

FRENTE a los intentos «críticos» de acceder a un fundamento apriorístico y seguro del pensar mediante la reflexión sobre los presupuestos trascendentales de éste, el autor estudia la atención que Hegel pone sobre el lenguaje en su desarrollo histórico, como un «presupuesto» de toda actividad humana que no se deja objetivar.

Josef Simon

*El problema
del
lenguaje en Hegel*

taurus



JOSEF SIMON

EL PROBLEMA
DEL LENGUAJE
EN HEGEL

Versión castellana

de

ANA AGUD

con la colaboración de

RAFAEL DE AGAPITO

taurus



Titulo original: *Das Problem der Sprache bei Hegel*
© 1966 by Prof. Dr. Josef SIMON,
in Verbindung mit dem Verlag W. KOHLHAMMER GmbH,
Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz

© 1982, TAURUS EDICIONES, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.º - Madrid-6
ISBN: 84-306-1208-4
Depósito Legal: M-26869-1982
PRINTED IN SPAIN

PROLOGO A LA EDICION ESPAÑOLA

Este libro fue escrito a mediados de los años cincuenta, cuando en la filosofía se estaba empezando a cobrar clara conciencia de la relevancia filosófica del lenguaje así como del condicionamiento lingüístico del espíritu humano. En el tiempo transcurrido desde entonces ni el tema del lenguaje ni la filosofía hegeliana han perdido actualidad. Aún sigue hablándose de un verdadero «renacimiento hegeliano», y entre tanto la filosofía analítica que se ha desarrollado en los países anglosajones, enlazando sobre todo con Wittgenstein y Russell, y que ha alcanzado un tan marcado predominio, parece haber alcanzado a su vez un nivel de reflexión que la empuja a planteamientos comparables a los que ya formulara Hegel frente al intento kantiano de elucidar el fundamento del conocimiento humano¹. Frente a los intentos «críticos» de acceder a un fundamento apriorístico y seguro del pensar mediante la reflexión sobre los presupuestos trascendentales de éste, Hegel llama la atención sobre el *lenguaje* en su desarrollo histórico, como un «presupuesto» de toda actividad humana que *no* se deja objetivar. Pues bien, de una manera análoga también la filosofía analítica, con su peculiar orientación hacia el análisis lingüístico, se ha acercado cada vez más a la convicción de que, por su esencia, el lenguaje se sustrae al papel que una y otra vez se intenta asignarle: el de poder servir de baremo para el pensar, bien desde la positividad de reglas lingüísticas formales de carácter universal, bien desde la de un uso «normal» del lenguaje.

El recurso al lenguaje como norma de un hablar que sea *con certeza* «comprensible» e intersubjetivamente vinculante («*linguistic turn*») conduce a problemas que se suscitaron ya de una manera semejante en los esfuerzos que realizó la filosofía, desde Descartes y Locke hasta Kant, por conferir al pensamiento un marco de fiabilidad y

¹ Cfr. R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979, p. 167.

certeza mediante la reflexión sobre sus condicionamientos «mentales» o «sensoriales». Ya se intente hallar la «base» de la razón en las «ideas innatas», ya en los «datos de los sentidos» o en las formas «trascendentales» de la aspección y el pensar, la teoría con la que en cada caso se intenta fundamentar el espíritu tiene necesariamente que enlazar con un estado *histórico* del planteamiento del problema, formulado en un determinado *lenguaje* filosófico. Al mismo tiempo siempre se intenta llevar el lenguaje de la filosofía («metafóricamente») más allá de las posibilidades lingüísticas que ofrecía a los autores precedentes, y en realidad instaurarlo como lenguaje *filosófico* propiamente dicho. Las respuestas a las que se intenta dar forma no se refieren al espíritu humano como a una «cosa misma», sino a los *problemas* de la autorreflexión del espíritu que están dados en la conciencia de una determinada época y que son formulables y están formulados en el lenguaje de esa misma época.

Después de las poco sistemáticas alusiones de Hamann a la relación del problema de la razón con el de la coerción por el lenguaje, esto es, con el lenguaje no como base positiva sino como *problema*, Hegel es el primer filósofo que, *dentro de esta conciencia del problema*, intenta pese a todo filosofar de una manera sistemática y llevar al pensamiento más allá del punto contradictorio en que queda apresada la *reflexión* sobre su propio condicionamiento. En esto radica en última instancia la actualidad de la filosofía hegeliana. Y en este punto se corresponde con un estadio en el planteamiento de los problemas que justamente parece haber vuelto a alcanzarse en los últimos años, al cabo de toda una serie de nuevos intentos fundamentalistas, por ejemplo de «análisis lingüístico», al margen de la tradición de la filosofía «idealista». Se trata de la cuestión de cómo es posible el pensamiento compaginando la conciencia del no neutralizable condicionamiento histórico por el lenguaje con la pretensión de verdad que es inherente al pensar mismo. Es el problema de la relación entre una «conciencia» moderna, que en su reflexión crítica sobre sí se sabe *condicionada*, y el «pensar» en su pretensión de ser *filosofía* absoluta.

Al cabo de los intentos relativistas decimonónicos de superar la filosofía, por ejemplo interpretando el pensar como reflejo del desarrollo histórico de las relaciones de producción, o mediante otras relativizaciones de cuño historicista o naturalista, el problema formulado más arriba ha acabado convirtiéndose en un cuestionamiento de la filosofía misma. Las dos obras principales de Hegel, la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, muestran en su recíproca referencia los dos lados de la formulación de ese problema.

La única modificación que contiene esta edición española respecto de la alemana es la adición del apéndice sobre «las categorías en la frase “ordinaria” y en la frase “especulativa”», que se publicó en 1970 como artículo independiente en el *Wiener Jahrbuch für Philo-*

sophie; su tema es la diferencia entre una comprensión «fundamentalista» de las categorías, entendidas al margen del lenguaje, y el concepto hegeliano de las categorías del pensar en la «frase especulativa». En el concepto de esta última se «destruye», según Hegel, la «base firme» que el pensar suele atribuirse a sí mismo de acuerdo con su *representación* usual de la frase, la que corresponde a la forma del juicio. En esta negación retorna al «movimiento dialéctico de la frase misma» (*Phänomenologie*, pp. 51-53).

El motivo de haber añadido este artículo a la presente edición es que, enlazando con el último capítulo del libro, contribuye a poner de relieve hasta qué punto Hegel representa, con su concepto de las categorías, un giro respecto de la filosofía anterior: el de la vuelta, desde la «opinión de la relación usual de sujeto y predicado y del comportamiento acostumbrado del saber» (*ibid.*, p. 52), por la que se orientaba *formalmente* toda la filosofía tradicional de los fundamentos, al *movimiento del hablar real*. Aquí ya no se trata de la relación entre *un sujeto* y una objetividad que la *reflexión* gnoseológica entiende como la verdad: es una relación entre *diversos* sujetos o personas. El «concepto» ya no debe interpretarse formalmente. Tampoco le es dado ya cerciorarse de su objeto por adelantado mediante la reflexión sobre formas del saber. En su condición de «persona» es «subjetividad impenetrable, atómica», y como tal ya no tiene «por objeto» uno impersonal y extraño, sino que «en su otro» tiene por objeto «*su propia* objetividad», esto es, a otra *persona* con la que está en una relación *lingüística* libre y que, como él, tampoco puede en su individualidad ser objetivada.

Esta recuperada relación lingüística libre con el otro es la «idea absoluta» de la filosofía hegeliana, o «toda la verdad». Desde esta interpretación se hace posible traducir el *concepto* «racional» de la *realidad* propio de la filosofía hegeliana al lenguaje de nuestro tiempo, y también se vuelve comprensible el «idealismo» de Hegel: desde esta realidad de la «idea», «todo lo demás» tiene que ser «error» (*Logik*, p. 484). Pues *desde aquí* todo lo demás, como «objetividad» puesta en el *proceso* del hablar interindividual, no tiene más que un ser «ideal».

Deseo expresar mi gratitud a Taurus Ediciones por el interés que ha mostrado por este trabajo, y a la traductora por su difícil labor.

J. S.

En general en esta traducción hemos procedido de acuerdo con el criterio de ofrecer, en el caso de término con más de un significado, en cada contexto el significado restringido que se aplica en él. Así para el complejo concepto dialéctico de aufheben, Aufhebung hemos seleccionado, según los contextos, las equivalencias «superar», «suspender», «cancelar». Aunque ello pueda ir en detrimento de la unidad terminológica, va, en cambio, en beneficio de la univocidad de cada texto, y permite entender lo que se quería decir con él en concreto.

Queremos advertir al lector sobre algunas peculiaridades de esta traducción en relación con otras de filosofía alemana:

— el término Dasein, que para esta clase de textos algunos traductores reproducen como «ser ahí», se traduce aquí siempre por «estar ahí», ya que esta expresión es sintáctica y semánticamente correcta en español y por eso mismo igual de natural que el término alemán; en cambio, la conservación de la referencia al ser en la opción «ser ahí» implica una modificación de la norma que nos parece distorsionante. (En nuestras traducciones de H. G. Gadamer, Verdad y método, y de J. Simon, La verdad como libertad, dos obras que también elaboran por extenso el material conceptual del idealismo alemán aunque desde perspectivas muy distintas, este criterio de conservar en lo posible los usos lingüísticos más naturales, buyendo de la creación de expresiones que los contradigan, se ha revelado adecuado, por cuanto potencia la capacidad crítica del lenguaje filosófico para enmendar «desde dentro» al lenguaje usual.) En el artículo que constituye el «Apéndice» a este libro, el autor muestra, por cierto, que Hegel no vio necesario crear términos ajenos al uso lingüístico consagrado por este mismo motivo.

— el término Anschauung se reproduce, en la tradición de las traducciones de filosofía idealista, como «intuición», solución que nos parece problemática porque en español «intuir» es percibir lo

que no se ve directamente, en tanto que «anschauen» es justamente percibir lo que sí se ve directamente. Este desajuste semántico habría producido muchos párrafos sin sentido. Nuestra propuesta de solución es el neologismo «aspección», que se basa en un correlato latino muy exacto de an-schauen (ad-spectare), y tiene en español un apoyo apropiado en el sistema, el sustantivo de estado «aspecto». De hecho, Anschauung es percibir el aspecto global de las cosas tal como éstas se ofrecen directamente. (En anteriores traducciones hemos utilizado a este efecto «percepción», pero en este texto habría entrado en conflicto con Wahrnehmung, término hegeliano cuya diferencia de sentido respecto de Anschauung es aquí pertinente.)

— el término Vorstellung suele traducirse como «representación», en el sentido de «representarse algo» o «formarse una representación de algo». Sin embargo, en este texto aparece con valor relevante el término Repräsentation, con el mismo significado que su correlato español tiene usualmente: «representar algo o a alguien», «actuar en representación de». Hemos resuelto este conflicto diferenciando el uso sintáctico del español «representación»: en singular con artículo determinado traduce a Repräsentation, y la forma adjetival «representativo» se refiere exclusivamente a este sentido. En cambio, cuando traduce a Vorstellung aparece siempre en plural o en singular con artículo indeterminado (esto es, en las formas bajo las que en español se mientan individuos discretos, no magnitudes abstractas o continuas) y en alguna conexión con el verbo «formarse»: «las representaciones que uno se forma», «la formación de representaciones», etc. Cuando hay que introducir el adjetivo correspondiente aparece el giro «propio de las representaciones». De este modo también en español se sugiere inequívocamente el significado apropiado a cada caso.

Finalmente, en tres o cuatro ocasiones en que el original permitía más de una lectura, el propio autor ha sugerido modificaciones que han quedado incorporadas a la traducción.

A. A.

PROLOGO

Según Hegel la filosofía es «del todo idéntica... a su tiempo». Sólo se eleva por encima de éste en la medida en que es «el lugar interno de nacimiento del espíritu», el cual «más tarde accede a su verdadera configuración» (*Hist. de la Fil.*, I, 85, 86). En consecuencia, el que el pensamiento hegeliano o incluso su sistema puedan todavía tener alguna significación en la actualidad dependería de que la actualidad pueda o no concebirse como «verdadera configuración» de esta filosofía. No bastaría con examinar la corrección immanente de las ideas de Hegel, sino que habría que preguntarse también en qué consisten éstas, y en qué sentido pudieron entonces concebirse como verdaderas —lo que en Hegel equivale a *ideas que se experimentan*— y podrían hoy día seguir concibiéndose así. Según Hegel «nada es sabido... que no esté en la *experiencia*» (*Fen. del esp.*, página 558). Su concepto de la experiencia prende en el kantiano de la «validez objetiva» del pensar. Es a causa de la explicitación, con validez general, del *concepto* de la validez objetiva por lo que el concepto del pensar tiene que estar referido al de la experiencia.

