe, entre ella y su diferencia absoluta, o el propio autodiferenciarse absoluto de la conciencia. Ese movimiento tiene razón de ser porque la ciencia y la conciencia no siempre caminan juntas. Para que ésta acceda a aquella se requiere una actitud y un comportamiento distinto al natural y espontáneo. No se trata de una simple aceptación, o de una pura denegación del objeto, sino de captar e integrar la totalidad de sus determinaciones. Esta totalidad convierte al objeto en esencia espiritual, en ser que ha llegado a ser espíritu. Cuando en lugar de considerar las determinaciones objetivas como algo ajeno a la conciencia, se produce la inversión por la que ésta las ve como propias o como pertenenciente a su sí-mismo, se produce una co-acción por la que tanto

---

56. Phänom 549; Fenom 461.

57. Idem. El subrayado no aparece en el texto salvo en "su".

la conciencia como el objeto se convierten en espirituales. Y este mutuo devenir espíritu de ambos tiene lugar por la síntesis de "interiorización" y "exteriorización", sin las cuales es de todo punto imposible hacerse una idea cabal del significado de la ciencia hegeliana.

Hasta tal punto están imbricados el saber que la conciencia tiene de un objeto, y el saber del objeto como sí misma, que ella jamás encontrará reposo formulada como conocer externo a la cosa, ni siquiera en el supuesto de que el objeto sea el propio yo. El "objeto" de la ciencia es el saber en devenir; sólo el saber de las determinaciones cambiantes, que tanto son del sujeto como del objeto, es el único verdadero. En esta estipulación, por la que todo saber debe llegar a ser distinto a como aparece en primera instancia, se halla la necesidad interna de que el saber llegue a ser ciencia. La necesidad externa se identifica con la interna pero representada en el tiempo, como momento procesual. De manera que es el tiempo el que impone que lo que es lógicamente necesario sea además lógico, fenomenológico y temporalmente necesario. Esta temporalidad del saber, o el que el saber se "exteriorice" en el parámetro del tiempo, produce al final del desarrollo una conciencia que es-ahí y que a la vez ha superado el tiempo. Esta conciencia especial representa temporalmente la necesidad externa de que el saber sea científico[58].

Aún reconociendo que para H. la ciencia especulativa, o el saber en su cientificidad, constituye la principal preocupación de un tiempo que tal vez compartamos él y nosotros, y que

---

[58]. "...die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist"; "...ha llegado la hora de la elevación de la filosofía a ciencia" (Phänom 12; Fenom 9). Esta expresión cobra su entera dimensión refiriéndola a que el "Dasein" del tiempo, o el tiempo de la conciencia que es ahí, representa la necesidad externa de desarrollar la necesidad interna de que el saber devenga ciencia. Deduzco que siendo el tiempo la causa inmediata de tal devenir, la causa mediata es la necesidad interna al saber de ser en devenir, y de "exteriorizar" su necesidad como transcurso crónico.

sólo hay respuesta a las demandas del momento si la filosofía se concibe como saber del saber en devenir, otro aspecto esencial parece que no puede obviarse a ese respecto. Se trata del modo como puede enunciarse y proclamarse semejante saber absoluto. Para H. la forma como la filosofía penetra en su cientificidad es la forma del "juicio infinito", una forma que ilumina la infinita profundidad de la atribución "lógica" de un predicado a un sujeto. Sólo él contiene la identidad de lo idéntico y lo diferente. La importancia para el filosofar hegeliano del juicio infinito radica en que unicamente él ex-pone el resultado del proceso de fundamentación del saber en sí mismo, en la forma de equivalencia diferenciada del yo y la cosa, de la conciencia y su objeto, del sujeto y la sustancia, en fin, del ser y el sí-mismo. Es bien cierto que sin la experiencia fenomenológica tal juicio se quedaría en aseveración gratuita. Afirmar sin más que lo conceptual tiene que ver con la identidad infinita de yo y cosa, o de cosa y yo, es quedarse detenidos en la antesala de lo especulativo. Porque lo decisivo no es sólo enunciar el juicio, sino también saber-recordar cómo se ha producido. Ni que decir tiene que todo juicio, incluido el infinito hegeliano, contiene tres momentos. El primero es el de la inmediatez, el de lo en-sí o lo implícito, que es también el momento del singular. El segundo es el momento de la mediación, del para-sí o para-otro, o la relación representativa de la particularidad. El tercero es el momento de la esencia , del ir a dentro de lo otro, de lo en-y-para-sí, que también es el momento de la universalidad.

PRIMER MOMENTO DEL JUICIO INFINITO.- El objeto como ser indiferente es aquella contingencia, lugar o cosa, en la que la razón observante se busca y encuentra. Su hacer es externo, como el dispositivo en el que la objetividad es lo inmediato. Cuando la razón culmina dicha experiencia la vemos pronunciar la única expresión que universaliza la totalidad de su experiencia concreta, lo que visto desde otra vertiente es el modo de universalizar su determinación, y endosarsela a la ciencia para

que la asuma: EL SER DEL YO ES UNA COSA. Este juicio tiene un sentido, visto desde la razón observante pues la cancela y le descubre su más íntima verdad, y otro como momento de lo absoluto al que descubre como ida y regreso interminables desde el ser del yo al de la cosa y viceversa. El juicio es infinito porque en él el sujeto al llegar al predicado se ve repelido desde éste hacia y hasta sí mismo, y desde sí mismo hacia y hasta la cosa. El movimiento de vaiven se provoca porque ni la noción de cosa puede contener al yo, ni la de yo a la cosa, ambas son in-conmensurables. En ambas hay una infinitud que sólo se pone de manifiesto en esa división originaria que es el juicio. Siendo lo carente de espíritu, este juicio significa la mayor riqueza conceptual y espiritual, porque remite al yo a una determinación interna, lo hace verse como esto interior, es decir, algo que está determinado de modo interno, cuya referencia a la cosa es una referencia a su interioridad[59]. Esa dimensión conceptual nos enseña que un enunciado del tipo "el yo es una cosa" destina al yo a volver e internarse dentro de sí, y a concebir la coseidad como lo que pone el yo mediante la "exteriorización" de su certeza. El juicio infinito o proposición especulativa no sólo invierte el significado habitual atribuido a sujeto y predicado en la proposición enunciativa, sino que transforma radicalmente la naturaleza de lo que en adelante tengamos que entender por pro-posición, para transformarse en "ex-posición" (Darstellung) dialéctica.

SEGUNDO MOMENTO DEL JUICIO INFINITO: "LA COSA ES YO".- En esta determinación judicativa se contiene la cancelación de la cosa como lo "en-sí", como potencia y posibilidad, como algo

---

59. En la medida en que el juicio infinito es una proposición especulativa (spekulative Satz) (Cfr. Phänom 48 y ss.; Fenom 39 y ss) no es un simple enunciado sino una completa experiencia de lenguaje, cuya esencia consiste en el retiro y la referencia del pensar a sí mismo; "...la proposición especulativa remite a una totalidad de la verdad, sin ser o decir ella misma esta totalidad" (Gadamer: "La idea de la lógica hegeliana", La dialéctica de Hegel, 103).

con sentido dentro de sí misma. El significado de la cosa está en su relación con algo otro. Sólo por medio del yo y su reflexión, la cosa alcanza a significar lo que se sacrifica para lo otro. Este momento del juicio tiene como correlato experiencial el <<utilitarismo>> de la Ilustración y la noción hegeliana de "Einsicht", para cuya versión nos parece menos impropia la expresión "penetración noética"[60].

> "La autoconciencia formada (gebildete) que ha recorrido el mundo del espíritu alienado (entfremdete), ha producido a través de su exteriorización (Entäußerung) la cosa como sí misma, por eso aún se automantiene en la cosa, y sabe la falta de independencia de la cosa, o sabe que la cosa es, esencialmente, ser para otro; o, expresada completamente la relación (Verhältnis), es decir, lo que aquí constituye sólo la naturaleza del objeto, la cosa vale así para la relación como algo que-es-para-sí, la relación enuncia la certeza sensible como verdad absoluta, pero este ser-para-sí mismo lo enuncia como momento que sólo desaparece y que se traspasa en su contrario, en el ser para otro ya abandonado."[61]

En definitiva, la cosa no es más que pura relación al yo, pero también el yo sufre, por así decirlo, una infinitización de vuelta desde el cambiante universo pragmático. Por lo tanto, el yo, que parecía verse legitimado por la utilidad, se ve sometido

---

60. Puede decirse que todas las propuestas de traducción presentan inconvenientes. Tanto "intelección" ---de Hyppolite y Roces---, como "noetización" intelectualizan o mentalizan el término. La propuesta de Labarrière, "penetración", parece dejar fuera una parte del significado. "Penetración noética" trata de sugerir un modo de ver que transforma la naturaleza de lo visto y de la visión misma.

61. Phänom 551; Fenom 463.

e inmerso en el proceso de desaparición, en una realización como algo meramente útil.

TERCER MOMENTO DEL JUICIO INFINITO: EL SER DE LA COSA ES EL SI-MISMO, O SER ES SER-SI-MISMO.- Este es el momento de la confluencia de la determinación de la cosa como lo interior "exteriorizado", con la determinación del yo como certeza de sí que pone la coseidad. Este es precisamente el momento culminante de la síntesis de la "Entäußerung" y la "Erinnerung". La cosa se vuelve al sí-mismo como a su fundamento, pierde su carácter de algo inmediato, y se esencializa (er-innern); el sí-mismo pone su certeza como verdad de la cosa, se produce desde sí en el mundo externo (ent-äußern). La infinitud del tercer momento reconcilia a la vez la coseidad y la mismidad, el ser y el sí-mismo, la conciencia y la autoconciencia, lo que era desde un primer momento la meta primordial de la Fenomenología. Este momento de la unidad misma ha acontecido ya en el "espíritu cierto de sí mismo en su ser ahí", o la llamada "conciencia moral". Mediante el perdón y el ‹‹sí›› reconciliador cede y desaparece lo interior endurecido, para "exteriorizarse" y existir de modo inmediato como autoconciencia real del espíritu[62]. La esencia es la determinación universal según la cual tanto el yo como la cosa precisan ir al interior para convertirse en su contrario, y como el saber de sí en lo otro de sí. La unidad sintética de "exteriorización" e "interiorización" define a la perfección al saber absoluto, la transición desde el punto de vista singular al universal del saber. Para la "filosofía de la reflexión", blanco predilecto de la crítica hegeliana, lo absoluto le exige que se interiorice, que sea capaz de dimanar

---

62. Hay un sentido atestiguado en H. del término "Entäußerung", como cese y evacuación de algo, lo que al llegar a ser externo desaparece como lo interno supuesto. He encontrado este sentido ejemplificado en un texto de la Enciclopedia: "Las lágrimas son la afloración crítica, ---no sólo la mera exteriorización (Äußerung) sino incluso la exteriorización (Entäußerung) del dolor" (ENZ, prrf. 401, Zusatz; W, 10, 115).

en "reflexión dentro de sí", que pueda contener al yo con su certeza y a todo su contrario. La "unidad simple del concepto" resulta del concierto de la "exteriorización" del saber del puro "ser-dentro-de-sí" para existir en el tiempo como conciencia científica, con la esencia de ésta, el recuerdo como interiorización de su experiencia sida. Ni sólo el activismo de ponerse como conciencia activa, ni tampoco la mera evocación de lo que ha acontecido, sino reunión de ambos. La verdad del conocer conceptual expresa la concentración de la certeza "exteriorizada" de la autoconciencia, con el ser devenido esencia de la conciencia de sí. El mundo de la representación, en el sentido del mundo de lo otro separado de mí, se subsume en el concepto para el que la forma es el sí-mismo o el contenido. Lo absoluto como puro saber debe llegar a la inmediatez simple, a la existencia en el tiempo que, como lo recordado, es la esencia científica de todo lo real.

La ciencia hegeliana no da paso a un mundo ideal, a pesar de que de él se diga que es "éter", ni tampoco configura un trasunto irreal de nuestro vivir cotidiano, sino que más bien conecta con la practicidad de una conciencia esencialmente activa, que sabe sacar todas las consecuencias de su hacer común. La interioridad formada con el recuerdo de lo que ha sido (Wesen) la conciencia, únicamente alcanza a ser verdadera en la exterioridad en la que se vuelca y produce. En referencia a esto, puede decirse que el saber absoluto es recuerdo porque sabe que el destino de toda certeza de sí es el llegar a ser verdad rememorada, o bien no ser nada. Ello vale para todo lo que se diga interno, para todo lo que suponemos llevar dentro antes de ponernos a echarlo fuera. Es evidente que, si reparamos atentamente en los tres momentos del juicio infinito, descubriremos allí que la experiencia que realizamos es, en el fondo, la experiencia de la conciencia que habla y trabaja. La <u>verdad de la observación</u> y su resultado se encuentra en la universalidad del lenguaje; ahí el espíritu se dice como ser inmediato, como palabra dicha. De este modo, el primer momento del juicio

infinito también pudiera formularse así: EL YO ES SU <<LÉXIS>>. Y de suyo el espíritu no es más que su palabra, un decir que universaliza a quien, y lo que es dicho. La verdad de la utilidad que declara la cosa como yo, no es sino la ocupación productiva, porque trabajo la cosa desde mí mismo, y en ella veo la huella y la crónica de la conciencia atareada. Lo inmediato es sucepti-ble de manifestar la profundidad del espíritu ---"la cosa es sí-mismo"---, cuando es acción y obra de todos, cosecha del trabajo social. Desde este punto de vista, la cosa es transparente, carece de opacidad, significa un coágulo de vida y esfuerzo humanos. La cosa puede ser como la pienso porque ha sido mi quehacer, y por ello estoy seguro de que la verdad de la cosa soy yo, pero no el yo puro sino el yo práctico. Consecuentemente, la cosa es el yo como cosa mediatizada, como <<pragma>>. En fin, la verdad de la conciencia moral se refiere a la unidad sintética del "espíritu operante (handelnden) cierto de sí mismo"[63], y de un pronunciarse/enunciarse como el exclusivo querer y valer universales.