Sin embargo, en el contexto de la filosofía kantiana el concepto de la experiencia se agota en el de la posibilidad de que el entendimiento determine a la experiencia; él mismo, como unidad suprema de todo determinar, se le *presupone* a la experiencia. De este modo se excluye una experiencia en el sentido de una modificación de esta presupuesta identidad del sujeto. Para Kant no es posible experimentar el supuesto del «yo pienso» que subyace a toda experiencia. Y cuando Hegel pregunta por la «*experiencia* de la conciencia» (*Fen. del esp.*, p. 61), está preguntando por un «objeto» de esa experiencia, por un «estar ahí» negativo respecto de los objetos de una experiencia que se puede determinar positivamente. Con ello se expone a un escepticismo que no tiene respecto de sí mismo la seguridad de ser una *base* positiva, o al que al menos no le basta el que a partir de la exigencia metodológica de suponer un «ego cogito» se concluya la existencia del yo; pero por otra parte tampoco se con-

tenta con *postular* esa existencia en un nivel lógico-trascendental, sino que se pregunta por una «verdadera configuración» en la que el yo sea *experimentable* como conciencia de la libertad frente a las determinaciones categoriales positivas.

Esta «existencia pura» del espíritu, en la que éste se *experimenta* a sí mismo *como libre* y, en consecuencia, como capacidad de configurar en forma más determinada la realidad, es para Hegel el lenguaje. Al proponernos en este trabajo poner esto de manifiesto y tomarlo como perspectiva para la interpretación de Hegel, nos exponemos a la objeción de que, reconduciendo el pensamiento hegeliano al lenguaje de los hombres como a una estructura supratemporal, lo estamos de nuevo interpretando «idealistamente». Pues es sabido que dicho pensamiento hizo suya una actitud de negación de las fijaciones históricas del pensamiento en supuestos positivos, con lo que contenía en sí un momento crítico de inquietud.

Ahora bien, el supuesto contra el que se volvió Hegel es sobre todo el de la opinión idealista de que el yo y la libertad, el carácter nouménico del hombre, están *dados* siempre, sin posibilidad de pérdida, en toda conciencia, aunque no se los pueda determinar positivamente en el sentido de la determinación de lo dado a través de la experiencia. Con su escepticismo frente a esos presupuestos «absolutos», anteriores a toda experiencia, Hegel se adelanta *filosóficamente* a una época en la que el yo y la libertad, en la medida en que se diesen unas condiciones más o menos favorables, podían tenerse aún por «autoevidentes». Y cuando, además, Hegel se refiere al lenguaje como al «estar ahí» del espíritu, supera también la idea de absolutizar las instituciones casualmente vigentes en un momento como garantes de una autoconciencia de la libertad, por más que remita a ellas como a condiciones de la conciencia de la libertad *que existe en cada momento* (y, por lo tanto, también como a restricciones de ésta).

El lenguaje *no se puede* determinar como una de estas instituciones. Su concepto no se agota para Hegel en la representación de una construcción objetiva. Por eso la investigación sobre el significado filosófico del lenguaje no puede limitarse a reproducir lo que aparece dicho en Hegel *sobre* el lenguaje como objeto especial. En su condición de mediación de lo que se dice a través de él, el reconocimiento recíproco de los sujetos que hablan entre sí por encima de la diversidad de su *situación* es parte esencial del lenguaje. En esta situación se concretan las determinaciones generales (en cada caso de forma diferente), que remiten así a condiciones concretas de un comportamiento lingüístico libre entre hombres, pero no como algo que tiene existencia *a priori* y autoevidente. El comportamiento lingüístico, como *estar ahí*, remite críticamente a sus propios supuestos (sociales) como a un «estar ahí incompleto» para él (*Fen. del esp.*, p. 362).

El objetivo de una determinación inequívoca de la experiencia en juicios, independientemente de la situación, está orientando a la mo-

derna teoría de la ciencia cada vez más marcadamente hacia el *fenómeno* del lenguaje, que frente a esa intención se muestra como problemático. La «necesidad» de esta determinabilidad (no sólo de la naturaleza sino también de las relaciones sociales), en el sentido de una necesidad perentoria para la vida y aún para la supervivencia de la sociedad humana, se presupone hoy día incluso con más fuerza que una conciencia de la libertad; a la conciencia que se comprende a sí misma por referencia a esta necesidad el lenguaje se le presenta como negatividad frente a toda determinabilidad positiva. En la reflexión sobre la necesidad de que a cada determinación inequívoca de «hechos» debe precederle una correspondiente institucionalización del lenguaje, aunque no sea posible en la forma completa en que sería necesario, la conciencia *experimenta* esta negatividad «únicamente en el lenguaje». Esta reflexión parte no de una certeza inmediata de la libertad de lo que uno establece y fija subjetivamente, sino de la verdad como atributo esencialmente cuestionable de frases en las que se confía bajo *condiciones y circunstancias concretas*. A la conciencia de la necesidad de una determinación completa de los «hechos» se suma la de la necesidad de circunstancias bajo las que sea posible un comportamiento lingüístico en este sentido. En este punto Hegel se adelanta a su tiempo y también a la conciencia más común en la actualidad, por cuanto ésta sigue imaginando que la conciencia de la libertad es punto de partida supremo *en toda conciencia*, con independencia de las condiciones reales; que el «yo» existe *porque* tiene una certeza inmediata de sí mismo; y finalmente que es posible la determinación de la naturaleza, como «actitud» puramente teórica de un sujeto que «en el fondo» se «sabe» libre previamente a toda experiencia.

Este trabajo se concluyó en 1956, y fue aceptado en 1957 como tesis doctoral por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Colonia. Para la presente edición sólo se hicieron modificaciones de detalle. Algunos pasajes breves fueron omitidos. Una reelaboración más profunda y una discusión de la abundante bibliografía sobre Hegel aparecida desde entonces habría rebasado ampliamente el marco de nuestro propósito, que por mor de la claridad de la tesis fundamental se restringe a una delimitación frente a ciertas tendencias todavía predominantes de la interpretación de Hegel, iniciadas sobre todo por Feuerbach y Kierkegaard y que se reflejan con particular nitidez en la discusión actual sobre la relación de teoría y práctica en Hegel.

Por su estímulo y ayuda para la realización de este trabajo estoy en profunda deuda de gratitud con el profesor Bruno Liebrucks. Su conclusión fue posible gracias a una tarea de investigación del Ministerio de Cultura de Nordrhein-Westfalen y gracias a la Studienstiftung des deutschen Volkes. A la editorial Kohlhammer doy gracias por la iniciativa de su difusión.

INTRODUCCION

a) Tema y método

1. N. Hartmann comienza su libro sobre Hegel con las siguientes frases: «Entre los pensadores de la Edad Moderna Hegel es el filósofo del espíritu. Pero el ser espiritual es interioridad, plenitud, abarcar»¹. No parece que haga falta el concepto hartmanniano de «ser espiritual»² para entender que el espíritu es algo interior. Es costumbre oponer al ser espiritual todo lo «meramente» externo como inadecuado al espíritu. De modo que resulta comprensible que el *lenguaje*, como el medio de exteriorizarse, tenga que resultar considerablemente problemático para una filosofía del espíritu.

Sin embargo, no sólo lo interno, sino también la «plenitud» y el «abarcar» han sido entendidos como opuestos al lenguaje. Refiriéndose a J. G. Hamann, que intentaba extraer del espíritu del lenguaje la unidad inherente a todo, Goethe escribe: «El hombre, al hablar, tiene que hacerse unilateral por un momento; no hay comunicación ni doctrina sin especificación. Pero como Hamann se oponía de plano a la escisión que ello supone, y quería hablar del mismo modo que sentía, imaginaba y pensaba en una unidad, y pretendía también exigir de los demás esto mismo, se encontró en pugna con su propio estilo y con todo lo que los demás eran capaces de producir»³.

Sin embargo, este trabajo no pretende ser una investigación de la relación de «espíritu» y «lenguaje» en la filosofía hegeliana. Más bien vamos a intentar poner de manifiesto que, en virtud de la esencia misma de su pensamiento, en Hegel no existe ni puede existir tal «problema del lenguaje». Para Hegel no es cuestión el *cómo* se re-

¹ N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II Parte, Berlín-Leipzig, 1929, p. 1.

² N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlín, 1949.

³ GOETHE, *Aus meinem Leben*, 12. Buch. *Werke*, Verlag des bibliographischen Instituts, Leipzig, t. 9, pp. 442-443.

presenta el «espíritu» en el lenguaje. En él está recogida la pregunta kantiana por la posibilidad de experimentar lo absoluto, así como esa otra cuestión directamente relacionada con ella: la de «cómo... es posible la metafísica como ciencia»^{3a}. Según Goethe, el hombre «tiene» que volverse «unilateral» en el lenguaje. Nuestro propósito en este trabajo es mostrar hasta qué punto este «tiene que» se ha convertido en Hegel en tema expreso del pensamiento, y cómo la finitud y limitación del hombre es pensada por él en directa relación con la esencia del lenguaje: en qué medida el lenguaje, como «fundamento de la finitud», constituye al mismo tiempo en su estructura la representación de lo «absoluto» en la filosofía hegeliana.

La filosofía de la auto-representación de lo absoluto se entiende en Hegel sin duda como interpretación del concepto cristiano de Dios. Sin embargo, esto no tiene por qué estar en contradicción con el hecho de que justamente allí donde esta filosofía pretende ser filosofía de lo absoluto es orientación filosófica según el fenómeno de la lingüisticidad humana. Este nexo no obtiene en la filosofía de Hegel una formulación expresa, ni es un tema expreso en forma continuada. Nuestra tarea será interpretarlo para mostrar que allí donde se habla de lo «absoluto» se ponen de manifiesto y se formulan expresamente rasgos esenciales de la «lingüisticidad» en la forma como Hegel la entiende.

Dado que la filosofía de Hegel se entiende, en su conjunto y en su sistemática, como una filosofía de lo absoluto, es obligado intentar entender ese conjunto desde ese punto de vista, por más que la explicación de la representación *teológica* cristiana de Dios, en relación con este problema, se limite en general al intento de hacer una interpretación de la filosofía de la religión⁴. De ello resultaría que por lo que se refiere a Hegel carece de validez el punto de vista de una oposición incondicional entre una filosofía llamada especulativa, basada en *una representación* determinada de lo absoluto (religión), y una descripción filosófica de los fenómenos. Esta tesis parece cancelar la diferencia entre una filosofía de lo absoluto y una filosofía del hombre, y reforzar con ello cierta crítica a Hegel orientada en esta misma dirección, la desarrollada por Kierkegaard y, aunque bajo un signo negativo, también por Feuerbach y Marx.

No dejemos de mencionar a este respecto que Kierkegaard fundamenta la diferencia entre una filosofía del hombre y la representación de lo absoluto entre otras cosas con argumentos como el de que ningún hombre puede hablar el «lenguaje de los dioses»⁵. De

^{3a} *Kritik der reinen Vernunft*, B 22. En el texto aparece subrayada toda la frase.

⁴ Cfr. Cap. VI de esta obra.

⁵ KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, p. 129.

modo que la imperfección del lenguaje por referencia a lo absoluto estaría fundada en el lenguaje de los hombres, en su naturaleza limitada y finita. La cuestión de hasta qué punto el lenguaje *tiene que* producir limitación y unilateralidad, por ejemplo la limitación del hombre como conciencia, se funda en la finitud del hombre como un *factum* exclusivo de la fe.

Por el contrario, la filosofía de Hegel eleva la pretensión de buscar el «fundamento de la finitud», como lo hace la fe en la religión. Si la fe busca este fundamento en la representación de un absoluto que está más allá, la filosofía se atiene al principio básico de que «nada es *sabido* que no esté en la *experiencia*»⁶. Así como para Kant lo absoluto queda excluido de la experiencia y, por lo tanto, de la posibilidad del saber, dada su condición de mero postulado, en Hegel, cuya filosofía no debe contener postulado alguno⁷, lo absoluto tiene que poder experimentarse. Por su principio fundamental mismo, la filosofía de Hegel no es doctrina de lo absoluto en el sentido de una metafísica prekantiana, sino «ciencia» de la experiencia de lo absoluto.

Para Goethe el motivo de la unilateralidad de la expresión lingüística no estriba, como para Kierkegaard, en el hecho de que el lenguaje sea lenguaje *humano*, sino en el lenguaje sin más. Pero cuando opone el sentir, imaginar y pensar al hablar no está pensando en una especie de «experiencia interior», sino en un terreno que logra plena expresión y manifestación, como es el *arte*, y en particular en la poesía. Según Goethe la unilateralidad afecta sólo al lenguaje «que no está siendo poético»⁸. Y si Kierkegaard insiste en la absoluta diferencia entre lenguaje divino y lenguaje humano, diferencia que sólo Dios mismo puede romper, para Goethe al hombre mismo le es posible, en el arte y la poesía, en su propio lenguaje, por lo tanto, lo que Kierkegaard reserva a la *fe* trascendental. A pesar de que Goethe, precisamente en oposición a Hamann, alude al hecho de que en el lenguaje se produce esencialmente un desenfoque de la totalidad, se aproxima sin embargo a la especulación de éste, que entiende que en la poesía, como «lengua materna del linaje humano»⁹, se conserva la esencia divina y humana del lenguaje, velada en el hablar cotidiano. Para Hegel en cambio no es en último extremo ni la religión ni el arte, sino sólo su *filosofía*, la representación de lo absoluto. Y es el propósito de este trabajo mostrar que esa filosofía es representación y manifestación de la esencia del lenguaje, desfigurada y oculta en el hablar fáctico y en el encuentro fáctico

⁶ *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, 1949, p. 558 (En lo sucesivo citada como *Phän.*).

⁷ Cfr. *Differenz*, p. 69.

⁸ GOETHE, *op. cit.*, p. 442.

⁹ HAMANN, *Werke* II, p. 197.

y finito con el mundo, y que esta misma esencia es la que induce dice desfiguración y ocultamiento.

2. En estrecha relación con este propósito está un segundo. En el pasaje de N. Hartmann sobre Hegel que citábamos al comienzo se decía que Hegel es, «entre los pensadores de la Edad Moderna», el filósofo del espíritu. Con ello se atribuye a Hegel una posición excepcional dentro de los pensadores de dicha época. Si, simplificando un tanto, se considera la filosofía de la Edad Moderna desde Descartes como una filosofía de la certeza y conciencia subjetivas del ser en oposición a la metafísica anterior —según Landgrebe «la filosofía de Descartes significa en el fondo ya el final de la metafísica occidental»¹⁰—, Hegel, en su condición de filósofo del espíritu y además de filósofo del «espíritu objetivo», que es su caracterización más conocida, parece constituir una excepción y representar una regresión a la metafísica. Por otra parte, y de acuerdo con su propio principio de que «nada es *sabido* que no esté en la *experiencia*», parece elevar el saber subjetivo al rango supremo, aunque lo haga con la restricción kantiana al ámbito de la experiencia, con lo que se encontraría de lleno dentro de la tradición de la filosofía moderna. Para Heidegger el «concepto hegeliano de la experiencia» tiene su fundamento en la categoría suprema de la subjetividad¹¹.

Si se lograra demostrar que la esencia del lenguaje es el «objeto» de la experiencia de lo absoluto en Hegel, esto podría contribuir a aclarar la problemática posición que Hegel ocupa en la historia de la filosofía. Si el hombre existe como conciencia, esto es, en la escisión sujeto-objeto, sobre un más profundo fundamento ontológico, este fundamento de su existencia tiene que acceder como tal a su conciencia; ésta tiene que saber de él, no para poder existir como conciencia fáctica, pero sí para poder filosofar al respecto, para poder existir pensando. Si el saber con certeza no es el fundamento último, sino que la idea de que lo es representa justamente la desfiguración y «olvido» del mismo, entonces hay que llegar a saber y ser consciente de él como del fundamento último, por lo tanto también como el *porqué* de que el saber no sea fundamento último, y como motivo de esta desfiguración. La negatividad de cuanto es conocido positivamente como ente tiene que hacerse a su vez positiva. El saber que sabe que la certeza subjetiva no es el fundamento último no puede estar a su vez fundado en la certeza subjetiva, sino sólo en el *objeto* de la experiencia; pero no en el objeto puro ni en una objetividad pensada como fundada en un sujeto trascendental.

¹⁰ LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburgo, 1949, pp. 155 ss.

¹¹ HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 166. Sobre la relación entre Hegel y Heidegger cfr. B. LIEBRUCKS, «Idee und ontologische Differenz», en *Kant-Studien* 48,2; V. D. MEULEN, *Heidegger und Hegel, Widerstreit und Widerspruch*, Meisenheim, 1953.

El fundamento del saber (de la finitud) tiene que volverse a su vez objeto de la experiencia; en palabras de Hegel, «*la esencia tiene que mostrarse*»¹².

Todas estas reflexiones no dejarán de ser especulaciones sin apoyo mientras este «objeto», o el acceso de lo absoluto a la objetividad, no se realice en forma tal que el sujeto pueda experimentarlo y se pueda mostrar su condición de fenómeno. La filosofía hegeliana de lo absoluto tiene que ser descripción de fenómenos. En la medida en que nosotros interpretamos que en Hegel el lenguaje es el «fundamento» de la desfiguración de lo absoluto, estamos interpretando el lenguaje como el fenómeno que describe la filosofía de Hegel cuando entiende que lo absoluto es cosa esencialmente manifiesta, que se enmascara en su propia manifestación.

Se puede pensar que la objetividad como tal se funda en una conciencia trascendental, pero no que el acceso de un ente determinado, o de un ámbito de los entes como es el lenguaje, a la objetividad tenga ese fundamento, por más que en su condición de ámbito óntico determinado se erija en representante del ser en su totalidad. Si la objetividad es el medium en el que se desfigura el ser, entonces, de acuerdo con este supuesto que la reflexión sobre el pensamiento de Hegel debe recoger, el lenguaje «se caracteriza porque en él se vuelve perceptible» el ser del hombre, como estructura de su encuentro con el mundo precisamente en el marco de ese mismo encuentro; porque la unidad se hace experimentable como tal unidad «también para los seres que han escindido su experiencia en los polos de lo subjetivo y lo objetivo»¹³.

Si se confirmase la tesis de que en Hegel el lenguaje es el fenómeno de la experiencia de lo absoluto, quedaría también demostrado que en Hegel se produce la unión de la vieja metafísica y el principio moderno de la certeza subjetiva: lo absoluto accedería para él a la experiencia concreta justamente *dentro* de esta certeza subjetiva, una vez que Kant estableció como condición de la certeza el medio formal de la experimentabilidad; pero no llegaría a identificarse con esta certeza.

3. A pesar de que Th. Litt atribuye a Hegel el «mérito» de haber asignado al lenguaje «su verdadero puesto en la estructura del espíritu» —mientras que «hasta él ... sólo filósofos marginales le habían dedicado la atención que merecía»¹⁴—, para la ejecución de nuestro propósito existe de todos modos la dificultad de que en el propio Hegel no se encuentra ninguna formulación explícita en

¹² *Wissenschaft der Logik*, II, p. 101. (En lo sucesivo citada como *Log.*)

¹³ B. LIEBRUCKS, «Über das Wesen der Sprache», *Zeitschr. f. phil. Forschung*, V (1950-51), p. 480.

¹⁴ Th. LITT, *Hegel*, Heidelberg, 1953, p. 198.

el sentido de que la esencia del lenguaje sea el verdadero centro de su pensamiento. Nuestra investigación parte, pues, de que «en la filosofía hegeliana el lenguaje ocupa un espacio mucho más amplio de lo que se dice expresamente en ella»¹⁵, que en consecuencia no sólo ocupa un «puesto» más en la «estructura del espíritu», sino que representa el punto en el que el espíritu mismo se vuelve *experimentable*. Sin embargo veremos que categoría hegelianas centrales como las de «autoconciencia» e «identidad» están pensadas en la más íntima relación con el lenguaje, y que *en pasajes fundamentales* Hegel alude expresamente a este nexo. La interpretación de estos contextos en su significado para el conjunto del sistema podrá luego extenderse a lugares del pensamiento hegeliano en los que no hay referencia expresa al lenguaje.

De acuerdo con el tenor general de la obra de Hegel no cabe esperar que en el nexo cerrado de un determinado pasaje se exprese filosóficamente la esencia del lenguaje, por ejemplo con una definición. (Pues una frase individual, un habla concreta, es siempre una abstracción, un abstraer de la esencia del lenguaje en su conjunto. La esencia del lenguaje no se puede definir con un par de trazos¹⁶. De modo que tampoco a esta investigación podrá precederle ninguna definición de esa clase.) Si la exposición del sistema es al mismo tiempo la exposición (descripción) de la esencia del lenguaje, ésta no podrá manifestarse y exponerse más que en el conjunto del sistema. Del mismo modo que en Hegel cada concepto no obtiene su significado concreto y último más que en el nexo de todo el sistema¹⁷, tampoco los pasajes aislados que se ocupan del lenguaje pueden entenderse si no es en el marco del sistema entero. La interpretación tiene que tomarse el trabajo de poner esos pasajes en relación con el todo, para que de este modo se iluminen recíprocamente el conjunto de la filosofía hegeliana y la esencia manifiesta del lenguaje. A la necesidad del método indicado se debe también el que no siempre se puedan evitar anticipaciones que excedan el ámbito de lo que se está tratando en cada momento. Por otra parte es ineludible que las tesis planteadas cada vez encuentren su confirmación definitiva sólo en el curso ulterior de la investigación, una vez que se haya planteado el nexo en su conjunto.

4. La *articulación* de este trabajo sigue el curso del pensamiento filosófico que propone el propio Hegel, que aparece en todas sus obras y que no puede separarse del contenido. Pues es el contenido mismo en su estructura fundamental. De todos modos el tema hace

¹⁵ B. LIEBRUCKS, «Zur Theorie des Weltgeistes in Th. Litts Hegelbuch», *Kant-Studien*, 46,3, p. 240.

¹⁶ Cfr. LIEBRUCKS, «Über das Wesen der Sprache», *op. cit.*, p. 465.

¹⁷ Cfr. N. HARTMANN, *Hegel, op. cit.*, p. 7.

innecesario e incluso desaconseja sostener en cada detalle el orden fijado por Hegel, así como entrar pormenorizadamente en todas las partes de su sistema, frecuentemente irrelevantes para nuestro planteamiento. No se trata de interpretar determinadas obras, sino de elucidar la «idea» de la filosofía hegeliana y su manifestación en el lenguaje. Los detalles sólo deben entrar en consideración en la medida en que puedan contribuir a aclarar este nexo.

El trabajo se divide, pues, en tres partes. En la primera se indagará el significado del lenguaje para la filosofía de la «objetividad», de la conciencia y de la objetividad de los objetos de la conciencia. De acuerdo con la unilateralidad que reviste este aspecto del hombre en Hegel, las determinaciones del lenguaje que resulten de él serán determinaciones abstractas. Así ya en esta parte aparecerán ocasionalmente anticipaciones de las determinaciones «subjetivas» del lenguaje que, por la naturaleza del asunto, no podrán tratarse todavía (por ejemplo la producción de la voz).

El objeto de la segunda parte es la categoría de la «subjetividad», especialmente problemática en el enjuiciamiento de la filosofía hegeliana y que en modo alguno se refiere al ser del sujeto como sujeto del conocimiento o de una certeza trascendental, sino más bien al momento de la «facticidad» y «existencialidad». En esta parte merecerán atención preferente las determinaciones corporales y fónicas del lenguaje, y del hombre como ser lingüístico. Dado que una comprensión incorrecta de este aspecto de la filosofía de Hegel, sobre todo durante el siglo XIX, ha tenido consecuencias de muy amplio alcance para el enjuiciamiento de la obra hegeliana, en este contexto (y en el marco del tema que planteamos) discutiremos algunas de las más importantes críticas hegelianas del siglo pasado.

Por más que la interpretación de la conciencia absoluta en Hegel como conciencia de un ser lingüístico subraye la determinación existencial de la conciencia, con lo que Hegel quedaría fuera de la tradición del idealismo subjetivo de la Edad Moderna, no obstante esta determinación no constituye como tal el «núcleo» de su pensamiento. Sólo la unidad de «objetividad» y «subjetividad», no como unidad del conocimiento o de la certeza del ser en el sujeto sino como unidad de conciencia y ser, es lo que configura la esencia de la filosofía hegeliana, en la que ni el ser se reconduce a la conciencia ni ésta a aquél. Intentaremos poner de manifiesto que esta totalidad se descubre en una descripción filosófica del fenómeno de la lingüisticidad del hombre; que en esta «región» determinada del ser hombre es donde se manifiesta esta totalidad; que en consecuencia Hegel no se limita a ponerla especulativamente; que es esta unidad de la lingüisticidad lo que fundamenta el hecho de que en todo encuentro fáctico con el mundo el hombre se dirima en una «objetividad» abstracta, como ser que conoce el objeto, o en una «subjetividad» abs-

tracta, como vida y en especial como conducta práctica; y que, finalmente, aunque el propio Hegel no fuese en todo momento consciente de la cercanía de su filosofar a este fenómeno, su metafísica especulativa y su descripción de los fenómenos no se mueven en ámbitos diversos (tercera parte).

b) *Desarrollo del problema en los escritos teológicos de juventud de Hegel*

La cuestión de hasta qué punto el propio Hegel entendió su filosofía como filosofía de la lingüisticidad humana depende lógicamente del estado de la filosofía del lenguaje en su tiempo. No se sabe con seguridad hasta qué punto conocía Hegel los trabajos sobre filosofía del lenguaje de M. von Humboldt (aparte del artículo sobre el dual). Ni la obra de Hegel ni la de Humboldt contienen indicaciones al respecto. Por otra parte, no es de extrañar que mantuviese una actitud más bien escéptica respecto de los puntos de vista de Hamann, que sólo conocía en parte y que habían de resultarle por ello tanto más oscuros¹⁸.