Así tenemos que los momentos lógicos del saber científi-co, o momentos universales de un juicio lógico, conceptúan tres experiencias de la práctica lingüístico-laboral humana. Con lo cual lo absoluto equivale a la acción y al acto del espíritu definido como saber que es hacer y hacer que es saber. Me refiero a la visión sintética, teórico-práctica, del espíritu, entendida como síntesis de la exposición de sí mismo en forma de objetivi-dad (Entäußerung), y de la recuperación de la objetividad en la forma de esencia de lo que es (Erinnerurg). Todas estas conside-raciones nos reconducen al planteamiento que tomaba en considera-ción la decisiva crítica hegeliana a la concepción abstracta de la subjetividad. El eje de dicha crítica consistía, según ya vimos en el primer capítulo de la presente investigación, en el rechazo hegeliano de la separación y escisión, que las distintas filosofías de la reflexión hacen entre la conciencia y la

---

63. Phänom 554; Fenom 465.

autoconciencia. Para Hegel, ese es el motivo de que la filosofía acogiera como legado de la tradición la tarea de conseguir la conciliación efectiva de ambas instancias. A tal fin es menester admitir, y esto fue olvidado por Kant, que la coseidad es la posición de la autoconciencia que sale fuera de sí, que no basta con decir que se da una síntesis de lo intuitivo y lo categorial, como por <<azar trascendental>> en expresión de Kojève[64], sino que esa síntesis de lo diferente, la autoconciencia y su determinación fuera de sí, es una acción consciente y voluntaria, un hacer que es, explícitamente, hablar y trabajar. El ser no es lo dado, ni la existencia un dato empírico, sino lo que producimos nosotros, lo que engendra el ser que se sabe al poner fuera de sí su certeza cuando habla y trabaja, en su práctica lingüístico-laboral. Si puede haber saber absoluto, esto es, una "exteriorización" total de la certeza, en el que el producto está confiado por el recuerdo a la interioridad de la conciencia que corresponde a tal saber, es por la equivalencia entre la acción y el acto, entre lo que dicen y hacen la conciencia y el espíritu, confluencia que, dicho sea de paso, no siempre se produce, como en el caso de la alienación espiritual. En este tipo de identificación se realiza la libertad que obtiene todo saber práctico y toda práctica consciente. El retorno al saber de lo "exteriorizado" no puede expresarse sino como "interiorización" del saber en la que la palabra y la acción juegan un papel muy destacado. Pero si aún subsiste una duda en relación con lo que podría llamarse la practicidad de lo absoluto, si no hay incongruencia entre los términos, no está de más insistir en que recordar no es la maniobra de retirarse al interior, para allí, en silencio, re-memorar lo sido, sino que, antes bien, es la acción que se produce cuando lo dicho nos llama al sentido y nos interpela a nosotros mismos, cuando lo hecho despliega nuestras disposiciones, y cuando la vida precaria de lo interno se recubre con la plenitud de la efectividad.

---

64. Cfr. Kojève: Introduction à une lecture de Hegel, 301.

Otro tema interesante lo constituiría el análisis detallado de la insuficiencia, precariedad e incompletud de las formas de saber no científico en relación a cómo afrontan la practicidad de la conciencia. Para Hegel, en general, todo se explica por la preponderancia de determinaciones subjetivas u objetivas, por el peso que se le atribuye, en la in-coación de la actividad humana, a la realidad externa o a la subjetividad. Hasta su presente H. consideró que el pensamiento filosófico se había caracterizado por la separación violenta de la conciencia del objeto y la conciencia de sí. Y esto resultaba inconcebible por cuanto no hay reflexión externa, o que pueda considerarse como fuera del ser, o como el puro pensar; tampoco puede darse el ser fuera de la reflexión. Toda reflexión es interna y externa simultáneamente, todo ir dentro es ir fuera, si entendemos que somos nosotros, por ejemplo, los primeros receptores de nuestro lenguaje, o la obra primordial de nuestro trabajo. Este especialísimo carácter de nuestra subjetividad práctica, según el cual todo hacer y decir es inseparablemente un hacerse y decirse, cobra en H. una relevancia especial. Cuando el saber se ajusta y pliega al proceder según el cual el hombre produce el objeto cuando habla y trabaja, entonces la objetividad cambia, el objeto aparentemente solo externo o interno deviene objeto categorial, deviene la realización del yo que es cosa y de la cosa que es yo. El saber absoluto del espíritu se identifica con su manifestación en el tiempo como decir y hacer, y se sustancia al final como discurso y acción, y sólo así es verdadero porque es la verdad de lo dicho y hecho. La unidad en la diferencia de ser y si-mismo se produce entre la conciencia humana y lo que esta hace y dice. La comprensión y revelación del ser por el saber conceptual presupone que no hay un mero ser abstracto sino un ser producido, que no hay una subjetividad abstracta sino una subjetividad penetrada por su acción. El que el ser sea conforme a su concepto acontece de modo voluntario y consciente, como resultado de un propósito humano, aunque no se descarta la lectura como epifanía del espíritu mismo. Saber según conceptos

equivale a trabajar y decir.

Si el principio de la autoconciencia, el sí-mismo que se hace objeto, es el principio del filosofar hegeliano, lo es porque su acepción de lo que sea la conciencia de sí difiere radicalmente de la acepción kantiano-fichteana; frente a ésta, la autoconciencia hegeliana es deseo, satisfacción aplazada, trabajo e interacción simbólica. Por consiguiente también el espíritu pone en juego los mismos elementos; la profundización en el principio (Anfangsgrund) de la autoconciencia es lo único que puede convertir la filosofía en ciencia. Esta se define como proceso de autofundamentación sistemática de la autoconciencia entendida como interacción.

Para H. la aparición del espíritu en el elemento de la conciencia, en forma de figuras de ésta, las cuales se suceden unas a otras, no es posible sino como producción de la propia conciencia. Pero, ¿cómo entiende H. la ciencia desde la producción por la conciencia del aparecer del espíritu en ella, en lo cual se resuelve la naturaleza sapiente del espíritu?.

> "La naturaleza, los momentos y el movimiento de este saber [la ciencia] se han dado de tal manera que este saber es el puro ser-para-sí de la autoconciencia; este es el yo, este yo y no otro, y asimismo es de modo inmediato el yo mediado o el yo universal superado.- Tiene un contenido que lo diferencia de sí; pues es la pura negatividad o el desdoblarse; el yo es conciencia. Este contenido es, en su diferencia misma, el yo, pues el contenido es el movimiento mismo de autocancelarse (sich selbst Aufhebens), o la misma negatividad pura que el yo es. El yo está, en el contenido, reflejado dentro de sí como lo diferenciado, y en tanto diferenciado reflejado dentro de sí; el contenido solo es conceptuado porque el yo está, en su ser-otro, cabe sí mismo. Este contenido, presentado de modo más deter-

> minado, no es otra cosa que el movimiento anteriormente enunciado; es el espíritu que se recorre a sí mismo y precisamente para sí en tanto espíritu, ya que tiene la figura del concepto en su objetividad."[65]

No cabe la menor duda de que el saber del que se trata en la Fenomenología es un saber temporal; pero que la conciencia, para acceder a la ciencia, tenga que re-iterar los momentos en los que el espíritu se le ha manifestado y en los que se autoconcibe como portadora de un saber total, requiere una elucidación más precisa. Y no porque tal pensamiento hegeliano no está claramente expresado, sino por el transfondo operante que conviene explicitar. Porque al decir que la naturaleza, movimiento y momentos del saber científico vienen a ser el puro ser-para-sí de la autoconciencia se está diciendo mucho más de lo que parece. Porque el ser-para-sí, o la forma de la autoconciencia que es contenido del saber absoluto, equivale a la transformación de la autoconciencia en autoconciencia práctica e interactiva. Cabe hacer aquí mención al permanente interés hegeliano por, a la vez que se aleja de todo planteamiento cosificador del pensamiento ---que haga de la conciencia una cosa al estilo del reificante modo cartesiano para el que el pensamiento es sustancia más atributos---, al mismo tiempo considera el alma o el yo según "el modo de su actividad" (die Weise ihrer Tätigkeit)[66], y la actividad del yo como la actividad del sujeto del saber. Pero, entiéndase bien, que se trata del saber como actividad y efectividad de la forma, que no formal, en el sentido de que la forma

---

65. Phänom 556-557; Fenom 467.

66. Esta expresión está sacada del tratamiento hegeliano de la psicología aristotélica (Cfr. Hegel; VGPh, W, 19, 199 y ss; LHF, II, 293 y ss). Por cierto que según atestiguó W. Kern, en una temprana traducción al alemán de parte del De Anima, H. traduce "dynamis" por "Ansichsein", y "energeia" por "Fürsichsein" (Cfr. W. Kern: "Eine Übersetzung Hegels zu <<De Anima>> III, 4-5", Hegel-Studien. Band 1 [1961], 49-88).

es lo que la conciencia "exterioriza" o "interioriza"[67]. De esta manera el ser-para-sí es lo que de la cosa pertenece al yo, y lo que del yo pertenece a la cosa, aquello por lo que es posible que la conciencia esté cabe sí misma en su ser otro. La forma es, en consecuencia, el contenido altenativamente "exteriorizado" e "interiorizado". Así lo propiamente especulativo hace mención al poner fuera de sí lo que se lleva dentro, al conformar lo externo que a la vez es el in-formar lo interno. Para H. esa actividad, que es suceptible de ser forma y contenido del saber, está incluida en la práctica lingüístico-laboral de la conciencia; el puro ser-para-sí de la autoconciencia, este yo que sabe, comprueba su saber enunciándolo y poniéndolo en práctica, se media con este su saber y logra su universalidad al tiempo que cancela su particularidad. El contenido de mi práctica es diferente de mí mismo, pero lo es en tanto me lleva a desarrollarme como reflexión sobre lo otro y sobre mí. Unicamente reflexiono, me desdoblo, o me desarrollo como conciencia, cuando soy sujeto activo, pero sólo hay actividad cuando me desdoblo y me expongo fuera de mí. Como sujeto hablante y trabajador me reflejo dentro de mi en la exterioridad positiva de la palabra y la obra, me formo con y me con-formo a ellas. El contenido del saber alcanza su forma conceptual cuando el yo y la cosa están cabe sí mismos en su alteridad esencial.

Mas el punto culminante de la presentación hegeliana del saber en su absolutez, lo constituye la demostración de que uno de sus propios condicionamientos es que lo absoluto pueda manifestarse en su existencia inmediata, en su ser-ahí como conciencia científica que, a la vez, esta afectada por una radical y concreta relación con el tiempo. La ciencia es el

---

67. "Lo que aparece (Erscheinende) como puesto bajo la determinación de la forma, lo de acuerdo con la forma (das Geformte), constituye el <u>contenido</u> que es diferente de la propia forma, en tanto esta aparece frente a él como una referencia exterior" (Hegel: 'Logik für die Mittelklasse" (1810-1814), parf. 52; W, 4, 177).

resultado de la evolución y el movimiento progresivo del saber, pero como resultado se ha presentido y anticipado en el inicio (Anfang) del proceso y en cada uno de los estadios intermedios de su desenvolvimiento. En esas etapas se encuentra presente en tanto comienzo potencial y posibilitante del desarrollo de la diferencia entre el saber y la conciencia, pero también como destino y punto de tensión dialéctica para cualquier resultado parcial, como inquietud e intranquilidad de toda conciencia satisfecha o complacida. La conclusión y el acabamiento de la tarea por la que el espíritu, a la vez que ha perfeccionado su configuración imperfecta, ha logrado igualar forma y contenido de su saber, tiene, por así decirlo, una fecha civil, tiene carta de ciudadanía en un momento determinado de la historia del pensamiento. No hay, por lo tanto, contingencia ni arbitrariedad en la aparición de la conciencia en la figura de la ciencia, esto es, de la aparición del saber científico como forma y contenido de la conciencia. Por el contrario, se trata exclusivamente de la necesidad interna que hace externo lo que se ha consumado y llegado a su perfección. Cabe legítimamente plantearse qué circunstancias de orden externo, qué requisitos previos deben cumplirse, para dejar el camino expedito al nacimiento de lo absoluto como conciencia científica. Hegel nos ha dicho que lo primero es la sustancia que sabe, y que tras ella viene su figura conceptual. Hay un cierto modo de entender que esa sustancia o lo en-sí, que fundamenta todo saber, y es por lo tanto el concepto simple, sería la ‹‹interioridad›› o ‹‹mismidad›› del espíritu que no ha penetrado en la existencia, como si ello supusiera un baldón a su pureza. A esta interioridad in-ex-sistente es a lo que H. llama "la conciencia representadora", y con ella hay que acabar. El camino del saber hasta su cientificidad es el camino que dista entre la representación y el concepto, entre una conciencia que supone la consistencia de sí y la del objeto sin referencia recíproca, y una conciencia que conoce que el ser del objeto es ser para sí mismo y ser del sí mismo, o que el sí-mismo es concepto como la conciencia es espíritu. Lo que

de hecho sucede en el proceso, es que coinciden la revelación de la sustancia a la conciencia con el velamiento de aquella a ésta, en el sentido de que tiene lugar lo que carece de mismidad, lo impenetrable al pensar, las determinaciones fijas cuya fluidez es responsabilidad del pensamiento. Si miramos el asunto desde el punto de vista del saber especulativo ya logrado, éste se nos aparece precedido, como su génesis y fundamento, de la serie de momentos de la conciencia en sucesión progresiva. Pero desde el punto de vista de la conciencia, que se debate por hallar su consistencia y completud, se impone la totalidad de la experiencia como el fundamento y la causa originaria de que se hayan dado momentos o estaciones de tránsito. A la vista de lo anterior, hay que concluir con la defensa de la correspondencia y la reversibilidad plena entre los conceptos puros de la ciencia, y la forma que a ellos corresponde como figuras de la conciencia[68].