Lo que sí cabe afirmar es que a lo largo de su vida la actitud filosófica de Hegel hacia el lenguaje fue cambiando, y haciéndose más positiva a medida que se fueron completando sus concepciones básicas. En los escritos de juventud, que se ocupan preferentemente de temas teológicos, se refleja una actitud más bien negativa, con la que contrastan sin embargo los trabajos filosóficos inmediatamente posteriores. Sobre todo a partir de la *Fenomenología del espíritu* Hegel plantea con frecuencia sus ideas centrales en inmediata conexión con la esencia del lenguaje, hasta el punto de que en el lenguaje encuentra su filosofía «especulativa» su «aspección»*, y el lenguaje viene a ser el único «estar ahí* del espíritu (absoluto)» susceptible de ser experimentado. En todas las demás formas de manifestarse el espíritu es unilateral y queda en consecuencia desfigurado.

En los escritos de juventud Hegel se ocupa del objeto de la religión, o mejor dicho del hecho de que, según él, la religión no tiene ningún objeto en el sentido de una exterioridad u «objetividad». Estos trabajos teológicos tienen carácter filosófico por cuanto representan una protesta contra la objetivación de lo absoluto por la filosofía (a lo que se refiere principalmente es a la filosofía práctica de Kant, a la ley moral). Discute en ellos la exposición de lo absoluto en la objetividad, como protesta contra esta forma de exposición o manifestación que estaría en contradicción con el espíritu del cris-

¹⁸ HEGEL, *Hamanns Schriften*, Ed. Glockner, t. 20.

* *Vid.* «Observación preliminar de la traductora».

tianismo¹⁹. De modo que ya en estos primeros trabajos el tema es la cuestión de la objetividad y experimentabilidad de lo absoluto, que en este contexto Hegel llama su «positividad». A diferencia de la religión judía el cristianismo no es para Hegel una religión de mandamientos y leyes, de autoridad, etc., sino una religión de la interioridad, del amor. Todo lo externo le es ajeno, muerto, «apartado» del espíritu²⁰, extraño al núcleo de la religión. Es por esto por lo que la religión no tiene objeto en este sentido, y su absoluto no es un ser en el sentido del ser propio de la objetividad.

Una cierta concepción negativa del lenguaje como manifestación de lo absoluto va de la mano de este juicio negativo sobre la «objetividad» o «positividad»²¹. Ello se debe a que, por una parte, la unidad de «objetividad» y «subjetividad» aún está pensada aquí desde un predominio de la «subjetividad» como la «verdadera» interioridad y unidad de lo absoluto, como una espiritualidad metafísica opuesta a toda realidad, por más que ya en los escritos de juventud se encuentren pasajes en los que está comprendida la necesidad de la objetividad de lo absoluto para el hombre finito, dada su condición de conciencia que experimenta²². Por otra parte, el lenguaje no se concibe todavía como esta misma unidad, sino como un medio de manifestación de la subjetividad, de suyo opuesto a lo absoluto, como ocurre con toda objetividad. La subjetividad sigue siendo por sí sola fundamento y objetivo. Y mientras la subjetividad siga concibiéndose como la única esencia verdadera, el lenguaje quedará excluido de ella en calidad de «objetividad».

En este período Hegel considera en el lenguaje tan sólo sus momentos objetivos. Lo que se dice es ciertamente necesario para la comunicación, pero no deja de ser una «forma de expresión que no es parte de lo vivo»²³. Y Hegel niega incluso una unidad de espíritu interior y percepción exterior: «La percepción del amor parecería satisfacer el requisito de la completitud, pero de hecho es una contradicción: el que percibe e imagina restringe, y sólo recibe lo restringido, mientras que el objeto sería infinito; lo infinito no se puede portar en ese recipiente»²⁴. El movimiento por el que lo absoluto

¹⁹ *Hegels theologische Jugendschriften*, Ed. Herm. NOHL, Tubinga, 1907, p. 330. (En lo sucesivo citados como NOHL).

²⁰ *Ibid.*, p. 303.

²¹ «En los momentos de amor afortunado no hay lugar para la objetividad», NOHL, p. 302.

²² «El hombre puede vincular a lo casual lo impercedero y santo, y está obligado a vincularlo a algo casual; pensando lo eterno vincula lo eterno a la casualidad de su propio pensar. Otra cosa diferente es cuando lo casual como tal, como lo que es para el entendimiento, plantea pretensiones de impercedero, eterno y digno de veneración. Ahí entra en escena el derecho de la razón a hablar de positividad». NOHL, p. 143.

²³ NOHL, p. 267.

²⁴ *Ibid.*, p. 302.

se convierte en su totalidad en objetividad no es todavía el tema de Hegel. Aunque se califique de «misterio» la unidad de lo infinito con la esencia finita del hombre, sigue siendo algo todavía puramente especulativo y opuesto a la realidad experimentable. Esta sigue definiéndose sólo formalmente, desde el punto de vista de la no contradictoriedad: la unidad de «objetividad» y «subjetividad» está sólo en la «subjetividad»: «para la sensibilidad externa ... el espíritu, actual como objeto, se ha vuelto algo real. Pero el amor hecho objetivo, este algo subjetivo que se ha vuelto cosa, retorna de nuevo a su naturaleza, se vuelve ... nuevamente subjetivo»²⁵, por cuanto se le ve y cree sólo como lo subjetivo que se manifiesta *en* la cosa. También este movimiento es comparado ya aquí por Hegel con el lenguaje: «Este retorno podría quizá compararse en este sentido con la idea que en la palabra escrita se vuelve objeto; en la lectura la idea vuelve a obtener su subjetividad a partir de algo muerto, de un objeto. La comparación sería más adecuada si al leer la palabra ésta se extinguiese, y en la lectura desapareciese como objeto»²⁶.

La negación de la exterioridad objetiva es entendida aquí todavía íntegramente como una capacidad de la interioridad sita en lo subjetivo (en la comprensión subjetiva). La palabra sólo se aduce aquí en su fijación como palabra escrita, separada de la «subjetividad» que se da en el habla actual, en el hablar. Por eso tiene que entenderse como una objetividad contrapuesta a su verdad. Más tarde, sobre todo en la *Fenomenología*, Hegel concebirá el lenguaje como una «objetividad» que como tal, como manifestación, tiene su «extinguirse» en el medio (para ella misma efímero) del tono y la voz, que por lo tanto es, *como objeto*, unidad de «objetividad y subjetividad», y que de esta forma proporciona una *experiencia* de esta unidad, no sólo un planteársela especulativamente²⁷.

El «espíritu» y la «vida» interior que precede a toda conciencia son todavía en estos escritos juveniles idénticos, se oponen a toda objetividad enunciable y no son concebibles más que en una especie de teología negativa. Más tarde, el lenguaje es pensado inequívocamente como una «cosa» que por su misma naturaleza (experimentable) es este movimiento negativo del espíritu, como negación de la objetividad positiva; el lenguaje, como objetividad representativa, en lo que es «objetivamente» por sí mismo está por otra cosa que por su positividad sensible (el sonido del lenguaje es directamente

²⁵ *Ibid.*, p. 299.

²⁶ *Ibid.*, p. 299.

²⁷ Cuando en sus escritos de juventud Hegel dice que sobre lo divino sólo es posible «hablar en estado de entusiasmo» (NOHL 305), es que el momento de entusiasmo e inspiración internas deben imponerse sobre el momento de objetividad del lenguaje. No se advierte aquí que el lenguaje contenga en sí momentos subjetivos que ciertamente no se objetiven en significados abstractos, pero que sí lo hacen en cambio en la voz del que habla de hecho y en su situación; separar una y otra del lenguaje es contrario a la esencia de éste.

significativo), de modo que en él accede a la experiencia lo que de otro modo sólo sería enunciable en una teología negativa, y puede así ser «objeto» de una filosofía «científica», que es lo que por su entronque pretende ser la filosofía hegeliana a partir de la aparición de la *Fenomenología del espíritu* (1807). Al pensar este objeto representativo es cuando la filosofía de Hegel entra en su verdadero terreno, el de la unidad de «subjetividad» y «objetividad».

OBJETIVIDAD

I. LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA CONCIENCIA

1) *La «certeza sensorial»*

En consonancia con el hecho de que el pensamiento de la Edad Moderna toma como base el *cogito*, que significa no sólo el pensar como *ratio* sino, por usar un término de Husserl, cualquier forma de «intención» —cualquier forma de tener algo consciente—, todo ente queda bajo el presupuesto de ese *cogito*; él mismo, en su calidad de presupuesto absoluto, carece a su vez de presupuesto. El *cogito* no cae bajo ninguna determinación, restricción ni categoría, ni siquiera bajo la del ser, pues sólo *es* (sólo se determina como ser) lo que se sigue del *cogito*.

Sin embargo, existe una inexactitud en la construcción consecuente de este idealismo subjetivo extremo, pues todo *cogito* está determinado en la medida en que se trata precisamente de un *ego cogito*: el *cogito* cae bajo la determinación de la singularidad, la individualidad y la identidad (¡cfr. la «mónada» de Leibniz!). Y a este presupuesto se suma en Kant otro más, el de las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo), de modo que el sujeto (trascendental) que se presupone resulta no ser en modo alguno carente de presupuestos. Está determinado, y en la determinación de su *finitud* se lo presupone como *factum*.

En este sentido Hegel se enfrenta a una situación histórica en la que lo que es se concibe desde luego como objeto de la conciencia, pero como objeto de una conciencia *determinada* tanto por la «unidad del yo pienso» como por la sensibilidad pura —recuérdese el concepto kantiano del fenómeno (*Erscheinung*)—. Su propio pensamiento se desarrolla con esta opinión filosófica como trasfondo. La misma constituye el supuesto del que parte sobre todo su primera

gran obra, la *Fenomenología del espíritu*. Cuando Hegel se vuelve contra el idealismo subjetivo, se dirige contra él sobre todo en esta configuración suya (esbozada aquí muy someramente y por referencia a lo que sigue), y resulta natural que, al mostrar las determinaciones de la conciencia, conceda a ese idealismo aquéllas que éste ya había tematizado, sin poner a su vez ningún énfasis particular en ello. En esta medida la primera «etapa» de la *Fenomenología* no se identifica sin más con la opinión de la «conciencia natural», del mismo modo que, por ejemplo, tampoco la filosofía teórica de Kant es sólo la opinión de la conciencia natural y cotidiana. Pero dado que dicha etapa aún no comprende en su «totalidad»¹ las determinaciones que guían a la conciencia en su comportamiento respecto del objeto, sino que se limita a volverse exclusivamente hacia lo objetivo, o hacia las condiciones de su posibilidad como tal, para Hegel se encuentra aún bajo el entredicho de la conciencia natural². La primera «etapa» de la *Fenomenología* de Hegel es la «certeza sensorial; o el esto y el querer decir»³. Este comienzo no debe entenderse como si se presupusiera una etapa ínfima de la conciencia, fijada especulativamente como tal. Se trata por el contrario de una presentación consecuente de la opinión más extendida en la situación histórica con la que se confronta Hegel, y cuyas deficiencias él intentará poner de manifiesto. Si la certeza inherente al *cogito ergo sum* de Descartes toma pie en la duda de la Edad Moderna respecto de todo conocimiento metafísico, en la crítica kantiana esta forma de certeza queda restringida a la condición de una certeza sensorial. Lo que proporciona certeza no es ya el *cogito* puro, sino el yo *puro determinado por una sensibilidad pura*. Si se abstrae de esta determinación, a la conciencia no se le ponen «más fronteras»⁴. No obstante lo cual (o tal vez por eso mismo), en Hegel ésta resulta ser la «verdad más pobre»⁵, «pobreza» que hace referencia a la falta de determinación. Pues en esta indeterminación la conciencia queda abstraída, separada del contexto vivo de su situación, de su entorno con todos sus condicionamientos históricos y demás. La conciencia, que no tiene otra determinación que la general de la unidad del *cogito* y de la sensibilidad pura, tam-

* «Querer decir» traduce, aquí y en otros pasajes, al alemán *meinen*, que significa la intención subjetiva del que dice o mienta algo, lo que lingüísticamente sería la «referencia» (como lo extralingüístico del significado) y filosóficamente la «opinión» (en el viejo sentido de la *doxa* de los griegos, de lo que «le parece a uno»). [N. de la T.]

¹ *Phän.*, p. 68.

² Por más que en Kant lo aprehendido sensorialmente se determine siempre en forma categorial, de todos modos para él el comienzo de todo conocimiento (B 1) está en una sensorialidad aislada del pensar, que se refiere, en calidad de «medio», a una *inmediatez sensible* (A 19, B 33).

³ *Phän.*, p. 79.

⁴ En el propio Descartes esta fórmula no se encuentra literalmente así.

⁵ *Phän.*, p. 79.

poco obtiene del objeto más determinación ni delimitación que la general de la sensibilidad pura y del correlato intencional de la *cogitatio* en general, a su vez carente de cualquier otra determinación.

El objeto es así un «puro *esto*» sensible⁵. No es más que aquello a lo que se refiere la sensibilidad; no es posible delimitarlo respecto a otros objetos a través de ninguna determinación (concreta, ulterior), ya que el concepto mismo de «otro» objeto justamente implica una determinación esencial. El objeto no puede ser fijado, significado ni retenido como tal un solo momento en la conciencia. Y esto quiere decir que un objeto nuevo tampoco puede ser referido a otro anterior, por ejemplo «construyéndolo» como predicado para un sujeto. En esta etapa, y en la consecuencia de la opinión que le es propia, no es posible ninguna referencia enjuiciadora a *este* objeto. En el momento en que la conciencia aparta del objeto su muda mirada, lo pierde. Hegel escribe que la «certeza sensorial» sólo puede decir del objeto «que es». «Su verdad contiene tan sólo el *ser* de la cosa»⁵, igual que contiene únicamente el ser de la «conciencia en general». No cabe llegar a hablar con sentido, pues con la mera intención de pasar del sujeto al predicado el sujeto (de la frase) se escurriría y desaparecería⁶.

Para nosotros es importante comprobar que en este punto la expresión lingüística se aduce como piedra de toque de la conciencia, no como «aditamento» externo⁷ que se le impone desde fuera sino como algo que le pertenece. Como veremos más adelante, la conciencia es *objeto* de la filosofía hegeliana a través del fenómeno del lenguaje en el que se manifiesta, no como sujeto puro, ya que a un sujeto puro sólo se puede «hacer referencia». Es como si la «certeza sensorial» estuviese todo el tiempo a punto de hablar, e incluso empezase a hacerlo, sólo que no puede ir más allá de la *designación* general del objeto, de lo que quiere decir. En su hablar la conciencia se queda en cierto modo parada en el «es», que de suyo introduciría la verdadera proposición y que no aporta ningún significado a lo que se dice. Por eso no es capaz de concluir una proposición con sentido, ni de progresar hacia la determinación (articulación) de su objeto.

⁶ De este modo la problemática de la percepción de un objeto en general (en Kant, «synopsis») está, como se advierte aquí, en la más estrecha relación con la síntesis del entendimiento. Más tarde tendremos ocasión de comprobar que en Hegel la instancia que abarca ambos problemas es el lenguaje, presupuesto tanto en la percepción como cuando el entendimiento juzga. En Kant el lenguaje es portador de la función central de la imaginación (Cap. VII de esta obra). Cfr. a este respecto CASSIRER (sobre Lotze), en *Philosophie der symbolischen Formen*, I, p. 247: «Para que las representaciones puedan ser conectadas bajo la forma de una *idea* necesitan de una configuración previa, única que puede convertirlas en sillares lógicos. Lo que pasa es que se ha solido pasar por alto este primer rendimiento del pensar porque se lo encuentra realizado ya siempre en el *lenguaje* que se nos ha transmitido...»

⁷ *Phän.*, p. 72.

A pesar de lo cual llega a aprehender algo de la cosa: aquello que hace que esté simplemente dada. La conciencia, como pura recepción, sólo aprehende el momento del ser. Es la abstracción de la pura claridad de la conciencia sin perfiles⁸.

Este hecho es importante para entender el papel que desempeña el lenguaje en el conjunto de la filosofía de Hegel. La abstracción, la no verdad de la etapa de la «certeza sensorial», se pone de manifiesto en el carácter incompleto (inarticulado) de su expresión lingüística, que resulta inadecuada a la verdad de la conciencia humana. En este sentido resulta consecuente el que el lenguaje en general sea lo que ocasiona la superación de la etapa de la «certeza sensorial» y lo que pone en marcha el movimiento dialéctico de la *Fenomenología*.

La «certeza sensorial» se ha mostrado, según Hegel, como una forma no verdadera de la conciencia, esto es, como una opinión falsa sobre la conciencia, propia de una determinada fase histórica de la filosofía. Y no se trata aquí de que la sensibilidad se reprima en beneficio del entendimiento. En este punto en absoluto se trata aún del entendimiento. La tesis de Hegel es que en realidad no hay ninguna forma de la conciencia que sea «certeza sensorial», aunque alguna quiera entenderse a sí misma como tal. Con ello salimos al encuentro de la crítica de Feuerbach, planteada como una defensa de la sensibilidad, y que en buena parte es la base de la crítica a Hegel a lo largo del siglo XIX. Por una parte Feuerbach alaba en Hegel el que, en oposición a la filosofía de la identidad, haya elevado la filosofía «a un rango superior, a la clase de los *articulata*»⁹; por la otra reconoce, más que cualquier otro de sus discípulos, que el lenguaje, como medium de la «exposición», es lo central de la filosofía hegeliana. Sin embargo, juzga el lenguaje negativamente, como no perteneciente a la realidad desde el momento en que separa la realidad de su exposición. Y esto, como interpretación de Hegel, es contradictorio. Ya en la *Fenomenología* Hegel muestra la lingüisticidad de la conciencia como presupuesto de la articulación de la naturaleza en la percepción*. Feuerbach se pregunta si la consideración del lenguaje como «lo más verdadero»¹⁰ debe entenderse en realidad como una «refutación dialéctica de la realidad de la conciencia sensorial»¹¹: «Aquí el lenguaje no es parte de la cosa»¹¹. En el hecho de que no sea adecuada al lenguaje «la conciencia sensorial halla una refutación del lenguaje, no una refutación de la conciencia sensorial»¹². Lo que en este punto Feuerbach pretende

⁸ En un contexto posterior veremos cómo para Hegel la subjetividad que se corresponde con esta objetividad «pura» halla de hecho su expresión en la voz inarticulada (III,3).

⁹ FEUERBACH, «Zur Kritik der Hegelschen Philosophie», *Werke*, II, p. 159.

* En las citas de Hegel, «percepción» traduce siempre a *Wahrnehmung*, y su significado es el desarrollado en el segundo cap. de la *Fenomenología del espíritu*. En los pasajes que no contienen ninguna referencia al pensamiento de Kant y Hegel ocasionalmente «percepción» traduce a *Anschauung*, pero la traducción normal de este término es el neologismo «aspección» (cfr. «Observación preliminar de la traductora»). [N. de la T.]

¹⁰ *Phän.*, p. 82.

¹¹ FEUERBACH, II, p. 185.

¹² *Ibid.*

defender frente a Hegel es en realidad, en el pensamiento hegeliano, la «cosa» de la «percepción» sensorial¹³, y en su condición de tal posee ya su propia mediación en el lenguaje. Feuerbach imagina una aprehensión fáctica de las cosas totalmente separada del lenguaje. Para él el lenguaje no ejerce la menor influencia sobre la percepción, sino que es sólo «signo» que permite alcanzar «por la vía más rápida el objetivo» de comunicar con o a otros¹⁴. Con esto su crítica pasa de largo ante la verdadera tesis de Hegel, que no trata de una «refutación de la sensibilidad» sino simplemente de refutar la idea de una conciencia sólo receptiva o de un «tronco» de receptividad aislable. Lo que Hegel enseña es que el ser de la conciencia *para los demás* no puede separarse de su aprehensión sensorial.

2) «Yo» y «nosotros». La «lingüística» de la conciencia

El contenido de la «certeza sensorial» «permite» que a primera vista ésta parezca ser «el conocimiento *más rico*», pero ello no es sino índice de la falta de claridad de esa certeza sobre sí misma. El ser como el dato puro, positivo o inmediato sólo «aparece» como el conocimiento más rico: no es más que apariencia. Pues la pura inmediatez del comportamiento no es la forma de comportamiento propia de la conciencia. Y sin embargo el objeto se le muestra a la conciencia *como* algo dado inmediatamente.

El que la conciencia del ser sea una conciencia de la apariencia no se debe por ejemplo a que se trate de una ilusión subjetiva, de una mera apariencia: al ser Hegel le llama «ser de la cosa». Conviene a la cosa objetivamente. Es «verdad». En su condición de conciencia del ser puro la «certeza sensorial» «se muestra como *la más veraz*» porque «aún no ha olvidado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí íntegro y completo»¹⁴. Luego no es que el objeto parezca ser el más rico: es que *es* efectivamente el más rico. El ser de la cosa es el objeto como completo. Por eso, paradójicamente, según Hegel el ser es apariencia: el ser, como ob-jectum de la conciencia, es apariencia porque la conciencia no es esa receptividad pura que cree ser. Por eso la cosa es «en sí» lo contrario de lo que es «para» la conciencia. La conciencia como tal está en una relación *negativa* con su objeto.

Sin embargo, a la conciencia le falta la comprensión de este hecho cuando es «certeza sensorial», ya que en su condición de tal, como «pura recepción», no es más que «*ser junto al*» objeto, pura *intentio recta*, que no reflexiona sobre la estructura propia de este estar-junto-a. Pues en la «certeza sensorial» la conciencia está «sólo como yo puro»¹⁵. «Puro» quiere decir aquí «indeterminado». Luego lo que

¹³ Phän., pp. 89 ss.

¹⁴ Phän., p. 79.

¹⁵ Ibid.

importa es poner al descubierto la determinación, la estructura de la conciencia capaz de explicar aquella relación negativa con el objeto, e igualmente poner al descubierto esta relación, que en principio se plantea como una mera tesis de Hegel.

Si esta tesis ha de tener algún sentido, será necesario que el carácter de apariencia, propio del ser como objeto de la «certeza sensorial», se le muestre *a la conciencia misma* y que ésta *pueda experimentarlo como tal*. En caso contrario, la tesis de la conciencia como relación negativa con el ser no sería sino una especulación gratuita.

Efectivamente, en las páginas de la *Fenomenología* que siguen se produce de hecho este giro de la conciencia. Siguiendo nuestro planteamiento, que busca el objeto de la *experiencia* del espíritu, convendrá observar este proceso y preguntarse qué es lo que lo desencadena.

La contradicción que representa el que la conciencia crea recibir el objeto tal como él es en sí, esto es, sin ser recibido, sólo se pone de manifiesto en el punto en el que se hace visible un nuevo momento esencial de la conciencia del que hasta ahora se había hecho abstracción. Se trata de la esencial pertenencia de la conciencia al «nosotros». También como conciencia del objeto la conciencia está determinada por esta pertenencia. La intervención del «nosotros» en la relación sujeto-objeto no es ningún aditamento externo ni tampoco un recurso metodológico del autor, sino que sólo completa la exposición de la conciencia real misma.

El modo como se realiza la intervención del «nosotros» en la conciencia receptiva individual es también el modo como el objeto de la conciencia resulta determinado por este otro momento estructural suyo.

La forma en que se manifiesta el objeto en la acepción lingüística es también la forma como el objeto es para la conciencia, ya que ésta no es sólo conciencia individual aislada sino que es ya un ser social, como conciencia que percibe. La contradicción sólo se *muestra* cuando se *pregunta* a la conciencia por su objeto. «Nosotros» interrogamos a la «certeza sensorial», y presuponemos con ello que está en condiciones de respondernos». Según Hegel hay que separar expresamente «el concebir» del «recibir»¹⁶. Sin embargo, en la concepción inicial de la conciencia, Hegel presupone que ésta es capaz de revestir con la forma lingüística lo que ha recibido, esto es, de ponerlo en una forma que representa lo recibido no sólo para ella, como conciencia individual, sino para la conciencia general de la sociedad o del «nosotros» (¡lo que equivale a decir que no se trata de una conciencia «absoluta» establecida especulativamente!). Con ello se presupone que en la representación *lingüística* el objeto es el mismo que en la conciencia individual; ésta, al entenderse a sí misma *como tal* (bajo este *nombre*), está haciendo ya su propia reflexión en el lenguaje.

¹⁶ *Ibid.*

«A la pregunta: ¿qué es el *ahora*? respondemos por ejemplo: *el ahora es la noche*. Para comprobar la verdad de esta certeza sensorial basta con un sencillo experimento. Apuntamos esta verdad por escrito; una verdad no tiene por qué perder su carácter de tal por escribirla, y tampoco porque se la conserve. Si miramos *ahora, este mediodía*, la verdad que habíamos apuntado, tendremos que decir que se ha quedado vacía»¹⁷. Queda, pues, claro que la representación lingüística, única en la que cabe un poner por escrito, no expresa el eso-de-ahí, la referencia como el ser sensible inmediato, sino lo individual en la forma de lo general. Esta «relevancia abstractiva» que posee el lenguaje en relación con la «certeza sensorial» ha ocupado a Hegel mucho más allá de su trabajo con la *Fenomenología*, como muestra una serie de observaciones aisladas a lo largo de obras posteriores¹⁸. En esta «incapacidad» del lenguaje de atinar con el presunto objeto de la «certeza sensorial» Hegel ve precisamente una «virtud». Se coloca así en el punto de vista del lenguaje: «el hablar» posee «la divina naturaleza de tergiversar directamente la referencia» de la «certeza sensorial»¹⁹.

«También lo sensorial lo *enunciamos* como general; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto en general*; o decimos: *es*, es decir, el *ser en general*. Naturalmente al hacerlo no estamos *representándonos* un esto general ni el ser en general, pero lo estamos *enunciando*... El lenguaje es sin embargo, como veremos, lo más veraz... y puesto que lo general es la verdad de la certeza sensorial... nunca está en nuestras manos enunciar el ser sensible al que queremos *referirnos*»²⁰. Como ya hemos dicho, aquello a lo que «se quiere hacer referencia» no es el objeto percibido sino el objeto como referencia prelingüística, en consecuencia mal interpretado y por lo tanto también mal recibido. En esta referencia el objeto se toma desde el punto de vista de una conciencia pura, a la que como tal no le es posible en realidad ninguna acepción de objetos concretos.