Pero, ¿cuál es la relación concreta que el espíritu y su concepto científico guardan con el tiempo? Al decir que tratamos con lo conceptual y la ciencia, parece que "ipso facto" resultaran abolidas las referencias al tiempo y a la historia. Hay quien ha hablado de "la figura esencialmente ahistórica del <<saber absoluto>>"[69], en el sentido de que lo absoluto va más allá de su propia historia. Pero, sin embargo, toda la marcha temporal del espíritu que la Fenomenología expone, se muestra como un proceso de interiorización y esencialización del espíritu en sí mismo, con lo que si el espíritu es algo cuando finaliza su aventura, es "recuerdo" de su pasado, o ser en tiempo sido ---es decir, un haber sido---, pero un recuerdo presente y consumado en un momento determinado del devenir espiritual en el tiempo. En este sentido, la ciencia hegeliana expresa al espíritu como lo sido en el tiempo, ya fuera de él, pero en él conservado y recuperado como palabra y obra vigentes en plenitud. De modo

---

[68]. Cfr. Labarrière: La <<Phénoménologie de l'Esprit>>, 281; trad. esp. 248.

[69]. Marcuse: Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, 13.

que si el espíritu aparece en el tiempo que es una intuición vacía, es porque su aparición es precaria y deficiente, porque no capta su propio concepto, captación que lleva aparejada la supresión de la determinación temporal. Si el espíritu se captara siempre de manera conceptual no habría aparición (Erscheinung) en el tiempo sino presencia-actual, ‹‹parusía›› y nada más. Pero la mayor originalidad del saber incondicionado hegeliano es que sea "Erinnerung", que ésta suponga la supresión del tiempo y su conservación; su supresión como límite, como intuición vacía, pero su conservación como concepto. El recuerdo hegeliano concibe lo intuido, el tiempo sido, y lo transforma en un intuir conceptuado y conceptuante. Lo temporal contiene entre sus exigencias la necesidad de efectuar lo posible, lo interno que pertenece a la certeza y que pugna por ser verdad. El recuerdo que la ciencia atesora y conserva es el recuerdo de los efectos del tiempo. En resumen, el tiempo constituye el elemento diferenciador del espíritu, a cada momento suyo corresponde un quehacer que el espíritu se propone, realiza, y del que retiene para sí un recuerdo, que a la vez cancela la faena como una propuesta de lo que ha sido. La labor queda suprimida como propuesta obligada por el tiempo pasado, pero se conserva su resultado como jalón de un camino que la memoria volverá a recorrer. Más allá de su ser-ahí en el tiempo, el espíritu impulsa hacia adelante su saber como historia real-efectiva. El final de la historia implica el final del tiempo, en el sentido de la autogestación del espíritu y de su alumbramiento; el tiempo no desaparece tal cual sino que se subsume conceptualmente como "Erinnerung": interiorización del saber dentro de su ser y recuerdo de su experiencia sida, e interiorización del ser en sus determinaciones conscientes que lo convierten, y así es recordado, en ser en tiempo sido pero que no pasó del todo (Wesen). En este sentido debemos leer lo absoluto hegeliano como la sublimación del tiempo, que lo deja definitivamente abierto y en franquía, incluso como el tiempo de la historia. El ser de lo absoluto es la esencia o la determinación interna y consciente

del ser, mientras que el tiempo solo es su determinación externa e inconsciente, pero igualmente necesaria

La historia real-efectiva del espíritu nos ofrece, por otro lado, unos momentos privilegiados, especialmente a partir de los tiempos modernos como jalones de la génesis temporal de lo absoluto . En primer lugar, el dualismo sustancial cartesiano, que es interpretado por H. como el modo inicial y primario de concebir la unidad de lo diferente, la unidad del pensamiento y la extensión. La unidad cartesiana es vista como inmediata e insuficiente, sobre todo porque esa sustancia carece de auténtica mismidad. El paso siguiente lo representa Leibniz afirmando y afincando la individualidad como sustancia, porque solo el individuo es la fuerza sabedora y volitiva que puede realizar lo sustantivo[70]. La individualidad resulta luego "exteriorizada" en la cultura con la que llega a imponerse de modo universal; todo resulta ser una huella del individuo y de su reflexividad. Después de la experiencia de la utilidad, de la libertad absoluta, y de la soberanía del entendimiento sobre la voluntad, es cuando el espíritu presume del pensamiento en su más íntima profundidad, del pensamiento que es autoigualdad en lo otro. Ahora, nos dice H., la anterior unidad cartesiana de "res cogitans" y "res extensa" aparece como la unidad kantiana de pensar y tiempo. Éste llega a ser la condición para que la autoconciencia se produzca. Frente a la necesidad de la teoría del esquematismo del tiempo como elemento que hace posible la aplicación de la categoría a los fenómenos, Hegel recusa esa mediación que la categoría necesita para aplicarse, y rechaza que

---

[70]. La importancia de la interpretación (Auslegung) hegeliana de Leibniz está fuera de toda duda. El bibliotecario de Hannover ha aportado al concepto moderno de sustancia "la reflexión dentro de (in) sí" (Cfr. WL, II, 167; CL, 476). El concepto de reflexión anterior a Leibniz es siempre el de reflexión extrínseca, de manera que a partir de él toda exteriorización de la fuerza en la que la "mónada" se resuelve, es la reflexión dentro de sí. La sustancia leibniziana alcanza el ser-en-y-para-sí.

la mediación sea algo meramente intuido como lo es el tiempo[71]. Si lo conceptual solo se da como permanencia, simultaneidad o sucesión en el tiempo, únicamente se produciría un saber accidental y carente por completo de necesidad. Por contra, el tiempo hegeliano es el tiempo de la acción y del hecho, que transforma, incluso denegándolo, el ser de lo dado; es la negación activa por la que lo conceptual se crea y se realiza; es el movimiento de surgir y acabarse[72]. Así pues se llega a la fórmula anteriormente anotada de la subsunción del tiempo como forma de la intuición del sentido interno, o cono "condición subjetiva de nuestra (humana) intuición"[73], por el tiempo como lo "recordante y lo recordado"[74], o el tiempo concebido.

Pero aún subsiste el problema de cómo comprender la total historia del espíritu identificada con la acuñación de su concepto científico, que posibilita que esa historia se corone con la existencia inmediata de la cientificidad, una conciencia que reune el recuerdo de su formación previa y la "exteriorización" de toda certeza. El doble movimiento por el que se arriba a la ciencia, el del sí-mismo que se exterioriza de sí y se sumerge en la sustancia, y el de la sustancia que llega a ser sujeto o autoconciencia, nos hace comprender que la vida del

---

71. "Kant y Hegel exigen que el conocimiento se realice en el ámbito temporal. La diferencia está en que Kant saca de aquí la conclusión de que la razón, en cuanto que no es temporal, no puede conocer teóricamente, mientras que Hegel defiende que toda actividad mental, incluso la estrictamente espiritual, está sometida al tiempo y puede, en consecuencia, engendrar verdadero conocimiento" (Alvarez-Gómez: Experiencia y sistema, 49).

72. "...en Kant el tiempo es ‹‹esquema›› e ‹‹intuición pasiva››; en Hegel es ‹‹movimiento›› y ‹‹ acción›› consciente y voluntaria.En consecuencia, el concepto o el a priori en Kant es una ‹‹noción›› que permite al Hombre conformarse al Ser dado, en tanto que en Hegel, el concepto a priori es un ‹‹proyecto›› que permite al Hombre transformar el Ser dado y hacerlo conforme con él." (Kojève: Introduction à lecture de Hegel, 374, nota).

73. Kant: KrV, A-35, B-51.

74. Marcuse: Hegels Ontologie als Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, 362; trad. esp. 309.

espíritu integra el doble proceso de autodiferenciación interna, y el proceso por el que el yo se educa en la práctica humana. La ciencia no es en consecuencia, la espiritualización de todo, ni la abismación de todo lo real en la interioridad del yo.

> "El yo no tiene que atenerse (festzuhalten) a la forma de la autoconciencia frente a la forma de la sustancialidad y objetividad, como si el yo estuviera angustiado ante su exteriorización (Entäußerung); ---la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su exteriorización (Entäußerung), y como lo-que-es-en-y-para-sí, en poner el ser-para-sí igualmente solo como momento, como se ponía el ser-en-sí"[75].

De entre el doble proceso antes indicado, devenir de la sustancia como sí-mismo y devenir del sí mismo como sustancia, Hegel cree que lo más difícil, y la tarea abierta y no concluida por la modernidad, es conseguir que la autoconciencia llegue a ser mundo, esto es, sustancia y objetividad. Porque hasta ahora el sujeto ha sido tomado en forma limitada y abstracta, como un yo angustiado por su impuesta conversión en cosa, como un yo íntimamente convencido de que toda "exteriorización" debe ser "alienación". Por todo ello la co-acción de la verdad consiste en mostrar al yo que en tanto es sustancia espiritual permanecerá igual a sí mismo en su "exteriorización", y alcanzará en ella la libertad como máxima expresión de su racionalidad. En consecuencia no solo el ser-en-sí se convertirá en ser-para-sí, sino que en virtud de la unidad categorial de ser y de sí-mismo, se formulará como lo-que-es-en-y-para-sí. En lo absoluto se produce la mediación categorial de lo en-sí y de lo para-sí, de la <<dynamis>> y la <<enérgeia>> del espíritu. Y lo importante es resaltar que el espíritu nombra la efectividad (Wirksamkeit)

---

[75]. Phänom 561; Fenom 471.

cuando se encarna en un yo activo e intersubjetivo, en un yo que habla y trabaja. La razón categorial ---unidad de ser y sí-mismo---,no es otra cosa que la intersubjetividad práctica, la razón realizada o el espíritu. Lo absoluto es causa y resultado de la unidad entre la razón categorial y el espíritu[76].

Para concluir sólo queda referir el sentido de la "exteriorización" del saber absoluto. Para ello comentaré los cuatro últimos párrafos de la Fenomenología que contienen la ecuación total de los diversos movimientos de la obra y el problema del retorno a la inmediatez. Como hemos tenido ocasión de ver el espíritu cierra como saber absoluto su proceso de configuración. El que el espíritu tenga que aparecer como figura se debe a que "en tanto saber está afectado por la diferencia insuprimible[77] de la conciencia"[78]. Con esto se quiere decir que si bien el proceso de configuración se ha cerrado, pues hemos recorrido la serie de diferencias entre el saber y la conciencia, no por ello lo absoluto ha suprimido toda existencia. Antes al contrario, lo que lo absoluto gana desde su diferencia es la diferencia absoluta, su propio concepto en el sentido de su existencia inmediata en el espacio y el tiempo. Pues el concepto y la unidad categorial consiste en ser sin dejar de ser sí-mismo, y el modo primario de ser es ser-ahí. Lo absoluto se resuelve en el ser-sí-mismo que es ahí. El elemento de la existencia inmediata se ha ganado por medio de la definitiva "exteriorización" del propio absoluto.

> "El espíritu ha ganado el puro elemento de su ser ahí, el concepto. El contenido es, según la liber-

---

76. "El saber absoluto o la reconstrucción absoluta de la razón categorial en el ámbito de la categoría misma, es esta unidad dual de recuerdo (Erinnerung) y exteriorización (Entäußerung)" (G. Kimmerle: Sein und Selbst, 408).

77. Leo "unüberwundnen"/"insuprimible" con Hegel, Gesammelte Werke 9, 431, en lugar del "überwundnen" de Hoffmeister.

78. Phänom 561; Fenom 471.

> tad de su ser, el sí-mismo que se exterioriza (entäußernde), o la unidad inmediata del auto-saber-se. El puro movimiento de esta exteriorización (Entäußerung) constituye, considerado por el contenido, la necesidad de este. El contenido diversificado está en tanto más determinado, en las relaciones, no en sí, y su inquietud consiste en superarse a sí mismo, o la negatividad; es por consiguiente la necesidad o la diversidad, tanto el ser libre como igualmente el sí-mismo; y en esta forma de la mismidad en la que el ser-ahí es de modo inmediato pensamiento, el contenido es concepto. Una vez que es espíritu ha ganado el concepto, despliega el ser-ahí y el movimiento es este éter de su vida, y es ciencia."[79]

Formando parte integrante de una fenomeno-logía del espíritu, el saber científico que da sentido y culmina aquella, alude al momento en el que el espíritu se eleva a concepto y desciende a la existencia. El resultado de la obra que ha elevado la conciencia a espíritu, es el retorno del espíritu a la conciencia. No hay ninguna suerte de autoanálisis intimo del espíritu, sino un saber de sí que sale fuera; como saber lo absoluto es saberse y saber lo otro. Así la ciencia reune lo que la reflexión externa, el entendimiento y el sano sentido común separan, el autodeterminarse del objeto y el del sujeto. El resultado de ello es la unidad de las diferencias como el auto-saber-se-en-lo-otro. La cientificidad menciona la demostración que el saber mismo ejecuta por la que todo saber lo otro es un saberse en lo otro, por la que todo autosaberse es autosaberse en lo otro, y por la que la unidad del autosaberse en lo otro puede ser ahí como conciencia en el tiempo.

El texto que he recogido anteriormente también contiene una consideración esencial sobre la relación libertad y necesi-

---

79. Phänom 562; Fenom 471.

dad, en el saber y en la ciencia. La dialéctica "exteriorización/interiorización" suprime la contraposición y el posible antagonismo entre la libertad y la necesidad, y las reconvierte en dos vertientes del mismo proceso del saber, por cuanto éste contiene la necesidad de llegar a ser ciencia, y también la soberana libertad, atribuida al individuo depositario de la conciencia, de "exteriorizar" su certeza y de "interiorizar" la experiencia, para poder llegar a la ciencia. Cuando un saber dice ser saber de algo sabido, esto es, cuando un saber lo es de una conciencia, el saber ya ha salido de sí hacia la alteridad, y ésta lo devuelve luego a sí; de aquí que el contenido del saber ha llegado a un destino con la libertad y con la necesidad sintetizadas. La ciencia re-une la libertad y la necesidad que otros saberes dicen separar. Todo contenido del saber es negación determinada de otro saber previo. Lo categorial lleva aparejado una acción de negar la inmediatez, lo dado previamente, junto con el reestablecimiento de lo inmediato desde lo mediato. La mismidad, de la que carece en verdad la sustancia moderna según conocidas acepciones, es que el ser-ahí sea de modo inmediato pensamiento, y que el pensamiento sea de modo inmediato ser-ahí.