Mientras la conciencia natural, igual que su acepción filosófica como conciencia «pura», se cree en relación directa con la realidad libre de toda metafísica, Hegel atribuye a esa conciencia natural, que se interpreta a sí misma como conciencia pura, una interpretación falsa de la realidad, ya que ésta no se ofrece a una conciencia «pura» en un encuentro inmediato. Pero *no es que se dejen caer* los momentos de «certeza sensorial», identidad consigo mismo y sensibilidad pura. Lo único que se deja caer es su abstracta unilateralidad. Lo que se hace es completarlos con el momento de «generalidades esenciales» que contiene el lenguaje, momento que de suyo no es

¹⁷ *Phän.*, p. 81.

¹⁸ Cfr. *Log.*, I, p. 104, y *Geschichte der Philosophie*, II, pp. 143 ss.

¹⁹ *Phän.*, p. 89.

²⁰ *Phän.*, p. 82.

menos abstracto que la sensibilidad pura. Vale la pena traer a este contexto, a modo de anticipación, la famosa frase de la *Lógica* según la cual «la verdad del ser» es la «esencia»²¹; de acuerdo con lo anterior lo que esto quiere decir es que el ser sólo es «verdad» en unidad con la esencia, no en cuanto tomado irreflexivamente *. Esta unidad de ser y esencia es en la *Lógica* el «concepto», como la realidad concebida.

3) *El problema de la relevancia abstractiva del lenguaje*

La concepción hegeliana del lenguaje, tal como aparece en su formulación de que nunca podemos enunciar «el ser sensible al que queremos referirnos», puede bajo esta forma dar lugar a malentendidos. Para empezar se diría que contradice al hecho general de que, aunque sea verdad que al hablar nos servimos de palabras que en conjunto tienen un significado general —con la sola excepción de los nombres propios—, no lo es menos que con ello mentamos también lo individual, y que somos entendidos en esta mención, que en consecuencia podemos perfectamente enunciarlo. La adecuada comprensión de este hecho reviste una importancia fundamental para la filosofía hegeliana, ya que la contradicción entre la «certeza sensorial» y la lingüisticidad de la conciencia es lo que, como primera contradicción, subyace en la *Fenomenología* a todos los pasos ulteriores del desarrollo de la conciencia hacia su «verdad».

La concepción del lenguaje que Hegel expresa aquí parece apartar a éste de su realización viva y entenderlo como un inventario léxico de conceptos generales. Con ello la determinación de una conciencia que supera a la «certeza sensorial» en su «opinión sobre sí» no sería la de un ser que habla efectivamente, sino la de un sujeto trascendental, dotado de una serie de apriorismos trascendentales cara a una lingüisticidad que por lo demás no se tiene en cuenta. La determinación de la conciencia por la sensibilidad pura se cambiaría por una determinación basada en una multiplicidad de «esencias» a priori, quizá comparables con las «esencias» de la fenomenología de Husserl. Según esto, pasajes como el que aducíamos más arriba se prestarían de hecho a etiquetar la filosofía hegeliana en su conjunto como un «idealismo trascendental».

Sin embargo, ni siquiera la propia «certeza sensorial» carece por entero de lenguaje. Lo que ocurre es que el suyo es un lenguaje in-

²¹ *Log.*, II, p. 3.

* «Reflexiva» e «irreflexivamente» traducen en general a *reflektiert*, *unreflektiert*, formas participiales de un verbo *reflektieren* que, a diferencia del español «reflexionar sobre», es transitivo y significa «hacer algo objeto de reflexión», «reflejarlo conscientemente en lo que es», «pasarle por el espejo de la conciencia, que ve lo esencial». [N. de la T.]

completo. Ella misma es una abstracción de la conciencia, pero incluso así contiene alguna verdad. No es simplemente nada, es sólo «la verdad más pobre»²². Contiene en sí determinaciones indudablemente verdaderas de la conciencia (la sensibilidad, la singularidad). Y si se le contraponen el modo de comportamiento lingüístico, las determinaciones ya dadas de la «certeza sensorial» quedan interpretadas *a posteriori* como determinaciones de la lingüisticidad. Simplemente se añaden al carácter incompleto de estas determinaciones los momentos que les faltan, y éstos son precisamente la «relevancia abstractiva» de las designaciones lingüísticas²³. El momento abstracto general tiene que añadirse al *esto* al que se hace referencia, con el fin de que éste se vuelva completo y alcance su concreción. Lo individual concreto hacia lo que se tiende sólo alcanza su concreción en virtud de este elemento general y abstracto que se le añade, y sólo mirando a través de él lo individual se convierte en contenido concreto de la conciencia. *Por eso* «lo general» es «la verdad de la certeza sensorial»²⁴; no es su refutación, como si se tratase de una oposición excluyente, sino que es lo que le falta para su verdad. Tomado en sí mismo, lo general es tan abstracto como lo puramente sensorial. Interpretar la determinación de la conciencia a través de apriorismos o esencialidades generales sería un idealismo tan abstracto como interpretarla a través de la sensibilidad pura.

Lo idealista —en el mal sentido metafísico de la palabra— en este contexto es considerar el ser como correlato de una conciencia no determinada en absoluto (si tal cosa es posible), o determinada sólo de manera incompleta; es entender que la conciencia es el determinante indeterminado (o al menos no determinado en su totalidad [«por completo»]). Hegel no intenta, llegados a este punto, hacer ahora una descripción fenomenológica del ser bajo el modus «ser consciente» (cfr. el análisis de Heidegger del «estar ahí» en *Ser y tiempo*). Su método es completamente distinto: consiste en mostrar que las determinaciones de la conciencia, las que a él le parecen las históricamente necesarias en la evolución del pensamiento, son todas incompletas, y consiste también en añadir a cada una las que le faltan.

Desde este punto de vista la pretensión hegeliana de haber desarrollado la «totalidad»²⁵ de las formas de la conciencia adquiere un perfil nuevo. Es seguro que Hegel no cometió la ingenuidad de imaginar que con su muerte se terminaría el desarrollo de la concien-

²² *Phän.*, p. 79.

²³ El momento que se opone abstractamente a la «objetividad» de las designaciones puras (significados) es en el lenguaje la «subjetividad» de la voz inarticulada. Sobre la relación de la voz pura con el ser puro de la conciencia, cfr. Cap. III,3 de esta obra.

²⁴ *Phän.*, p. 82.

²⁵ *Phän.*, p. 68.

cia humana. Sin embargo, con él, y por primera vez desde Descartes, la filosofía deja de *presuponer* la conciencia como el determinante indeterminado, o incompletamente determinado, de la filosofía²⁶. La filosofía plantea con Hegel por primera vez la *aspiración* de determinar (por completo) a la conciencia *misma* en su ser, ocupándose ya no sólo de la determinación inequívoca de los correlatos manifiestos del sujeto, sino del sujeto mismo, de su propio condicionamiento. En los sistemas idealistas prehegelianos el sujeto no está más determinado de lo que parece *imprescindible* a efectos de la posibilidad de determinar la realidad que se muestra. De este modo la pretensión de totalidad que plantea Hegel es (como de todos modos deberemos mostrar en el curso ulterior de este trabajo) todo lo contrario de un idealismo subjetivo llevado al extremo. Significa más bien el final de una época que pensaba en términos de idealismo subjetivo.

Puesto que para Hegel no es posible ningún saber sin «experiencia»²⁷, hay que preguntarse dónde, en qué clase de experiencia se le manifiesta a la conciencia que experimenta, *en* su finitud, la totalidad de la determinación de la conciencia.

El paso de la «certeza sensorial» a la conciencia de lo general se exponía de la mano del lenguaje. La «certeza sensorial» tenía un lenguaje incompleto; sólo *decía* el ser de la cosa, y en este «sólo» tenía el testimonio de su carácter abstracto. En esta relación la conciencia no estaba a su vez más determinada; su única determinación era *que es* (como «yo puro»)²⁸. Según esto, para Hegel la conciencia sólo quedará aprehendida en su verdad cuando quede aprehendida en la plenitud indivisa de su lingüisticidad, de la que el idealismo subjetivo sólo tematizaba momentos parciales, sin preocuparse por el origen de esos momentos, que sólo puede ponerse de manifiesto en el nexo de la totalidad del lenguaje²⁹. A estos momentos parciales se opone el lenguaje en su totalidad, como la verdad de aquéllos, que los «supera» y «cancela» en sí misma. El lenguaje como totalidad muestra al idealismo propio de la «certeza sensorial» los momentos que le faltan para su «verdad», para la totalidad: le muestra la relevancia abstractiva del lenguaje.

El lenguaje sólo existe como totalidad; lo lingüístico no tiene existencia más que como parte de una lengua. Por eso se le opone a la «certeza sensorial» en su relevancia abstractiva, en cierto modo en la oposición dialéctica de una tesis idealista a *otra*. En su esencia

²⁶ Más adelante mostraremos por ejemplo hasta qué punto habría que excluir de esto a un Leibniz.

²⁷ *Phän.*, p. 558.

²⁸ *Phän.*, p. 79.

²⁹ Adelantémonos a señalar ya aquí que este no saber, como un no concebir, es el origen de la llamada mala metafísica. Pero la relación entre este origen y la esencia del lenguaje habrá de mostrarse como resultado del conjunto de esta investigación.

abarca siempre al mismo tiempo lo subjetivo y lo objetivo. Hegel no escribe que el lenguaje posea sólo relevancia abstractiva; o que no tenga que ver más que con lo general, sino que lo que él dice es que «tergiversa» lo singular en lo general³⁰, de modo que lo general resulta evidentemente tan «tergiversado» como lo singular (la referencia de la «certeza sensorial»). El lenguaje es el fundamento de esta «tergiversación», en cuyo punto de anclaje él reúne ambos lados.

Esta forma de exposición, en la que la verdad completa sólo se muestra en las transiciones de una etapa a otra, puede inducir a error fácilmente. Si nos preguntamos por qué Hegel se decidió precisamente por ella, la respuesta deberá hallarse en la intención general que subyace a la *fenomenología*: el único tema de la misma es el «saber que se manifiesta»³¹; esto es: intenta poner al descubierto todas las formas de conciencia que aparecen, con el fin de mostrar los condicionamientos de ésta a través de sus contenidos. Dado que esta determinación sólo puede producirse en forma gradual y sucesiva, ninguno de los momentos parciales «en que se manifiesta» puede ser la verdad entera de la conciencia. Sin embargo, el *método* de esta secuencia, como automovimiento del contenido, está guiado desde el principio desde el todo. (Y no es difícil reconocer en este punto el paralelismo con el decurso de una elocución lingüística). Si, de acuerdo con nuestra tesis, la totalidad estriba en la esencia lingüística de la conciencia, no tendrá nada de extraño que en la *fenomenología* sólo se revelen aspectos parciales de ésta, como ocurre al principio con la relevancia abstractiva en oposición a la «certeza sensorial»³².

Lo general, que Hegel pone como la verdad de la «certeza sensorial», no se opone pues al mundo empírico. Es más bien la verdad de ese mundo, pero no al modo platónico, como si este mundo no tuviese su verdad en sí, sino en el sentido de que lo general es este mismo mundo en su verdad. Estas generalidades no tienen su «lugar» en el lenguaje; de ser así, ello suscitaría inmediatamente la pregunta ontológica de cuál es el carácter óntico del lenguaje. El «lugar» del lenguaje no es distinto del «lugar» del mundo empírico. La conciencia se comporta respecto de la realidad como se comporta en su lenguaje. Tanto lo uno como lo otro obedecen a la misma estructura de la conciencia, o lo que es lo mismo, también en su comportamiento empírico hacia el mundo la conciencia es conciencia lingüística. No es que la conciencia se vea «guiada» en su aprehensión por su propia «lingüisticidad». En realidad aquí no se puede hablar de una relación de

³⁰ *Phän.*, p. 89.

³¹ *Phän.*, p. 66.

³² Esta totalidad como tal, en su «germen», es el objeto de la *Lógica* hegeliana.

prioridad, ya que ésta tendría que basarse en una diferencia entre comportamiento empírico y lingüístico.

Una interpretación del entronque hegeliano como la que proponemos requiere sin duda alguna mayor justificación. Como primer punto intentaremos salir al encuentro de las objeciones que pudiera plantear la misma teoría del lenguaje a propósito de una «relevancia» exclusivamente «abstractiva» del lenguaje.