El contenido que más trascenderá de la conceptuación hegeliana del saber, no es otro que la crítica a la identificación de la verdad con la autocerteza del sujeto. Si toda manifestación-aparición del saber acarrea la diferencia entre éste y la verdad, llamaremos verdad a la necesidad de exteriorizar la certeza, de manera que, en adelante, la verdad ya no será patrimonio exclusivo del sujeto del conocer, sino también, y en la misma medida, del objeto del conocimiento. Verdad nombra el más allá que objetiva la certeza del sujeto como su devenir cosa, y el más acá del retorno a la interioridad del saber que es la esencia de la cosa. Lo que al final es responsabilidad de la ciencia es la inversión de la conciencia natural en conciencia verdadera, una conciencia que re-conoce que cada estadio del proceso del conocimiento y de la práctica humanos, coincide con un momento del puro concepto de la ciencia o, dicho de otro modo,

re-conoce cada momento del proceso de su actividad como mediado por el siguiente, y que el concepto es la vida del todo.

> "La ciencia contiene en ella misma esta necesidad de exteriorizarse (sich zu entäußern) [de] la forma del puro concepto, y del tránsito del concepto a la conciencia. Pues el espíritu que se autosabe, justo porque capta su concepto, es la igualdad inmediata consigo mismo, que en su diferencia es la certeza de lo inmediato, o la conciencia sensible, ---el comienzo (Anfang) del que hemos partido; este despojarse a partir de la forma de su sí-mismo es la más elevada libertad y seguridad de su saber de sí"[80].

Justo en estos términos formula H. el tema del retorno a la inmediatez en tanto exigencia del saber absoluto. Así, en primer lugar, se cumple el destino de todo saber, aplicado en este caso al absoluto, cual es el de manifestarse o, si se prefiere, el de aparecer en el mundo integrando cualquier otra forma de saber deficiente, e inquietándolo. Pero también lo absoluto se cumple, no retornando a lo defectuoso e insuficiente, sino despojándose de la forma del puro concepto, descendiendo al ‹‹hóros›› de lo inmediato, del alumbramiento preñado de posibilidades yacentes en el recuerdo de lo sido. Por lo cual el comienzo es necesario y absoluto, nunca arbitrario. En cuanto producto de una dilatada revolución (Umwälzung) del progreso cultural, y del resto de las formas de saber, el espíritu y su fenomeno-logía, que es la lógica científico-especulativa de su aparecer, aparecen como un todo, encubierto y velado por la inmediatez y simplicidad de lo recién dado a luz. Sin embargo el inicio del saber es científico porque provoca la penetración noética del concepto en la inmediatez y su transfiguración. Pero en la medida en que el

---

80. Phänom 563; Fenom 472.

concepto hace penetrar a la conciencia dentro de sí, quiere decir que no hay nada que haya formado parte de la experiencia de la conciencia, en su saber y en su hacer, que no se preserve en su recuerdo. Ese ir fuera de sí del saber para transfigurar lo inmediato equivale a la presentificación y actualización de su experiencia pasada. Para la conciencia inmediata, a la que ha retornado lo absoluto, está presente, en el sentido de conservado y preservado en el recuerdo, la riqueza y los avatares de su experiencia precedente.

Con la reunión-recolección (Versammlung) de ciencia y conciencia, entendida como síntesis de "exteriorización" e "interiorización", resultan conciliadas con lo especulativo todas las formas de saber no filosófico, de conciencia no especulativa. Ningún otro saber como el filosófico puede dar cuenta y razón de la compenetración de ciencia y conciencia, y de cómo ambas se imbrican mutuamente. Para que lo inmediato tenga sentido y sea legible, se precisa que lo mediato aparezca como inmediato, que se "exteriorice" en esto, y para que lo mediato no sea un mero añadido postizo a la inmediatez se requiere que lo inmediato se "interiorice" y se depure hasta su esencia interior. Lo absoluto se construye a partir de una "exteriorización" del saber, y de una "interiorización" de la cosa (Sache) producto de esa "exteriorización". La verdad, suprema aspiración humana desde el origen de la racionalidad occidental, designa en H. la restauración y reconstrucción de la igualdad y la equivalencia de toda diferencia y alteridad que la tradición filosófica haya podido establecer o, dicho de otra manera, la reflexión que se hace reflexión interna en el seno de la otredad[81]. Pero por otro lado no conviene olvidar que el comienzo de la filosofía es un

---

81. No parece contradecir a lo dicho la definición de lo absoluto que contiene la Ciencia de la Lógica, "la identidad [no abstracta] de ser y esencia, o la identidad de lo interno y lo externo" (WL, II, 160; CL 471), dado que el ser o lo externo es siempre, desde el saber especulativo, producto de la "exteriorización", y lo interno o la esencia, producto de la "interiorización".

comienzo puro, o puramente conceptual. su emergencia es consecuencia de la renuncia a la esencia (Entwesung) del sujeto moderno. En este sentido, la Fenomenología del Espíritu relata la crónica de la aventura del pensamiento moderno para convertir la certeza en verdad; la certeza que ya no se ve precisada de estar ante un objeto porque "lo ha convertido en interior y lo sabe como a sí misma, ---y por otro lado, al renunciar al saber de sí como algo opuesto a lo objetivo y que sólo sea su aniquilación, exterioriza (entäußert) esta subjetividad y existe como la unidad con su exteriorización (Entäußerung)"[82]. En definitiva, interiorizar es saber al objeto como sí-mismo, y exteriorizar es el sí-mismo como objeto.

Sólo restan algunas consideraciones importantes para captar de modo más preciso el sentido hegeliano del retorno a la inmediatez.

> "Sin embargo, esta exteriorización (Entäußerung) es aún imperfecta; expresa la referencia (Beziehung) de la certeza de sí mismo al objeto que justo por estar en esta referencia no ha ganado su plena libertad. El saber no sólo se conoce sino que también conoce lo negativo de sí mismo, o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la exteriorización (Entäußerung) en la que el espíritu ex-pone su devenir como (zum) espíritu, bajo la forma de un libre acontecer (Geschehens) contingente, al intuir su puro sí-mismo como el tiempo que le es externo, y del mismo modo su ser como espacio. Este postrero devenir del espíritu, la naturaleza, es su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu exteriorizado (entäußerte) no es en su ser-ahí nada más que esta eterna exteriorización (Entäußerung) de su subsistir

---

82. Hegel: WL, I, 53; CL 65. El subrayado no aparece en el texto.

(Bestehens) y el movimiento que produce (herstellt) el sujeto"[83].

Si el retorno a la inmediatez supusiera que lo absoluto cobra vida en la referencia recíproca del objeto al sí-mismo y del sí-mismo al objeto, la ciencia adolecería de no saber explicar la necesidad inmanente al espíritu de ser y aparecer como naturaleza, y de explicarse y concebirse desde ella. Es decir, o el espíritu es capaz de concebir lo carente de espíritu, y de explicar cómo se origina a partir de ello, o no podríamos entenderlo como una actividad libre. Como tal deberemos también contemplar el llegar a ser de lo inmediato, el movimiento de la vida, lo carente de conciencia en general. Como tarea científica está considerado el que el espíritu se vea como espacio y tiempo, que son concebidos como el medio físico y ambiental en el que acontece la emergencia del espíritu. Para éste el espacio y el tiempo, la naturaleza en suma, son su propio devenir. No hay que entender esto como si H. dedujera la naturaleza de un espíritu trasmundano e incorpóreo, sino en el sentido de que sólo desde el espíritu la naturaleza puede ser comprendida, por así decirlo, "après coup". Visto que el destino de lo natural, dejado a su libre acaecer contingente, muestra su dimanar espiritual, así la ciencia se toma como el modo de concebir el espíritu "exteriorizado" en la naturaleza. Esta es ,en definitiva, momento del espíritu porque todo subsistir y subsistencia tienden a salir fuera de sí, y esto es la posición del sujeto. Desde esta consideración, la ciencia se refiere al ponerse el sujeto como <<natura>>, como <<res>>, esto es, como sustancia. La naturaleza no es el sujeto pero sin ella no habría sujeto. El sujeto no es naturaleza pero sin él no habría naturaleza. El espíritu comprendido asume la necesidad de "exteriorizarse" en la naturaleza y ganarse desde ella conservándola en el recuerdo como un pasado inorgánico.

---

[83]. Phänom 563; Fenom 472.

Por otro lado tenemos un devenir consciente del espíritu, que es la historia (Geschichte).

> "Pero la otra vertiente de su devenir, la historia, es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza, ---el espíritu exteriorizado (entäußert) en el tiempo; pero esta exteriorización (Entäußerung) es también la exteriorización (Entäußerung) de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir expone un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con toda la riqueza del espíritu, razón por la cual circulan con tanta lentitud, pues el sí-mismo tiene que compenetrar (durchdringen) y asimilar (verdauen) toda esta riqueza de su sustancia. En tanto su culminación (Vollendung) consiste en saber de modo perfecto lo que él es, su sustancia, así este saber es su ir-dentro-de-sí, en el que abandona su ser-ahí y confía su figura al recuerdo (Erinnerung). En su ir-dentro-de-sí el espíritu se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser-ahí desaparecido se conserva en ella; y este ser-ahí cancelado, ---el anterior pero renacido desde el saber, ---es el nuevo ser-ahí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu."[84]

Parece evidente que para H. solamente el espíritu tiene historia, pues sólo él puede "exteriorizar" su autocerteza en el tiempo, y sólo él puede producir la historia, explicarla y asumirla desde sí. El tiempo como factor de mediación representa la corporalización del espíritu, su materialización, por así decirlo. Pero el tiempo es sólo un medio; el espíritu no es una mera existencia

---

84. Phänom 563-564; Fenom 472-473.

en el tiempo o existencia histórica, sino la crónica de la cancelación y superación del pasado, para tratar, al menos, de estar fuera del tiempo como lo sido que aún no ha pasado del todo. La "exteriorización" de la "exteriorización" quiere decir que el saber histórico, la conciencia histórica, que el espíritu ha conseguido, no es su fórmula definitiva. En la historia, el espíritu alcanza toda la riqueza de su sustancia, pero la historia tiene que poner fuera de sí su certeza, tiene que ponerse como el espíritu que supera y cancela la historia en el recuerdo. Éste sí que es, para Hegel, la culminación, el acabamiento y la perfección de la historia del espíritu, o la historia concebida. La compenetración y asimilación, de la que nos habla el texto, es el modo de absolutizar el espíritu bajo esa forma original de concluir y sublimar el tiempo histórico con su recuerdo. En el punto decisivo de su consumación absoluta, el saber es recuerdo interiorizante, el <<ir-dentro-de-sí>> en el que todo cuanto existe encuentra su perfección, y en lo que todo, hasta el tiempo, es concebido. Pero la hegeliana interiorización que recuerda no es más que un modo de conservación. Toda la figuración previa del espíritu viene a integrarse en una nueva figura que es esencialmente conservadora. Este conservar en el recuerdo es, en fin, un renacimiento en virtud de la rememoración de la experiencia anterior. Recordar, conservar y hacer renacer son el postrero trabajo del espíritu, el último encargo que se confía a la nueva existencia, de manera que de ésta podamos decir que sería la incardinación mundana del recuerdo y la memoria. A partir de esta inmediatez, el espíritu re-inicia y re-itera su experiencia pero de modo distinto, de un modo entre ingenuo y pícaro, como si nada hubiera que aprender del tiempo pasado, pero también como si allí estuviera esbozada la línea maestra de lo por experienciar. En cualquier caso la consideración hegeliana del tiempo y la historia parecen ser un intento depurado de explicación justificativa. El recordar, como la actividad más propia y elevada de lo sustancial, conserva el espíritu en el tiempo y a éste en aquel.

La extensión ---naturaleza---, y el tiempo ---historia---, como los atributos en los que se revela la sustancia espiritual, terminan siendo superados. Esta superación la opera lo especulativo por cuanto concibe la naturaleza como lo negativo de lo que es dentro de sí, como aquello en lo que el estar-dentro-de-sí se "exterioriza", y porque concibe la historia como devenir ---"exteriorización" de la "exteriorización"--- de la naturaleza.

> "La meta, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino al recuerdo (Erinnerung) de los espíritus como son en ellos mismos, y de como dan cumplimiento a la organización de su reino. Su conservación por el lado de su ser-ahí libre, que aparecen la forma de lo contingente, es la historia, y por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber tal y como aparece; ambas conjuntamente, la historia conceptual, forman el recuerdo (Erinnerung) y el calvario del espíritu absoluto, la realidad-efectiva, la verdad y la certeza de su trono, sin el que el espíritu absoluto sería lo solitario sin vida; sólo,
>
> del cáliz de este reino espiritual
> rebosa para él su infinitud)"[85].

Puede dar la impresión de que el final de la exposición de la

---

[85]. Phänom 564; Fenom 473. Aprovecho esta oportunidad para anotar las resonancias de un pasaje del Werther goethiano en la reformulación hegeliana del poema de Schiller "Die Freundschaft" con el que se acaba la Fenomenología. Dice Goethe: "Desde la serranía inaccesible, pasando por la soledad que no ha hollado ningún pie, hasta el fin del océano desconocido, sopla el espíritu creador eterno, y se complace en todo polvo que lo recibe y cobra vida. Ay, antes, cuantas veces he deseado las plumas de la grulla que volaba sobre mí, yendo a la orilla del mar inconmensurable, para beber en la copa espumosa de lo infinito esa rebosante delicia de vida, y sentir sólo un instante, en la potencia limitada de mi pecho, una gota de felicidad del ser, que todo lo crea en sí y por sí." (Goethe: Los sufrimientos del joven Werther, 51).