La teoría de la relevancia abstractiva del lenguaje obedece a una determinada concepción metafísica, que en último término es de filiación platónica. Por ejemplo, una frase como «esta casa está alquilada», dicha o escrita en una determinada situación —y todo lo que se dice o escribe procede de una determinada situación— *se refiere* a un hecho concreto. En esta frase la palabra «casa» tiene un significado concreto, se refiere a una casa muy determinada. Sólo es «general» en la medida en que esta casa a la que se hace referencia no le está dada a la conciencia en virtud de una «certeza sensorial»; sólo lo es en la medida en que todo lo concreto como tal es general (categorial, en el sentido de una percepción categorial, determinada desde la «categoría»³³) y, por lo tanto, posible objeto de expresión lingüística. El significado de la secuencia fónica «c-a-s-a» no es ni más amplio o general ni más estrecho que el objeto al que se refiere. En una frase distinta, dicha en otra situación, la secuencia «c-a-s-a» puede desde luego tener un sentido más abarcante, por ejemplo en la expresión «la casa rural». Y en una frase como «la casa es la vivienda del hombre» se refiere al conjunto de todas las casas en todos los tiempos. En todos estos ejemplos el significado de la expresión efectivamente expresada coincide enteramente con la extensión de la referencia, y es así como normalmente se entiende.

No se puede decir, por lo tanto, que los significados son generales «de suyo»; pero que en la situación concreta de habla han de «aplicarse» a objetos individuales. El lenguaje no tiene su «lugar» más que en el hablar actual mismo. Las expresiones no están a disposición del hablar en calidad de instrumentos de la comunicación, como escribe Platón en el «Cratilo»³⁴. Pues también el significado más general de una expresión se debe a una determinada situación en el contexto y a un determinado nexo lingüístico. Incluso el vocablo que se aprende como parte de un vocabulario tiene su contexto, el del aprender, en el que es normal el significado más amplio posible, pero sin que ello sea tampoco incondicionalmente necesario, sino relacionado con la situación del aprendizaje, la formación del alumno, etc. Lo de la abstracción de las palabras del lenguaje no quiere decir por

³³ La relación entre esta aspección «categorial» y la capacidad de hablar quedó muy claramente establecida en los experimentos con afásicos realizados entre otros por Gelb y Goldstein (en *Psychologische Forschungen*, 6, 1 y 2, Berlín, 1925).

³⁴ *Kratylos*, 388 a: ὄργανον ἄρα τί ἐστι καὶ τὸ ὄνομα.

lo tanto que las palabras sean de suyo nombres de géneros. Quiere decir más bien que, fuera de su contexto en el habla viva, las palabras se representan como «abstractas», o dicho de otro modo, que fuera del contexto del hablar y su vinculación situacional no hay palabras con sentido, ya se refiera este sentido a cosas individuales, ya a cosas generales³⁵. (Cuando se cita una palabra, por ejemplo en «la palabra 'casa' es femenina», la palabra en cuestión se emplea también en una determinada situación y en el nexo de la frase en la que se produce la cita, situada a su vez en el marco de la práctica del discurso sobre teoría del lenguaje, etc.) Y una palabra sin sentido no es palabra. No se puede sostener la distinción entre «expresiones ocasionales y objetivas»³⁶. Todas las expresiones son esencialmente ocasionales, lo que evidentemente no hace ningún quebranto a su «objetividad». «La «objetividad», y esto responde al conjunto de la filosofía hegeliana, es justamente un momento de la *manifestación* de la conciencia (no de una conciencia trascendental sino de una que se encuentra dentro de la vida fáctica).

Trasladado esto al lenguaje, significa que la objetividad de la expresión se constituye en el marco del hablar de hecho³⁷. No existen expresiones sólo objetivas, si la calificación de «objetivas» se condiciona al hecho de que la expresión «vincule o pueda vincular su significado sólo en virtud de su contenido fónico manifiesto y se entienda desde ello, sin que haga falta atender a la persona que se expresa y a las circunstancias de su expresión»³⁸, pues no hay ninguna expresión sin circunstancias que no formen necesariamente parte de

³⁵ A propósito del estilo hegeliano, N. Hartmann dice que, a diferencia del discurso usual, en Hegel «aparece la relación del todo», en el que las palabras tienen su «significado único, específico y no recurrente», «con el contenido de los conceptos». Permítasenos ampliar esta acertada observación añadiendo que en esto Hegel tampoco está en oposición al discurso usual. También en el habla coloquial viva, el concepto (al menos en cuanto a su alcance) «sólo es lo que es como predicado de este juicio» (HARTMANN: *Hegel*, p. 7), y sólo lo es en la realización fáctica de este juicio.

³⁶ HUSSERL, *Logische Untersuchungen* (citado en lo sucesivo como *LU*), II, 1, p. 79, § 26.

³⁷ Cfr. LIEBRUCKS, «Über das Wesen der Sprache», *op. cit.*, p. 473: «El signo lingüístico es símbolo en virtud de su asignación a objetos y constelaciones de cosas; es índice (*indicium*) en virtud de su dependencia respecto del emisor cuya interioridad expresa, y es señal en virtud de su capacidad de apelación al oyente, cuyo comportamiento externo o interno dirige. (Karl BÜHLER, «Die Axiomatik der Sprachwissenschaften», *Kant-Studien*, Berlín, 1933, p. 90.) Sólo si logramos con el esfuerzo del pensar retener simultáneamente estas tres caras podremos poner ante nosotros el fenómeno del lenguaje y su estructura. Pues ésta su estructura consiste, como podríamos decir llevando el razonamiento de Bühler algo más lejos, en la triple proyección de la relación semántica *única*: sobre el emisor, sobre el receptor y sobre las cosas y sus constelaciones... La condición de la posibilidad de toda comprensión es la integración de esta triple proyección de la relación semántica de los sonidos lingüísticos.»

³⁸ HUSSERL, *LU*, II, 1, p. 80.

ella³⁹. Si no se cuentan dentro del lenguaje las circunstancias de su expresión, el lenguaje no podrá ciertamente expresar lo individual. Sin embargo, en Hegel, como veremos también más tarde en otro contexto⁴⁰, nunca se separan del lenguaje las circunstancias que pertenecen a la persona que habla o escucha⁴¹; tampoco defiende la idea de que el lenguaje no esté en condiciones de atinar con el objeto concreto de la percepción. Ya el hecho de que en la *Fenomenología* el pasaje sobre la esencia general del lenguaje constituya la transición de la «referencia» de la «certeza sensorial» a la *percepción de la cosa*, como etapa más diferenciada, es suficiente para prevenir ese malentendido.

También en la *Teoría del lenguaje* de Karl Bühler⁴² se refleja la idea de que el lenguaje necesita de las circunstancias de la expresión y de la persona que se expresa sólo a efectos de reproducir lo individual; para la reproducción de los hechos generales, por ejemplo de las leyes lógicas y matemáticas, el sentido de unos significados «en sí» bastaría para que el lenguaje resulte «en sí» enteramente comprensible. Según esto el lenguaje contendría en sí mismo su campo genuino, el de la reproducción de lo general en este sentido indicado, que por cierto no coincide con el sentido de lo general en el primer capítulo de la *Fenomenología* de Hegel. En la obra de Bühler la reproducción de lo individual en el lenguaje es un problema capital. La simple forma de una frase permite reconocer sin más si su intención se dirige a algo individual o general, aunque por abstracción ambas clases de expresión se aparten de su situación. Ya Husserl ha llamado la atención sobre este hecho. De entre el conjunto de las expresiones él destaca un cierto grupo caracterizado porque son expresiones que indican desde el principio que no se refieren a nada general: «Toda expresión que contenga un *pronombre personal* carece de un sentido objetivo» (en

³⁹ Una frase «objetiva» como pueda serlo «las tres alturas de un triángulo se cruzan en un solo punto» (HUSSERL, *LU*, II, 1, p. 43), no es en modo alguno independiente de las circunstancias bajo las que se la enuncia. Una frase de este tipo está vinculada a la situación en el sentido de que sólo resulta posible y sensata en un cierto tipo de contextos, por ejemplo en el marco de un seminario de matemática, o como ejemplo de expresión «objetiva». Si en cambio se la dice en una situación distinta, de improviso y sin que los oyentes tengan tiempo u ocasión de ponerse en la situación requerida, no sólo resultará incomprensible sino incluso completamente insensata. Esta crítica responde a la subordinación en que Husserl presenta la llamada «actitud teórica» respecto de la «actitud personalista» en la que se «constituye» la «objetividad de las cosas», que en las *LU* aún se entiende como independiente de la «persona» (*Ideen*, II, p. 207); el propio Husserl hará más tarde por sí mismo esta misma crítica, que proyecta muy razonablemente al ámbito del lenguaje este giro posterior del planteamiento husserliano.

⁴⁰ Cfr. Cap. III de esta obra.

⁴¹ Es cierto que en Hegel no se encuentra ninguna teoría del lenguaje expresada en el sentido indicado, pero es que la disposición de conjunto de su obra habla ya contra una acepción de ese tipo. En este mismo sentido debe entenderse también el rechazo hegeliano del «lenguaje conceptual» preconizado por Leibniz. (*Enz.*, § 459, p. 390).

⁴² K. BÜHLER, *Sprachtheorie*, 1934.

Husserl: de un sentido general, lógico)⁴³. «Y lo que se aplica a los pronombres personales se aplica también, evidentemente, a los demostrativos»⁴⁴. En este grupo entran también otras partículas deícticas. Bühler ha sistematizado en su «Teoría del lenguaje» este hecho lingüístico, y ha dado el nombre de «palabras mostrativas» a ese grupo de expresiones que «señalizan» una «vinculación a la situación» y el intento de reproducir lo individual, a diferencia de las «palabras designativas». Así como se supone que estas últimas tienen significado «en sí mismas», con independencia del contexto en que se expresan e incluso del hecho mismo de que se expresen o no, las expresiones como «yo», «aquí», «éste», «aquél», etc., no tienen «en sí» ningún significado fijo. Están vinculadas a la situación⁴⁵. Apuntan a algo individual, y dado que el lenguaje no «contiene» por sí mismo más que expresiones generales, las expresiones citadas necesitan de «apoyos deícticos» «prelingüísticos»⁴⁶, como el que a «éste» acompañe una indicación con el dedo, o una inclinación de cabeza, o la dirección de la mirada del que habla, la manera de orientar y dirigir la voz, etc. Todo esto compone un sistema trasponible de coordenadas deícticas⁴⁷ cuyo punto cero (al que Bühler llama *origo*) es el cuerpo del que habla, como punto de partida de la voz. De este modo «yo» es el que, en la situación correspondiente, habla por sí mismo; «aquí» es el lugar del que habla; «ahora» es el momento en que se habla, en que suena la voz; «aquello» es lo más alejado del que habla por referencia a «esto», etc. Todas estas partes del discurso indican que con éste se esta haciendo referencia a algo individual, pero sólo «señalizan» la dirección general de la intención, orientada en general hacia lo individual. Para que se complete su significado concreto necesitan de la conexión viva con la situación corporal del habla, que en el caso normal se realiza por la vinculación a la voz, y por lo tanto al cuerpo del hablante, como de algo que existe fácticamente en espacio y tiempo.

Es evidente que las frases de contenido general no necesitan este contexto espacio-temporal, ya que no se dirigen a nada espacial ni temporal. Pero de ello tampoco cabe concluir que son independientes de la situación del habla, del hablante y del interpelado. Pues esto supondría tomar al hombre únicamente en su determinación espacio-temporal, dejando de lado las situaciones psíquicas, espirituales e históricas como situaciones de los hombres.

Que el concepto hegeliano del lenguaje no se acomoda a la idea de que éste tiene que ver primariamente con lo general (con lo abstractamente general), y que para referirse a lo individual necesita de ayudas deícticas extralingüísticas, puede comprobarse también, siquiera a modo de sugerencia, en el hecho de que en Hegel el intento de ayudar al lenguaje con gestos⁴⁸ no se entiende en modo alguno como un movimiento opuesto al lenguaje *general*. Al contrario, en su opo-

⁴³ LU, I, 82.

⁴⁴ LU, I, 83.

⁴⁵ Los ejemplos que aduce Hegel en el capítulo «Certeza sensorial» contienen todos ellos este tipo de «palabras deícticas»: «esta», «ahora», «aquí», «este mediodía», etc. (*Phän.*, pp. 83 ss.).

⁴⁶ BÜHLER, *op. cit.*, pp. 81, 125. La «referencia» de la «certeza sensorial» en cambio no se puede mostrar (p. 89).

⁴⁷ BÜHLER, *op. cit.*, pp. 82 ss.

⁴⁸ *Phän.*, p. 89.

sición a la «certeza» sensorial» el hablar y el mostrar se encuentran del mismo lado. Van juntos. Sólo en un momento posterior podremos ver hasta qué punto es en Hegel estrecha la relación entre el momento fónico-corporal y el lenguaje⁴⁹. En este punto se trata sólo de la relación del *objeto* con la concepción hegeliana de la conciencia. La etapa de la «certeza sensorial», «superada» por la apelación a la lingüisticidad de la conciencia, no puede equipararse a la conciencia de los objetos individuales en su estar dados fácticamente, conciencia que tendría que ceder su puesto a la de las «categorías» generales. Tampoco se piensa aquí en una «conformación» de la realidad por estas «categorías» generales. La certeza sensorial simplemente no tiene nada que ver con la realidad; su referencia no es más que una *abstracción* de una realidad hylética, debida a una determinada etapa o a una determinada comprensión del mundo. Este primer paso dialéctico de «superación», desencadenado por el lenguaje, es, como superación de la «referencia» abstracta, más bien el primer paso de la *destrucción* de un idealismo subjetivo entendido como acepción de la verdad como «certeza», sensorial o de cualquier otro género.