"ciencia del saber tal y como aparece" nos ofrece un pobre y demasiado escueto resultado. La ciencia como rememoración de su propio proceso de constitución, y como resultado de sí misma, puede parecer insuficiente y frustrante tras un esfuerzo tan desmesurado. Pero la profundidad de pensamiento, y la trascendencia temporal del planteamiento hegeliano desmienten esa falsa apariencia. En primer lugar porque estamos en presencia de la historia concebida, que no es la historia científica, sino la historia subsumida en el concepto especulativo, la historia causal y efectual, que vive en el recuerdo no de sus signos sino de su experiencia y secretos[86]. Lo que tenemos es la verdadera fundamentación científica del acaecer temporal del espíritu en el concepto de "recuerdo interiorizante" (Erinnerung). ¿Un nuevo platonismo? Tal vez pudiera ser. Pero si no olvidamos, para hacer justicia al recuerdo, que no hay nada en la memoria que no pertenezca a la más intima entraña del ser-humano, y a su experiencia más propia y personal, el recuerdo dejaría de ser, si es que alguna vez lo fue con todas sus consecuencias, aquel vago proceder indolente del errático traer a las mientes, la actualización caprichosa y aleatoria de un pasado escurridizo, o la conmemoración de lo sido con la voluntad de sepultarlo de una vez por todas en el olvido. El recuerdo hegeliano es la entraña de lo presente-actual, su sentido y legibilidad, y el fundamento de la entera posibilidad de todo hacer y pensar con conciencia. Precisamente por ser recuerdo que interioriza lo previamente "exteriorizado", el saber absoluto está afectado por aquellos modos privilegiados de la conciencia humana y, en consecuencia, el recuerdo también existe y es operativo como palabra y obra, como lenguaje y trabajo, como pronunciamiento y elaboración, incluso como palabra poética y obra artística.

La infinitud del reino del espíritu no es otra que la

---

86. "Lejos de poner término a la historia, el saber absoluto la funda de una manera más rigurosa, hasta en su misterio más desconcertante" (Labarrière: Structures et mouvement dialectique... 261).

del sujeto-objeto práctico, que se forma y conoce en la conformación y el conocimiento de lo otro, y que si sabe o puede saberlo todo es porque puede decir y hacerlo todo. El recuerdo sirve de fundamento esencial a la palabra y a la acción totales del espíritu, a su infinitización como la verdad de la palabra y la obra totales. No ya que todo pueda ser dicho o hecho, sino que todo lo que, de facto, se ha dicho o hecho puede ser concebido por el saber en el que el filosofar se resuelve, el saber absoluto de lo absoluto, o el hacer y decir infinitos.

Pensar la cosa (Sache), en el sentido de pensar lo más digno de ser pensado, no es, en ningún caso desvirtuar o abstraer el asunto del pensamiento sino, por el contrario, vivificarlo y plenificarlo. La máxima plenitud y vitalidad de lo pensable, como de lo escible y su hechura, la extrae el pensamiento de la actividad humana, de la interna capacidad del saber para producir efectos, del saber que es hacer, del saber hacer, y del hacer saber. El secreto del saber y la ciencia hegelianos, si de ello fuese lícito hablar, radica en su íntima practicidad. Por ella puede llega a sostenerse rigurosamente que lo absoluto es la unidad sintética de "exteriorización" y "recuerdo", y que precisamente por esto mismo, tras un largo y penoso esfuerzo, la filosofía llega a ser saber real-efectivo.

Esto es, sin más, lo que se ha querido, con mayor o menor fortuna, mostrar, que para hacer posible una exposición de cómo la filosofía puede llegar a ser saber científico, y no simplemente amor al saber, se precisa referenciar el saber al hacer, y el hacer al saber, y eso en H. parece evidente. Por otro lado, este es el único modo de re-unir ciencia y conciencia, porque la ciencia no es mas que la "exteriorización/interiorización" de la conciencia y, a la inversa, la conciencia no es mas que la "exteriorización/interiorización" de la ciencia. Esta no es mas que la expresión conceptual del ser activo y vivo de la conciencia; cobrar vida en la conciencia es la exclusiva justificación y recompensa de los esfuerzos milenarios de la filosofía en pos de su cientificidad.

De todos es conocida la expresión hegeliana según la cual todo en filosofía depende de que lo verdadero no se capte y exprese sólo como sustancia, sino también, en la misma medida, como sujeto. La aportación decisiva de nuestro filósofo radica en haber concebido la categoría de sujeto de un modo completamente revolucionario, es decir, como categoría ontológica[87]. Para ello el objeto deberá ser concebido como sujeto, y el sujeto como objeto.

> "La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real-efectivo, pero sólo en cuanto es el movimiento del auto-poner-se (Sichselbstsetzen) consigo misma"[88].

Así es como la sustancia-sujeto vital de H. es el sujeto-objeto de la dicción y el trabajo, el sujeto-objeto expresivo-receptivo, el sujeto-objeto pro-puesto, que se altera y deviene otro, y que es recuperado desde su propia mediación lingüístico-laboral. El yo como quehacer, faena y tarea, he ahí el secreto del filosofar hegeliano[89]. En resumen, el sujeto-objeto hegeliano no es el punto fijo del que algo siquiera pueda predicarse, sino automovimiento, movimiento que va hacia todo predicado para luego ser contraimpulsado hacia el sujeto. Esta reflexión interna a partir de la reflexión externa acoge en su seno el sentido de verdad de lo especulativo en Hegel. La sustancia es lo que el sujeto ha interiorizado y conservado en el recuerdo, lo ya pasado como lo en-sí potencial. El saber es aquella actividad que se revuelve

---

87. "Como categoría ontológica, el <<sujeto>> es el poder que una entidad tiene de <<ser ella misma en su otredad>>" (Marcuse: Razón y Revolución 73).

88. Phänom 20; Fenom 15-16.

89. "El yo o el devenir en general, este mediar, es a causa de su simplicidad la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo." (Phänom 21; Fenom 17. El subrayado no aparece en el texto).

contra la representación, y concibe el objeto porque lo hace objeto de su lenguaje y su trabajo. De ahí que lo conocido en la representación no sea reconocido como lo ya conocido y hecho mío. Aferrarse a la inmediatez y a la abstracción es separar el saber de la verdad, la verdad jamás podrá advenir a nosotros porque ya está con nosotros[80]. El saber nombra un ver el contenido propio retornando a la propia interioridad, al autosaber. El retorno a sí de lo re-iterado, la interiorización del itinerario es el recuerdo. Es la mirada noética (Einsicht) que traspasa la cosa y llega a saber lo que hay tras ella. Lo que hay detrás es su devenir interno a la conciencia. En ese sentido la referencia al pasado es indispensable. El pasado siempre es un trayecto a recorrer desde una estación presente, desde la sustantividad de una más elevada comprensión de la cosa del pensar. La ciencia actualiza y hace presente lo hecho y tenido como propio. En este peculiar sentido, el recuerdo designa la e-vocación, la llamada a la presencia, del conocimiento que ya se ha tenido, de lo que se ha visto u oído, de lo que ha llegado a ser interior y de lo que se lleva y se llevará para siempre dentro. La emergencia interna o el devenir de la sustancia es el traspaso inseparable a lo externo que es ahí (Entäußerung); el llegar a ser de lo otro, de lo existente de modo inmediato, es el retorno a lo interno (Erinnerung).-

---

80. "¿ Que es lo que quiere el sultán ? Yo esperaba que pidiera dinero y él quiere la verdad. ¡ Verdad ! Y la quiere así, tan desnuda, tan franca, como si la verdad fuera una moneda antiquísima que tiene un valor fijo. Entonces sí se la podría dar. Pero una moneda tan nueva, que solamente recibe valor de quien la posee, y que hay que poner sobre la mesa, tal moneda no existe. Como el dinero se mete en la bolsa, ¿ Se meterá también la verdad en la cabeza ?" (Lessing: Natham el sabio 116-117).

CONSIDERACIONES FINALES.-

"Sumersión en la fuente de la vida,
Recio consuelo"

(UNAMUNO).

Con un impulso típicamente moderno, que le lleva a pensar la sustancia como subjetividad, y la subjetividad como fuerza que se exterioriza, Hegel ha desarrollado lo esencial de su proyecto filosófico como el pensamiento que, tratando de captar conceptualmente la subjetividad, la desborda y supera, al menos en su acepción abstracto-trascendental, para formularse como una teoría del sujeto, que es capaz de concebir su experiencia inmanente y devenir así objetivo, y como una teoría de la objetividad cuya justificación y legitimidad se hallen en la acción humana. Renovar el viejo postulado parmenídeo del pensamiento que es ser, y del ser que es pensamiento, representa la aspiración de nuestro autor. Para ello se requiere repensar la subjetividad y su experiencia objetiva. Cualquier estudio del filosofar hegeliano tiene que plantearse, en principio, repensar la noción moderna de subjetividad y sus avatares, a la luz de la idea griega de la racionalidad de lo real.

La motivación originaria de esta investigación no fue otra que el estudio de la experiencia y las formas de la alienación en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Muy pronto pudo comprobarse que, en contra de lo sustentado por Marx, para el que Hegel no habría diferenciado las categorías de "Entäußerung" y" Ent-fremdung", era cierta la tesis sustentada por Gauvin, Labarriére y Boey, según la cual no hay lugar en Hegel a dicha indiferenciación. No es posible mezclar una categoría estructural como la "Entäußerung", que pertenece al lenguaje del saber absoluto, con una categoría que designa la experiencia cultural del espíritu, "que deviene extraño (fremd) a sí mismo", y se desrealiza y pierde su libertad esencial, como es el caso de la "Entfremdung". Mientras la "exteriorización" representa la interna necesidad del saber en devenir, de salir fuera de sí y configurar un mundo de validez universal, la "alienación" supone

un acontecimiento fortuito y contingente de la vida del espíritu, que coincide con su concreta experiencia histórica como mundo social cristiano-burgués, experiencia cancelada, en primera instancia por la concepción moral del mundo, después por la religión revelada en la forma de comunidad cristiana, y por último por la comunidad de conciencias llevada a cabo, como "exteriorización" espacio-temporal del saber absoluto, que existe como "recuerdo" de la experiencia sida de la conciencia y el espíritu.

A los ojos de Marx, la tesis que resume la filosofía de Hegel, y que ilustra toda posición idealista del pensamiento reza así: el pensamiento crea el objeto. La coseidad en que se resuelve el pensamiento, no es sino el propio pensamiento bajo la apariencia de alteridad y de exterioridad, y además de una mala y caduca objetividad positiva, que ocasiona la alienación del ser-humano activo. Pero la práctica en la que Marx piensa, no es la práctica de la hegeliana conciencia universal y genérica que ha ganado el saber incondicionado, sino su contraimagen, la práctica del trabajador asalariado cuya actividad social lo desposee y despoja de cuanto de racional puede haber en él.

A la vista del insuficiente tratamiento, por parte de la hermenéutica hegeliana y de la tradición marxista, de la categoría de "Entäußerung", a diferencia de la "Entfremdung", decidí acometer su estudio con el convencimiento de su íntima imbricación con la noción de absoluto, y con la propia comprensión del filosofar "modo hegeliano". Ante todo, nuestra categoría representaba el criterio y la apoyatura fundamental de la crítica de Hegel a la subjetividad abstracta o trascendental. En ésta se ha operado un vaciamiento de lo que podemos llamar su contenido experiencial inmanente, a fin de poder constituirse "modo kantiano" en el fundamento de la universalidad y necesidad del conocimiento teórico de la naturaleza, y en el requisito formal de la moralidad de las acciones humanas. La doctrina de la "exteriorización" se endereza contra la obcecada y fatua

subjetividad que-es-para-sí, que no sale fuera de sí, y que desde esta introversión (Verinnerlichung) pretende dar razón de toda exterioridad. De aquí que la "exteriorización" sea correlativa de la noción de subjetividad práctica, a la que modaliza. La crítica hegeliana a la filosofía práctica kantiana, hace de ésta una ética de la intención pura, y descubre en su seno la contradicción entre la moral y el derecho abstracto o positivo, entre la moralidad y las leyes civiles, y entre la esfera moral y la ley política, en una palabra, entre moralidad y vida. El planteamiento moral kantiano se apoya y sustenta en los postulados que la razón teórica ha declarado indemostrables, a saber, la libertad del hombre, la inmortalidad de su alma, y la existencia de dios. En oposición a semejante planteamiento de la filosofía práctica, y con la postulación de la esfera de la eticidad, Hegel aspira a reconciliar la acción humana con su incardinación en la vitalidad del espíritu, forzando así su máximo nivel de objetividad y racionalidad.

Es al divorcio de la vida y la razón a lo que Hegel quiere poner remedio. La filosofía como saber sistemático hace frente a tal escisión asumiendo el contenido experiencial de la conciencia y, a la vez, exteriorizando el saber y la razón misma en el hacer de la conciencia. El gran tesoro que guarda celosamente el pensamiento hegeliano es la imbricación recíproca entre el saber y la experiencia de la conciencia, de la conciencia corporal de los hombres. Sólo desde la práctica del trabajo y el lenguaje, en la que se enraiza el pensar especulativo, es posible urdir la arquitectura del saber absoluto. El hilo conductor de la exposición de la filosofía como saber sistemático, y como soporte de la implicación recíproca de conciencia y espíritu, lo constituye la conceptuación del lenguaje y el trabajo como radicales del saber en devenir, y la exposición del devenir del saber como una experiencia en esencia lingüística y laboral. La experiencia en nuestro autor, no es algo presubjetivo, en el sentido de lo acontecido previamente, o al margen del sujeto,

sino que se identifica con la vida misma de la subjetividad cuando deviene objetiva. La subjetividad obtiene un contenido experiencial, en la precisa medida en que la conciencia lleva a cabo su movimiento inmanente y dual, en su saber y en su objeto, que hace brotar el nuevo objeto verdadero ante su presencia. Lenguaje y trabajo llegan a ser la articulación interna y la organización categorial del espíritu, su materia, forma y hábitat natural. En ambos encontramos la realización efectiva de la unidad categorial de ser y pensar. Más allá de su funcionalidad designadora, gramatical o comunicativa, Hegel ve en el lenguaje la unión de elementos heterogéneos como cosas y palabras, lengua y conciencia, lenguaje y espíritu, signo y significado, etc., de tal manera que en él se hace presente la unidad de pensamiento y ser bajo la forma de ser que es decir, y decir que es ser dicho. Por otra parte, en su dimensión dialógica, el lenguaje hace de la conciencia un diálogo inmanente consigo misma, y del espíritu un diálogo esencial con el otro y los otros. Por lo que al trabajo se refiere, representa la otra gran experiencia crítica de los objetos, para la autoconciencia crítica de la subjetividad. Como medio privilegiado para que la autoconciencia llegue a sí misma, el trabajo no cancela sólo el subjetivismo de la pulsión y el deseo, sino que interacciona con las disposiciones orgánicas educándolas y formándolas y, sobre todo, forja la indisoluble unidad categorial del trabajador con la obra, de la obra con el espíritu, y del espíritu con la conciencia especulativa.

La instancia y la noción que revoluciona, en Hegel, el planteamiento del problema de la subjetividad moderna, y de la objetividad a ella ligada, es la razón. En ésta, cuyo estatuto especulativo en H. no se entendería sin la "exteriorización" de la certeza de la autoconciencia en la coseidad, he centrado el estudio de la génesis de la categoría de "Entäußerung": en el momento de su aparición fenomenológica, el tránsito de la autoconciencia a la razón y, sobre todo, en su funcionalidad en

la arquitectónica del saber filosófico como saber absoluto y de lo absoluto. A través de su formulación en tres juicios infinitos, la razón desborda su formulación como saber no científico, y su encierro en los saberes que no la contienen ni expresan en su infinitud. La dialéctica de la razón, tanto teórica como práctica, hace posible a la vez su definitiva formulación como unidad de ser y de sí mismo que, en tanto que está afectada por el transcurrir temporal, halla su postrera epifanía como espíritu, o síntesis de "exteriorización" e "interiorización".

Ambas categorías reunen y vertebran el léxico propio del saber en su absolutez, en un encomiable intento por parte de la filosofía, de no pedir de prestado a otros saberes su categorización y conceptografía, y elaborarlas desde, y por sí misma, y así disponer de un vocabulario peculiar para trasmitir su contenido de verdad. De esta manera, saber en su acepción absoluta equivale al proceso por el que el sujeto pone exteriormente la certeza de sí universal, y conforma el objeto conforme a su propio concepto que ella misma es. Pero saber absoluto también es recuperar esa certeza depositada en la objetividad, y retornarla al seno de la conciencia que ha penetrado conceptualmente en la esencia de las cosas como su en propio interior.

La postulación hegeliana del saber absoluto cierra, aunque no de modo definitivo, el esfuerzo de conceptuar el saber como palabra y acción en el tiempo. Que el tiempo de lo absoluto ha pasado o está aún por venir es una disyuntiva que designaría la alternativa entre la pura arqueología, o la persecución de una meta ucrónica de suyo inalcanzable, pero nada de eso hace justicia a Hegel. La motivación y el contexto, los condicionamientos y los obstáculos, que han hecho posible la elevación de la filosofía a ciencia absoluta por obra de Hegel, son tan esenciales a su proyecto y a su ejecución, que nuestro presente reclama, como otra época de transición a una nuevo periodo histórico, un nuevo proyecto de la misma dimensión y calado que el hegeliano, pero ajustado a los tiempos que corren, de los que tendrá que ser

expresión. La coherencia del saber sistemático hegeliano puede ser únicamente amenazada desde una sustancia experiencial distinta, desde una interacción simbólica e instrumental de naturaleza distinta. Ahora el fragmento amenaza a la totalidad, la narratividad a la discursividad la precariedad a la continuidad, el obstáculo a la trasparencia, el endurecimiento a la exteriorización, el olvido al recuerdo, la fatalidad a la suerte. Los signos de los tiempos no se dejan designar por sistema alguno que los reuna y ordene.

Hemos visto que desde la crítica a la subjetividad abstracto-trascendental, por carecer de una teoría adecuada de su realización que otorgue sentido a la objetividad, Hegel ha ido forjando una acepción del sujeto-objeto idéntico, que convierte a la subjetividad no ya en el fundamento de sí misma, cuanto en el fundamento onto-lógico del ser, de su producción y conocimiento. Ello implica una nueva manera de leer e interpretar la objetividad, cualquiera que sea, desde el sí-mismo. Esta tarea ha revolucionado la filosofía trascendental, y la ha transformado en saber de lo absoluto, desde una ocupación por la razón de la práctica socio-histórica de la humanidad. Por esto y desde Hegel la filosofía como teoría científica ha devenido condición y causa de la teoría y de la práctica emancipatoria. Que hoy hayamos renunciado a los intereses de la emancipación es harina de otro costal, pero, aún en el supuesto de que así fuera, debe quedar constancia que cualquier intento, presente o futuro, de justificar y dar cuenta de aquellos intereses o de otros distintos, tendrá que hacerse cargo de la radicación del pensamiento humano en el elemento vital del trabajo y el lenguaje. Tal vez una nueva acepción de éstos, por ejemplo como lenguaje artificial (lenguaje máquina), o trabajo automatizado (robótica), posibiliten una renovada experiencia del conocimiento y del saber, cosa harto improbable, dicho sea de paso.

Entre las exigencias y demandas que el tiempo de Hegel y el nuestro han formulado a la razón filosófica, se encuentra

primordialmente la de saber sobre la relación del ser humano con su experiencia, sobre la necesidad de poner en consonancia la ciencia y la conciencia, y, en fin, sobre la posibilidad de hacer factible la aplicación del inmenso caudal de conocimientos disponibles a las metas y finalidades que libremente podamos proponernos y establecer. Con la Fenomenología, Hegel, por primera vez en nuestra tradición filosófica occidental, ha confrontado y medido la filosofía con la vida en su facticidad y hondura, ha pretendido que la razón dé razón de la variada y compleja experiencia disponible. Su resultado no es otro que la unidad de la ciencia y la conciencia, del espíritu y la conciencia individual, de la teoría y la práct , del saber y la experiencia, del pasado y el presente. Desde esta perspectiva no cabe hacer otra lectura del saber absoluto que una lectura abierta, que al identificar lo absoluto con "la comunidad de las conciencias llevada a cabo"[1], nos brinde tal posibilidad como proyecto y objetivo, y que entienda la realización de tal comunidad como un acto de lenguaje y de trabajo. Si todo depende del movimiento y la inversión de la (s) conciencia (s), el progreso que en ésta (s) tiene que darse como y debe presentar la forma de un acto comunicativo y laboral.

La noción de "exteriorización" se enmarca en la exigencia hegeliana de que la filosofía renuncie y abjure de los modos historiográficos y aconceptuales de captar la verdad. Desde este punto de vista ella es una categoría de lo absoluto captado especulativamente y cumple, en consecuencia una doble misión. De un lado, fundamenta y justi-fica los prejuicios, supuestos y presupuestos que el resto de las ciencias y saberes dan por válidos, y que la filosofía no puede aceptar sin más. Este proceso de fundamentación-justificación quiere decir situarlos en su lugar dentro del proceso del conocer, y ver como se volatilizan para el saber en devenir. Forma parte indisoluble de

1. Phänom 56; Fenom 46.

esta funcionalidad de la "Entäußerung" denunciar la separación de la dinámica conciencial de las actividades que la vertebran y la dinamizan, como son el lenguaje y el trabajo, separación que lleva a cabo la reflexión externa. La visión Hegel del espíritu como exteriorización en el tiempo y en la conciencia natural le vale para edificar la crítica más despiadada al subjetivismo de la reflexión externa[2]. Como corolario de esta revolución del proceder de la conciencia y el espíritu, que supone su indisoluble e íntima vinculación al decir y al obrar, Hegel caracteriza el conocimiento como práctico, y a la práctica como consciente. Por otro lado el carácter social e histórico de nuestra categoría, como perteneciente al lenguaje de lo absoluto, sobredetermina el conocer/hacer, que por ello debe ser calificado de dialéctico. La conciencia que habla y trabaja ya contiene, de suyo, la pauta para poder progresar y alcanzar la cientificidad que reclama y exige para sí. No necesita ir más allá de sí, sólo tiene que atender a su propia experiencia inmanente. Cuando venimos a realizar el examen y la prueba de la experiencia que lleva a cabo la conciencia, ésta ya ha hecho del objeto su obra, lo ha producido desde su decir y su elaborar, y a nosotros no nos queda sino aprehender y comprobar la forma y el contenido de lo que ya ha sucedido, pero que no ha pasado definitivamente sino que se conserva y guarda como la entraña especulativa de la conciencia.

El entendimiento hegeliano de la filosofía posibilita el reposo de todo saber en el conocimiento conceptual tomado como "recuerdo". Si para Kant era la representación la que hacía posible el concepto, para Hegel sucede lo contrario, es el concepto el que hace factible y legible la representación. Todo ver, mirar, observar, y representar lo finito, tiene una apoyatura conceptual innegable, y ésta tiene que ver con la experiencia sida de la conciencia y preservada en su interior. "El recuerdo es, pues, la forma específica en que el presente

---

[2]. Cfr. Gadamer: Verdad y método, 597, y Adorno: Drei Studien zu Hegel, 46; trad. esp. 68.

puede ser creador, recreando lo sido y trascendiéndose hacia un nuevo futuro"[3]. La historia es al mismo tiempo exteriorización e interiorización del espíritu en el tiempo. Si exteriorización e interiorización son los caracteres básicos del acaecer histórico, la filosofía que es hija del tiempo y que lo concibe, es el propio tiempo recordado y que recuerda. A partir de Hegel, la misión del filosofar será hacer lo externo conforme al concepto. Para ello se precisa exteriorizar la certeza o el para-sí, y penetrar en el interior de la cosa que es el interior de la conciencia, y en el interior de la conciencia que es el interior de la cosa. Sólo cuando el sujeto individual hace aparecer exteriormente su contenido universal, puede recuperar esa objetividad porque al tiempo de ponerla fuera de sí la ha conservado dentro de sí. Hegel ha visto en la noción de interiorización-recuerdo un doble movimiento, o un movimiento de doble sentido: la penetración noética (Einsicht) en lo interior/esencia de lo dado previamente, y también la interiorización de todo contenido en el sujeto. Ambos sentidos expresan fielmente la rigurosidad hegeliana de su conceptuación del conocer absoluto como recuerdo. La Fenomenología culmina su andanza con un resultado que puede enunciarse así: el interior de las cosas es idéntico al yo", pero esto no es un dato ni podemos partir de ello, sino que tienen que producirlo y acuñarlo cada época y cada individuo y, en definitiva, es obra y resultado del saber. Para hacer observable en la facticidad de lo que es, la presencia del espíritu, la <<parusia>> de lo absoluto, únicamente se requiere ir al interior de lo ente, penetrar en su recuerdo, para ver allí depositados las etapas y formas previas de su génesis y desarrollo.

Este estudio ha pretendido, en su modestia, demostrar que sólo si el espíritu hegeliano está urdido y entretejido de y con palabras y obras, puede entenderse que se formule como la

---

[3]. Cerezo Galán: "Teoría y praxis en Hegel"; En torno a Hegel, 109.

unidad categorial de exteriorización e interiorización, sólo si nos confiamos y nos entregamos a la fiel plenitud de las palabras y de las obras, podemos alcanzar la plenitud del ser y del pensar. Si ser consciente es devenir consciente como palabra y obra, no hay que tener miedo ni poner reparo a la meditación rememorante que el pensar es, porque en el recuerdo no hay mas que lo que a él hemos confiado, y lo encomendado al pensar rememorante es la propia trayectoria vital humana. Si el ser tiene que llegar al pensar, y el pensar al ser, el lugar de tal acontecimiento es el lenguaje y el trabajo. En ellos no hay sólo mero presentimiento o barrunto de la unidad ser-pensar, sino que únicamente cuando la captamos en las palabras y en las obras, esa unidad existe de modo fáctico y cobra fuerza vital y vitalizadora. Decir y hacer es poner el pensamiento fuera de sí, en lo otro esencial, pero a la vez es el retiro y el retorno del pensar a y en su interior. En su virtud el saber que es decir y hacer se asemeja a la palabra poética y a la obra de arte. Lejos de postular un universo estético-contemplativo, Hegel sí anda cerca de compartir el ideal artístico de Schiller: "el ser-humano debe enajenar (veräußern) todo lo interno y conformar todo lo externo"[4]. Es mérito de nuestro autor concebir el pensamiento como la acción y el acto de exteriorizarse en los sentidos y en el sentido, de ser externo a sí no sólo en la objetividad sino también en nuestro ver, para que el pensar sea libre en su actuosidad vital, infinitamente libre en su hacer y en su decir finitos. Del mismo modo, a su herencia y a su ejemplo como pensador pertenece la fundamentación del ser humano como naturaleza espiritual, tomada como recuerdo e interpretación de todo lo que el propio espíritu ha exteriorizado desde sí mismo. A nosotros, lectores e interpretes, nos queda reservada y preservada la palabra que dice lo absoluto, y la acción que lo produce. No hay ideas ni pensamientos revolucionarios en filosofía, sino van acompañados de palabras y actos revolucionarios.

---

[4]. Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, (Brief XI), 45; trad. esp. 72.

Que pensar es decir y hacer, constituye el más rico legado hegeliano. Él debe iluminar nuestro in-poético e in-estético habitar la tierra, para que no sea dado inmorar en el espíritu y en su absolutez.-

HOMBRE COMO NOSOTROS
AVIDO
DE COMPARTIR LA VIDA COMO FUENTE,
DE CONSUMAR LA PLENITUD DEL SER
EN LA FIEL PLENITUD DE LAS PALABRAS[5].

[5]. Guillén: Cántico, 527.

G L O S A R I O.-

- Anfang : inicio, comienzo.
- Angst : angustia.
- Anschauen : contemplar.
- Anschauung : visión.
- Ansich : lo en-si.
- Aufgeben : renunciar.
- Aufheben : superar, cancelar.
- Aufhebung : superación.
- Ausbreitung : propagación.
- Auseinanderfallen : diseminar.
- Ausführen, Ausführung: ejecutar, ejecución.
- Aussagen : predicar.
- Äusserung : externalización.
- Aussprechen : enunciar, pronunciar, pronunciarse.

- Bedeutung : significado.
- Bedürfniss : necesidad natural.
- Begierde : deseo.
- Begreifen : conceptuar.
- Behaupten : destacar.
- Bekanntschaft : conocimiento usual.
- Besinnung : rememoración.
- Bewußtlos : sin conciencia.
- Beziehung : referencia.
- Bildung : cultura.

- Darstellung : ex-posición, presentación.
- Dasein : ser-ahi, existencia inmediata.
- Denken : pensar.
- Ding : cosa.
- Durchdringen : compenetrar.
- Durchführung : efectuación , ejecución (véase Ausführung).

- Durführen : efectuar, llevar a efecto.

- Einsicht : penetración noetica, modo de entender.
- Ende : fin, termino, final.
- Entäußerung : exteriorización.
- Entfaltung : despliege.
- Entfremdung : extrañamiento, alienación.
- Entgegensatz : contraposición.
- Entstehung : emergencia.
- Entzweiung : desdoblamiento.
- Erfüllen : planificar.
- Erfüllung : plenitud.
- Erinnerung : interiorización , recuerdo.
- Erscheinung : lo que aparece, la aparición de...

- Fortgang : avance, adelanto.
- Fortschritt : progreso.

- Gang : trayectoria, itinerario.
- Ganze : totalidad.
- Gedanke : pensamiento.
- Gegensatz : oposición.
- Gegenwart : presencia actual.
- Geschehen : acontecer.
- Geschicklichkeit : aptitud.
- Gesinnung : disposición animica.
- Gewissen : conciencia moral.

- Leblose : sin vida.

- Mannigfaltigkeit : diversidad.
- Maßstab : medida
- Meinen, Meinung : suponer, suposición.

- Mitte : termino medio.

- Notwendigkeit : necesidad.

- Not : exigencia.
- Sache : cosa, tema, asunto.
- Sagen : decir.
- Scheinen : parecer ser.
- Schein : apariencia.
- Seienden : lo-que-es.
- Selbstheit : mismidad.
- Selbsttätigkeit : espontaneidad.
- Selbstwesenheit : autoesencialidad.
- Selbst : si-mismo.
- Stelle, Stellung : posición.

- Tilgen : suprimir.

- Überwindung : supresión.
- Umkehrung : conversión.
- Umschlagen : reconvertir.
- Umwälzung : revolución (según X. Zubiri).
- Unangemessenheit : inconmensurabilidad.
- Unwesen : in-esencia.

- Veräußerung : enajenación.
- Verdauen : asimilar.
- Verhältniss : relación.
- Verknüpfung : enlace.
- Verlauf : proceso.
- Vernehmen : percibir.
- Verstellung : desplazamiento.
- Vertilgung : cancelación.
- Verwandlung : transformación.

- Vollbringung : cumplimiento.
- Vollenden : consumar, culminar.
- Vollendung : culminación.
- Vollkommen, Vollkommenheit : perfecto, perfección.
- Voraussetzung : pre-supuesto.

- Weltgeschichte : historia mundial.
- Wenden : volver a, volverse a.
- Werden : devenir, llegar a ser.
- Wesenlose : in-esencial.
- Wirklichkeit : realidad-efectiva.
- Wuchen : proliferar.

- Zweck : finalidad.

B I B L I O G R A F I A.-

Obras de Hegel.-

Ediciones originales:

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1975.

Gesammelte Werke. Band 9: Phänomenologie des Geistes (1807). Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1980.

Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821). Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1967.

Jenaer Kritische Schriften (I). Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1979.

Jenaer Realphilosophie (1805-1806). Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1969.

Jenaer Systementwürfe II (1804-1805). Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1982.

Jenenser Realphilosophie I (1803-1804). Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1932.

Phänomenologie des Geistes (1807). Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1952.

System der Sittlichkeit (1802-1803). Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1967.

Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt a. Main. Suhrkamp Verlag. 1971.

*Weltgeist zwischen Jena und Berlin. Briefe. Frankfurt a. M. - Berlin - Wien. Ullstein Verlag. 1982.

Wissenschaft der Logik (1812-1816). Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1975.

Traducciones:

Ciencia de la Lógica (1812-1816). Buenos Aires. Ed. Solar - Hachette. 1968.

Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling (1801). Madrid. Alianza Editorial. 1989.

Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling (1801). Madrid. Ed. Tecnos. 1990.

El sistema de la eticidad. Madrid. Editora Nacional. 1982.

Escritos de juventud. Madrid. F.C.E. 1978.

Fenomenología del Espíritu (1807). Mexico. F.C.E. 1966.

Fenomenologia de l' Esperit (1807). Barcelona. Ed. Laia. 1985.

Filosofía real (1805-1806). Madrid. F.C.E. 1984.

Lecciones sobre la estética. Madrid. Ed. Akal. 1989.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Madrid. Ed. Revista de Occidente. 1974.

Lecciones sobre la filosofía de la religión. Madrid. Alianza Editorial. 1984-1989.

Lecciones sobre historia de la filosofía. Mexico. F.C.E. 1955.

Principios de la filosofía del derecho (1821). Buenos Aires. Ed. Sudamericana. 1975.

Repertorio bibliográfico.-

ST INHAUER, K. : Hegel bibliography. München - New York - London - Paris. Verlag K. G. Saur. 1980

Obras de autores clásicos.-

ADORNO, Th. W. : Drei Studien zu Hegel (1963). Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag. 1974; trad. esp. Tres estudios sobre Hegel. Madrid. Ed. Taurus. 1969.

ADORNO, Th. W. : Terminología filosófica (1973). Madrid. ed. Taurus. 1976-1977.

ARISTOTELES : Acerca del alma (Ed. T. Calvo). Madrid. Ed. Gredoc. 1978.

ARISTOTELES : La política: ed. García Gual - Perez Jimenez. Madrid. Editora Nacional. 1977.

DESCARTES, R.: Discurso del método. Dioptrica, Meteoros y Geometría (1637). Madrid. Ed. Alfaguara. 1981.

DESCARTES, R. : Les passions de l' âme (1649). Paris. Ed. Gallimard. 1953; trad. esp. Las pasiones del alma. BArcelona. Ed. Península. 1972.

DESCARTES, R. : Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas (1642-1647). (Ed. V. Peña). Madrid. Ed. Alfaguara. 1977.

DESCARTES, R : Oeuvres de Descartes (Ed. de Ch. Adam et P. Tannery). Paris. J. Vrin Editeur. 1957-1958.

DIDEROT, D. : Novelas: La religiosa. El sobrino de Rameau. Jacques el fatalista. Madrid. Ed. Alfaguara. 1979.

DILTHEY, W. : Obras. V: Hegel y el idealismo (1925). Mexico. F.C.E. 1944.

ENGELS, F. : Dialéctica de la naturaleza (1925). Mexico. Ed. Grijalbo. 1961.

FEUERBACH, L. : Gesammelte Werke. 9: Kleinere Schriften II (1839-1846). Berlin. Akademie-Verlag. 1980.

FICHTE, J. G. : Discursos a la nación alemana (1808). Madrid. Editora Nacional. 1977.

FICHTE, J. G. : Doctrina de la ciencia (1794-1795). Buenos Aires. Ed. Aguilar. 1975.

FICHTE, J. G. : Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg. R. Lauth und H. Jacobs). Stuttgart - Bad Canstatt. Frommann Verlag. 1965.

FICHTE, J. G. : Los caracteres de la Edad Contemporánea (1806). Madrid. Ed. Revista de Occidente. 1976.

FICHTE, J. G. : Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia (1794). Mexico. Universidad Nacional Autónoma. 1963.

GOETHE, J. W. : Los sufrimientos del joven Werther. Barcelona. Planeta. 1981.

GUILLEN, J. : Cántico. Buenos Aires. Ed. Sudamericana. 1973.

HARTMANN, N. : La filosofía del idealismo alemán (1929). Buenos Aires. Ed. Sudamericana. 1960.

HEIDEGGER, M. : Gesamtausgabe. II, 32: Hegels Phänomenologie des Geistes (1930-1931). Frankfurt a. M. V. Klostermann Verlag. 1980.

HEIDEGGER, M. : Holzwege (1950). Frankfurt a. M. V. Klostermann Verlag. 1980 (6ª); trad. esp. Sendas perdidas. Buenos Aires. Ed. Losada. 1969 (2ª).

HEIDEGGER, M. : Nietzsche Pfullingen. Verlag Günther Neske. 1961.

HEIDEGGER, M. : Ser, verdad y fundamento. Caracas. Monte Avila Editores. 1968.

HEIDEGGER, M. : Vorträge und Aufsätze (1954). Pfullingen. Velag Gunther Neske. 1985.

HEIDEGGER, M. : Wegmarken. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann Verlag. 1967.

HERDER, J. G. : Obra selecta (Ed. P. Ribas). Madrid. Ed. Alfaguara. 1982.

KANT, I. : Crítica de la razón práctica (1788). Madrid. Ed. Espasa Calpe. 1975.

KANT, I. : Crítica del juicio (1790). Madrid. Ed. Espasa Calpe. 1977.

KANT, I. : Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785). Madrid. ED. Espasa Calpe. 1946.

KANT, I. : La metafísica de las costumbres (1797-1798). Madrid. Ed. Tecnos. 1989.

KANT, I. : Pedagogía (1803). Madrid. Akal Editor. 1983.

KANT, I. : Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza (1786). Madrid. Alianza Editorial. 1989.

KANT, I. : Werkausgabe (Hrsg. W. Weischedel). Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag. 1968.

LEIBNIZ, G. W. : Escritos filosóficos (Ed. de E. de Olaso). Buenos Aires. Ed. Charcas. 1882.

LESSING, G. E. : Natham el sabio (1779). Mexico. Universidad Nacional Autónoma de Mexico. 1964.

LOCKE, J. : An Esasy concerning Human Understanding (1690); (Ed. P. H. Nidditch). Oxford. Clarendon Press. 1975: trad. esp. Ensayo sobre el entendimiento humano. Madrid. Editora Nacional. 1980.

MARX, K. : El capital. Crítica de la economía política (1867). Mexico. F.C.E. 1946.

MARX, K. : Manuscritos. Economía y filosofía (1844). Madrid. Alianza Editorial. 1968.

MARX, C. Y ENGELS, F. : La ideología alemana (1845). Barcelona. Ed. Pueblos Unidos - Ed. Grijalbo. 1970.

MARX, K. - ENGELS, F. : Werke (MEW). Berlin. Dietz Verlag. 1956-1968.

MARX, K. - ENGELS, F. : Gesamtausgabe (MEGA). Berlin. Dietz Verlag. 1975 y ss.

MONTESQUIEU : Del espíritu de las leyes (1748). Madrid. Ed. Tecnos. 1972.

NIETZSCHE, F. : La genealogía de la moral (1887). Madrid. Alianza Editorial. 1972.

NIETZSCHE, F. : Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe. München - Berlin - New York. dtv - W. de Gruyter. 1980.

ORTEGA Y GASSET, J. : Obras completas. Madrid. Ed. Revista de Occidente. 1976.

SCHELLING (Ed. J. L. Villacañas). Barcelona. Península. 1987.

SCHELLING, F. W. J. : Bruno o sobre el principio natural y divino de las cosas (1802). Buenos Aires. Ed. Losada. 1957.

SCHELLING, F. W. J. : Systen des traszendentalen Idealismus (1800). (Ed. W. Schulz). Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1957.

SCHILLER, F. : Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen (1795). Stuttgart. Philipp Reclam jun. 1965; trad esp. Cartas sobre la educación estética del hombre. Madrid. Ed. Aguilar. 1969.

SPINOZA: Correspondencia. Madrid. Alianza Editorial. 1988.

Otras obras citadas en el texto.-

D' ABBIERO, M. : <<Alienazione in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung. Roma, Ed. dell' Ateneo. 1970.

*Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels (Hrsg. O. Negt). Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1970.

ALVAREZ GOMEZ, M. : Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel. Salamanca. Universidad Pontificia. 1978.

ALVAREZ GOMEZ, M. : "Hegel o la libertad como principio"; Ciudad de Dios, vol. 182 (1969), nº 4, 556-596.

APEL, K. O. : Transformation der Philosophie (1973). Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag. 1976; trad. esp. La transformación de la filosofía. Madrid. Ed. Taurus. 1985.

ARANDA, C. : "Reflexiones sobre la interpretación hegeliana de la Antígona sofoclea"; Anales del Colegio Universitario de Almería. Letras, año 1979, 7-15.

ARANDA, C. : "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.

ARTOLA, J. M. : "Circularidad y saber absoluto en el punto de partida de la <<Fenomenología del Espíritu>>"; Anales del Seminario de Metafísica, Madrid, 1970, 51-83.

ARTOLA, J. M. : "El lenguaje y la dialéctica de la moralidad en la <<Fenomenología del Espíritu>>"; Pensamiento, 1970, vol. 26, nº 104, 369-395.

ARTOLA, J. M. : "El tránsito de la religión manifiesta al saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu"; En torno a Hegel, 45-88.

ARTOLA, J. M. : Hegel. La filosofía como retorno. Madrid. Ed. Gregorio del Toro. 1972.

*BECKER, W. : Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine Interpretation. Stuttgart. Kohlhammer Verlag. 1971.

BENVENISTE, E. : Problemas de lingística general. Mexico. Siglo XXI Editores. 1971.

BLOCH, E. : Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel (1962). Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag. 1977; trad. esp. Sujeto - Objeto. El pensamiento de Hegel. Madrid. F.C.E. 1982.

BODAMER, Th. : Hegels Deutung der Sprache. Interpretationem zu Hegels Aüßerung über die Sprache. Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1969.

BOEY, C. : L' aliénation dans la <<Phénoménologie de l' Esprit de Hegel>>. Paris - Bruges. Desclée de Brouwer. 1970.

BOEY, C. : "L' aliénation hégelienne. Un chaînon de l' expérience de la conscience et de la Phénoménologie de l' Esprit", Archives de Philosophie, 35 (1972), 87-110.

BONSIEPEN, W. : "Phänomenologie des Geistes"; Hegel. Einführung in seine Philosophie, 59-74.

BUBNER, R. : La filosofía alemana contemporánea (1981). Madrid. Ed. Cátedra. 1984.

CALVO, T. : De los sofistas a Platón. Política y pensamiento. Madrid. Ed. Cincel. 1986.

CASSIRER, E. : Filosofía de las formas simbólicas. I: El lenguaje. Mexico. F.C.E. 1971.

CEREZO GALAN, P. : "El fundamento de la metafísica en Leibniz"; Anales del Seminario de Metafísica, Madrid, 1966, 75-105.

CEREZO GALAN, P. : "Reflexiones sobre la síntesis ontológica"; Convivium, nº 21 (1966), 111-128.

CEREZO GALAN, P. : "Teoría y praxis en Hegel"; En torno a Hegel, 89-144.

COOK, D. J. : Lenguage in the Philosophy of Hegel. The Hague - Paris. Mouton and Co. 1973.

COTTIER, G. M. M. : L' atheisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes. Paris. J. Vrin. 1959.

CHALMERS, A. F. : ¿Qué es esa cosa llamada ciencia?. Madrid. Siglo XXI Editores. 1984.

DELEUZE, G. : Nietzsche y la filosofía (1967). Barcelona. Ed. Anagrama. 1971.

DERBOLAV, J. : "Hegels Theorie der Handlung"; Hegel-Studien. Band 3 (1965), 209-223. Bonn. Bouvier Verlag. 1965.

DERRRIDA, J. : "El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel"; Hegel y el pensamiento moderno, 30-92.

dtv Wörterbuch der deutschen Sprache (Hrsg. G. Wahrig). München. DTV. 1978.

DUQUE, F. : "Propuesta de lectura de la <<Proposición especulativa>> de Hegel"; Época de Filosofía, año 1, nº 1 (1985), 75-123.

DUQUE, F. : Hegel. La especulación de la indigencia. Barcelona. Ediciones Granica. 1990.

EN TORNO A HEGEL (A. Alvarez Bolado, J.M. Artola, P. Cerezo Galán et alii). Granada. Universidad de Granada - Dpto. de Filosofía. 1974.

FINK, E. : Hegel. Phänomenologische Interpretationen der "Phänomenologie des Geistes". Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann. 1977.

FOUCAULT, M. : El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica (1963). Mexico. Ed. Siglo XXI. 1966.

FOUCAULT, M. : Microfísica del poder. Madrid. Las Ediciones de la Piqueta. 1979.

FULDA, H. F. : "Zur Logik der Phänomenologie"; Materialen zu Hegels <<Phänomenologie des Geistes>>, 391-425.

GADAMER, H, G. : La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hemenéuticos. Madrid. Ed. Cátedra. 1980.

GADAMER, H. G. : La dialéctica de la autoconciencia en Hegel (1973). Valencia. Revista Teorema. 1980. [ed. orig. "Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins", en Materialen zu Hegels <<Phänomenologie des Geistes>>, véase infra].

GADAMER, H. G. : La herencia de Europa (1989). Barcelona. Ed. Península. 1990.

GADAMER, H. G. : La razón en la época de la ciencia (1976). Barcelona. Ed. Alfa Argentina - Luis Porcel Editor. 1981.

GADAMER, H. G. : Verdad y método (1960). Salamanca. Ed. Sígueme. 1977.

GADAMER, H. G. - HABERMAS, J. : Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß des Hegel-Preises. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1979.

GARCIA CASANOVA, J. F. : Hegel y el republicanismo en la España del XIX. Granada. Dept. de Filosofía - Universidad de Granada. 1982.

GARCIA RUA, J. L. : El sentido de la interioridad en Séneca. Contribución al estudio del concepto de "modernidad". Granada. Dpto. de Filosofía - Universidad de Granada. 1976.

GAUTHIER, Y. : "Hegel y el problema del lenguaje"; Diálogos (Puerto Rico), vol. 7 (1970), 39-47.

GAUVIN, J. : "Entfremdung et Entäußerung dans la Phénoménologie de l' Esprit de Hegel"; Archives de Philosophie, XXV (1962), 555-571.

GAUVIN, J. : "Plaisir et nécessité"; Archives de Philosophie, XXVIII (1965), 483-509; XXIX (1966), 237-267.

GAUVIN, J. : "Projet de lexique structural de la Phénomenologie de l' Esprit"; Les applications de l' informatique à la philosophie. Paris. C.N.R.S. 1971; 85-104.

GAUVIN, J. : Wortindex zur Phänomenologie des Geistes. Hegel-Studien. Beiheft 14. Bonn. Bouvier Verlag - Herbert Grundmann. 1977.

HABERMAS, J. : Ciencia y técnica como <<ideología>> (1968). Madrid. Ed. Tecnos. 1984.

HABERMAS, J. : Conocimiento e interés (1968). Madrid. Ed. Taurus. 1982.

HABERMAS, J. : El discurso filosófico de la modernidad (1985). Madrid. Ed. Taurus. 1989.

HABERMAS, J. : Teoría y praxis. Estudios de filosofía social (1971). Madrid. Ed. Tecnos. 1987.

HABERMAS, J. : Zur Reknstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag. 1976; trad. esp. La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid. Ed. Taurus. 1981.

HEGEL. Einführung in seine Philosophie (Hrsg. O. Pöggeler). Freiburg/München. Verlag Karl Alber. 1977.

HEGEL Y EL PENSAMIENTO MODERNO (Seminario dirigido por J. Hippolite), (1970). Mexico. Siglo XXI Editores. 1973.

HENRICH, D. : "Alterité et absoluité de l' esprit. De Schelling à Hegel: sept étapes sur le chemin"; L' héritage de Kant, 155-182.

HÖFFE, O. : Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie. Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag. 1979.

HYPPOLITE, J. : Figures de la pensée philosophique. Paris. P.U.F. 1971.

HYPPOLITE, J. : Genese et structure de la <<Phénoménologie de l' Esprit>> de Hegel (1946). Paris. Ed. Aubier-Montaigne. 1970; trad. esp. Génesis y estructura de la <<Fenomenologia del Espíritu>> de Hegel. Barcelona. Ed. Península. 1974.

HYPPOLITE, J. : Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel (1953). Paris. P.U.F. 1961.

KERN, W. : "Eine Übersetzung aus <<De Anima>> III, 4-5": Hegel-Studien, Band 1 (1961), 49-88. Bonn. Bouvier und Co. Verlag. 1961.

KIMMERLE, G. : [Entrevista a...] <<Daimon>> Revista de Filosofía, nº 1 (1989), 237-244.

KIMMERLE, G. : Sein und Selbst. Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels <<Phänomenologie des Geistes>>. Bonn. Bouvier Verlag - Herbert Grundmann. 1978.

KIMMERLE, H. : "Wege der Kritik der Metaphysik"; L' héritage de Kant, 329-256.

KOJEVE, A. : Introduction á une lecture de Hegel. Paris. Ed. Gallimard. 1947.

KUHN, Th. S. : La estructura de las revoluciones científicas (1969). Madrid. F.C.E. 1971.

KÜNG, H. : La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura (1970). Barcelona. Ed. Herder. 1974.

LABARRIERE, P. J. : La <<Phénoménologie de l' Esprit>> de Hegel. Introduction á une lecture. Paris. Aubier - Montaigne. 1979; trad. esp. La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Mexico. F.C.E. 1985.

LABARRIERE, P. J. : Structures et mouvement dialectique dans la <<Phénomémologie de l' Esprit>> de Hegel. Paris. ed. Aubier - Montaigne. 1968.

LACAN, J. : El seminario. 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Barcelona - Buenos Aires. Ed. Paidos. 1983.

LACAN, J. : Escritos (1966). Mexico. Siglo XXI Editores. 1976.

LANDUCCI, S. "L' operare humano e la genesi dello Spirito nella Fenomenologia de Hegel" Revista critica de storia della filosofia (1965), fasc. I-II, 16-50 y 151-181.

LAUTH, R. : La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo (1963-1964). Mexico. Universidad Nacional Autónoma de Mexico. 1968.

LEFEBVRE, H. : Lógica formal, lógica dialéctica (1969). Madrid. Siglo XXI Editores. 1970.

L' HERITAGE DE KANT (Mélanges philosophiques offerts au P. M. Régnier). Paris. Beauchesne Editeur. 1982.

LIEBRUCKS, B. : Conocimiento y dialéctica. Introducción a una filosofía del lenguaje (1972). Ma[illegible]d. Ed. Revista de Occidente. 1975.

LOPEZ CALERA, N. M. : Derecho abstracto o natural en Hegel. Granada. Dpto. de Filosofía del Derecho - Universidad de Granada. 1967.

LOPEZ CALERA, N. M. : El riesgo de Hegel sobre la libertad. Granada. Dpto. de Filosofía del Derecho - Universidad de Granada. 1973.

LOPEZ CALERA, N. M. : "Empirismus und formalismus in der Naturrechtslehre nach Hegel"; Hegel - Jahrbuch (1967), 106-113. Meisenheim am Glan. Verlag Anton Hain. 1968.

LOPEZ CALERA, N. M. : Hegel y los derechos humanos. Granada. Universidad de Granada. 1971.

LÖWITH, K. : Von Hegel zu Nietzsche. Die revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts (1941). Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1978; trad. esp. De Hegel a Nietzsche. Buenos Aires. Ed. Sudamericana. 1968.

LUKACS, G. : Der junge Hegel (1948). Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag. 1973; trad. esp. El joven Hegel. Barcelona - Mexico. Ed. Grijalbo. 1970.

LYPP, B. : "Über die Wurzeln dialektischer Begriffsbildung in Hegels Kritik an Kants Ethik"; Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, 295-315.

LLEDO, E. : Filosofía y lenguaje. Barcelona. Ed. Ariel. 1970.

MALMBERG, B. : Los nuevos caminos de la lingüística. Mexico. Siglo XXI Editores. 1967.

MARCUSE, H. : Kultur und Gesellschaft 2. Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag. 1965; trad. esp. Ética de la revolución. Madrid. Ed. Taurus. 1969.

MARCUSE, H. : Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (1932). Frankfurt a. M. V. Klostermann Verlag. 1968; trad. esp. Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. Barcelona. Martínez Roca. 1970.

MARCUSE, H. : Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social (1941-1954). Madrid. Alianza Editorial. 1971.

MARTINEZ MARZOA, F. : Releer a Kant. Barcelona. Ed. Anthropos. 1989.

MARX, W. : Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung" (1971). Frankfurt a, M. V. Klostermann Verlag. 1981.

MASSOLO, A. : "Entäußerung-Entfremdung nella Fenomenologia dello Spirito"; Aut-Aut, XVI (1966), 7-20.

MATERIALEN ZU HEGELS <<PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES>> (Hrsg. H. F. Fulda und D. Henrich). Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag. 1973.

NAVARRO CORDON, J. M. : "Método y filosofía en Descartes"; Anales del Seminario de Metafísica (Madrid), VII (1972), 39-63.

NAVARRO CORDON, J. M. : "Sentido de la <<Fenomenología del Espíritu>> como crítica"; En torno a Hegel, 257-314.

NEGRI, E. de : "L' elaborazione hegeliana di temi agostiniani"; Revue Internationale de Philosophie, VI (1952), fasc. 1, nº 19, 62-78.

NEGT , O. : "Zum Problem der Aktualität Hegels": Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, 7-20.

PHILONENKO, A. : L' oeuvre de Kant. Paris. J. Vrin. 1969.

PÖGGELER, O. : "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes"; Materialen zu Hegels <<Phänomenologie des Geistes>>, 329-390.

PÖGGELER, O. : Études hégéliennes. Paris. Librairie J. Vrin. 1985.

PÖGGELER, O. : "L' Éthique dans la Philosophie pratique du Hegel"; Laval Théologique et Philosophique, 1981, 37, 3, 259-281.

RICOEUR, P. : Freud. Una interpretación de la cultura (1965). Mexico. Siglo XXI Editores. 1970.

RIEDEL, M. : Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität (1965). Frankfurt a. M. - Berlin - Wien. Verlag Ullstein. 1976.

SCHEIER, C. A. : Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Aechitektonik des erscheinenden Wissens. Freiburg/München. Verlag Karl Alber. 1980.

*SCHWEPPENHÄUSER, H. : Spekulative und negative Dialektik"; Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, 85-97.

Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels (Hrsg. R.- P. Horstmann). Frankfurt a. Main. Suhrkamp Verlag. 1978.

SIMON, J. : El problema del lenguaje en Hegel (1966). Madrid. Ed. Taurus. 1982.

STIEHLER, G. : Hegel y los orígenes de la dialéctica (1964). Madrid. Ed. Ciencia Nueva. 1967.

THEUNISSEN, M. : "Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs"; Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, 324-359.

THEUNISSEN, M. : Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag. 1980.

VALLS PLANA, R. : Del yo al nosotros. Lectura de la <<Fenomenología del Espíritu>> de Hegel. Barcelona. Ed. Estela. 1971.

VALLS PLANA, R. : "El trabajo como deseo reprimido en Hegel"; El Criticón, año I, vol. 1, 21-36.

VILLACAÑAS, J. L. : Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant. Madrid, Ed. Tecnos. 1987.

INDICE GENERAL

CONTENIDO 3

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

2. 1. Lenguaje y subjetividad 102

2. 1. 1. La crítica del subjetivismo de las filosofías de la reflexión; la naturaleza lingüística de la conciencia filosófica 102

2. 1. 2. El papel del lenguaje en la dinámica de la conciencia 118

2. 1. 3. El planteamiento categorial del lenguaje 135

2. 2. El lenguaje como interacción y transformación 142

2. 3. Lenguaje y espíritu 159

Capítulo III. El trabajo 171

3. 1. Trabajo y subjetividad 185

3. 2. El trabajo como interacción 205

3. 3. El trabajo como sustancia del espíritu 225

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

Capítulo IV. La razón 254

4. 1. El tránsito de la autoconciencia a la razón 255

4. 2. La razón observante 282

4. 2. 1. Observación de la naturaleza 300

4. 2. 2. Observación de la autoconciencia en su pureza y en su referencia a la realidad-efectiva externa; leyes lógicas y psicológicas 320

4. 2. 3. Observación de la referencia de la autoconciencia a su inmediata realidad-efectiva; fisiognómica y frenología 327

4. 3. El juicio infinito 342

4. 4. La razón práctica 356

4. 4. 1. Las figuras de la realización de la autoconciencia racional 373

4. 4. 2. La realidad categorial de la razón 384

Capítulo V. El saber absoluto 397

CONSIDERACIONES FINALES 468

GLOSARIO 479

BIBLIOGRAFIA 484

INDICE GENERAL 501