El tema de esta primera etapa es meramente que Hegel niega la recepción de la realidad sobre la base de una pura (mera) sensibilidad⁵⁰. Desde la obstinación de la idea de una «certeza sensorial» el lenguaje tiene que parecer, de hecho, la abstracción opuesta, o el *medium* de lo abstracto. Sólo así se explica que Feuerbach entienda el «mostrar», la *demonstratio*, como un movimiento a la contra del lenguaje, por más que éste sea necesario para la comunicación. «La demostración no es más que mostrar que lo que *digo* es *verdad*; no es más que un hacer retroactiva la enajenación de la idea devolviéndola a la *fente originaria* de las ideas», que para Feuerbach es la sensibilidad⁵¹. Según él la demostración da marcha atrás a lo que más tarde Marx llamará la enajenación de la sensibilidad, devolviéndola a la verdad. Para Feuerbach el mostrar forma parte del lenguaje porque éste es en sí abstracto. Para Hegel, en cambio, tampoco el mostrar está en condiciones de alcanzar el objeto tal como lo entiende la «certeza sensorial»; está, por tanto, enteramente del lado de la realidad, como en Feuerbach, pero de una realidad fáctica ya mediada por el lenguaje, en tanto que lo «sensorialmente cierto» no puede ser buscado porque no es más que opinión, pretensión de referencia. Feuerbach cree deber volverse contra una superación de la realidad en la «etapa superior» del lenguaje. Sin embargo, lo que él y más tarde Marx llaman «la realidad» —cuando éste escribe que Hegel no pensó la «realidad» sino sólo ésta como «momento de la idea»⁵²— en Hegel no es más que mera idea, en el sentido de una abstracción metafísica por la conciencia dentro de una determinada situación filosófica.

⁴⁹ Cfr. Cap. III de esta obra.

⁵⁰ Cfr. JAENSCH-GRÜNHUT, *Über Gestaltpsychologie und Theorie*, 1929; «La psicología de la Gestalt propone la tesis de que en origen lo que experimentamos es sólo una suma de sensaciones... En origen simplemente no hay sensaciones.»

⁵¹ FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, II, p. 169.

⁵² MARX, *Die Frühschriften*, p. 279.

4) *La contradicción en el objeto*

La comprensión de la expresión lingüística está vinculada al modo como en cada caso se entiende la situación del hablante. Presupone la misma situación en hablante y oyente, o al menos que el hablante está en condiciones de entender la situación del oyente y viceversa. Ahora bien, el hablar se basa en la necesidad de comunicar, esto es, al comunicar con otro intento decirle algo que él no vería en caso contrario (sobre la base de su situación). Para ello tengo que trasladarlo a mi situación, o él tiene que desplazarse a ella, ya que mi situación sólo es evidente desde su propio punto cero, y éste es el «lugar» espacial (o espiritual) en el que yo me encuentro. Si «yo» designa el centro «interior» de mi situación, yo tengo que revelar este «interior» al otro, tengo que volverlo hacia «fuera».

Pues bien, es claro que en relación con la situación espacial esto sólo se logra de un modo imperfecto. Yo puedo «imaginarme» ciertamente en el lugar en el que se encuentra el otro, y entender así a qué objetos individuales se refiere desde sí en su habla, pero en principio el modo específico como él los ve queda oculto para mí. Son los objetos mismos los que desfiguran para mí dicha visión, por su misma condición de cosas sensibles. Sólo una descripción más pormenorizada puede hacerme las cosas en cierto modo «transparentes» y evidentes, superando la pura sensorialidad de las cosas, tendiendo así paulatinamente un puente sobre la diversidad de las situaciones y cancelando ésta por referencia a las cosas. *La comprensión de la situación del otro, como condición de que se le entienda, sólo se produce al hablar.* Hablar significa producir una situación común superando el efecto desfigurador de la sensorialidad, pero quedando siempre en pie la diferencia, que incluso *debe* quedar en pie en aras de la condición de la posibilidad de un lenguaje. Lo que ocurre es que la diferencia entre las conciencias es elevada al terreno del espíritu: de hecho uno y otro ven las cosas de distinta manera (por ejemplo, desde distintos ángulos), pero esta diferencia deja de afectar a su contenido común en la forma como éste ha acabado produciéndose.

El contenido común a los interlocutores se establece mediante la liberación respecto de la pura sensorialidad, de modo que también la conciencia hablante pueda librarse de su situación anterior y «retener» el objeto como independiente de la situación sensorial, como ocurre, de hecho, en toda conciencia fáctica. Y esto no sería posible si a la conciencia el objeto sólo le estuviese dado desde la perspectiva de su aquí y ahora sensoriales, si ya en su condición de conciencia que percibe no se comportase consigo misma *igual* que se comporta con los demás como hablante. De otro modo el objeto nunca podría convertirse en un contenido de la conciencia. El siempre nos sale al encuentro ya como objeto «lingüístico», como «lingüístico» ya en su propia estructura interna.

De acuerdo con todo esto, la intervención del «nosotros» en la referencia abstracta de la «certeza sensorial», como apelación a la lingüisticidad de la conciencia, significa en el fondo que la conciencia se comporta con el objeto como se comporta con los demás. Y este comportamiento es decisivo para la estructura del objeto en la conciencia. Pero esto tampoco significa que la estructura del objeto sea determinada por la conciencia como desde algo trascendental. Pues en tal caso el comportamiento hacia los otros tendría que considerarse como determinante de los otros; y la diferencia respecto a ellos es justamente una condición del comportamiento lingüístico. En la estructura del objeto *consciente* esta diferencia constituye el momento del «ser en sí» del objeto. En Hegel el ser-en-sí del objeto y el ser del ser-consciente en la sociedad proceden de un mismo origen: al liberarse el objeto de la efímera impresión sensorial⁵³ queda en pie un momento de «enfrente», de «oposición», e incluso este momento se produce justamente en la liberación del objeto respecto de la situación empírica y en la superación de su visión unilateral, como una oposición al objeto «que se manifiesta» patente. Se trata de la oposición que se da en el hecho de que un objeto me esté siempre «dado» como total y que empíricamente no lo tenga ante mí todo entero. Como «totalidad» sólo existe en la «representación» que yo me formo de él, no en la «aspección» *⁵⁴, del mismo modo que en toda percepción la «representación» supera a la «aspección» en cuanto que uno, aunque no tenga de las cosas más que una visión parcial, «ve» ante sí el objeto como esto o lo otro, por lo tanto como total. Con ello uno casi supera su propia situación natural y la expande a una situación general (lingüística): el objeto se me aparece de hecho igual que a todos los demás en cuanto que soy uno con ellos, comparto una misma formación, un mismo contexto cultural y, en definitiva, un mismo significado del habla⁵⁵. De este modo, el que en Hegel el objeto se desprenda de su estar dado sólo para los sentidos no implica que se funde en una conciencia trascendental, sino en un mundo que abarca a las diversas conciencias; en él la conciencia individual queda superada como pura contrapartida sensorial del objeto (como «certeza sensorial»).

* Vid. «Observación preliminar de la traductora».

⁵³ Esta solución, que aquí se describe en términos genéticos, naturalmente en la percepción fáctica está «ya siempre» realizada.

⁵⁴ Sobre los términos «aspección» y «representación» en Hegel cfr. pp. 160 ss. de esta obra.

⁵⁵ Así como Feuerbach entiende que es una condición del comportamiento lingüístico el que se «dude de que los demás sepan lo que yo sé» (II, p. 170), en Hegel la «desesperación» (como duda extrema) sobre lo que yo *mismo* sé, sobre lo que me resulta cierto, es la condición de la mediación del objeto, de manera que lo que para Feuerbach sería un comportamiento «lingüístico» conmigo mismo es un momento constituyente de mi propia percepción de las cosas, de mi ser como conciencia.

La contradicción que se hace manifiesta en esto no lo es, pues, entre las cosas sensibles y el lenguaje: es una contradicción que está en las cosas mismas en sí, en su condición de *existentes en la conciencia*, y que está también en el lenguaje. El primer pasaje de la filosofía occidental en el que habla del principio de la contradicción, el libro Γ de la *Metafísica* de Aristóteles, lo trata también en conexión con el lenguaje. Claro que aquí el lenguaje se aduce como argumento en favor de la necesidad de la vigencia de dicho principio, en el sentido de que con cada palabra pronunciada sólo se puede mentar *un* significado. En caso contrario, como se expresa Aristóteles, «... φανερόν ὅτι οὐκ ἔν εἴη λόγος»⁵⁶.

Aristóteles exige la univocidad de las designaciones lingüísticas. Como veremos más adelante en otro contexto⁵⁷, esta univocidad desempeña también en la filosofía de Hegel un papel importante. Ya aquí se nos muestra que justamente este momento de la univocidad es el momento de la generalidad, de la coincidencia de muchos por referencia a una misma cosa. Y es esta exigencia, como necesidad enraizada en la esencia de la conciencia misma, lo que en Hegel motiva el que se produzca la contradicción. Pues así como Aristóteles exige que el hablar, de hecho, sea no contradictorio, en el sentido de unívoco, como comportamiento esencial del hombre, en Hegel la misma construcción de un mundo inequívoco como ese, tal como se le muestra a la conciencia natural, es, como construcción de un mundo de coincidencia de muchos, contradictoria; correspondientemente el objeto tal como se manifiesta, esto es, en su ser como objeto (general) inequívoco de una posible mediación lingüística y *al mismo tiempo* como dato de los sentidos resulta contradictorio de los sentidos. Es contradictorio en sí, precisamente en cuanto que se muestra a la conciencia natural. De manera que la posición de ambos filósofos sobre el lenguaje, en relación con el principio de la contradicción, más que contradecirse se complementa. Para Hegel, el que este principio se aplique y pueda aplicarse al hablar fáctico de la conciencia natural reposa sobre la contradictoria estructura lingüística de la conciencia y su objeto.

II. LINGÜISTICIDAD Y TRASCENDENCIA

1) *La lingüisticidad de la conciencia y la objetividad del objeto*

La lingüisticidad de la conciencia nos ha hecho ver que la actitud «pura» de una conciencia trascendental hacia su objeto es una abs-

⁵⁶ *Metafísica*, Γ 1006 b 6.

⁵⁷ Cfr. Cap. VII de esta obra.

tracción. Para Kant la sensibilidad pura es sólo *uno* de los entronques del conocimiento de los seres finitos, al que debe añadirse un segundo, el del entendimiento, si es que el conocimiento ha de ser posible. (La «síntesis», que según Kant une la diversidad de la aspección, como «ciega» «función del alma», recibe el momento de unidad sito en ella de los «conceptos del entendimiento», «que confieren *unidad* a esta síntesis pura»¹. Con ello es la unión de ambos momentos lo que constituye el verdadero problema. Para Hegel, en cambio, la misma percepción sensorial es ya «bitroncal», es ya en sí misma síntesis de la individual (del «eso de ahí» al que se hace referencia) y de lo general, sin que en ello intervenga aún el entendimiento. En el capítulo sobre la «percepción» aún no se habla para nada del entendimiento², mucho menos de una superación de la sensorialidad por él. La unidad sita en la percepción no se funda en última instancia en el entendimiento, como ocurre en Kant. Más bien se comprueba que en la *Fenomenología* el entendimiento resulta de la «raíz» ya presupuesta en la percepción, de aquello que según nuestra interpretación es la lingüisticidad de la conciencia.

Para Kant el fundamento del doble entronque del conocimiento es la finitud del hombre. En virtud de esta finitud el conocimiento se escinde en aspección y pensar del entendimiento. Sólo la confluencia de estos dos entronques permite a los seres finitos adquirir conocimiento de algo³. Sólo esta síntesis permite una referencia al ser a partir de la esencia de la finitud. En Kant la finitud (el doble entronque) del conocimiento está presupuesta desde el comienzo⁴; en él la finitud queda presupuesta con la idea del doble entronque, pues su raíz no se conoce ni en realidad interesa a la filosofía teórica, ya que de lo que ésta se ocupa es meramente de las condiciones del conocimiento, no de los supuestos reales de estas condiciones. En Hegel, en cambio, el doble entronque del conocimiento se entiende como derivado de un presupuesto que no es precisamente desconocido, sino que está dado como fenómeno. Lo que ocurre es que con ello la problemática que se enfoca es la de este fenómeno: el lenguaje. Y entonces el fundamento metafísico de la finitud, oculto en Kant, que es también el de la estructura de la conciencia, se abre paso hacia su manifestación. En el curso ulterior de este trabajo se verá que Hegel sitúa el lenguaje en el punto de su sistema que él denomina «imaginación», lo que parece indicar que Hegel era plenamente consciente de esta relación suya con Kant⁵. El «entendimien-

¹ *Kritik der reinen Vernunft*, A 78 / B 103, y A 79 / B 104.

² *Phän.*, pp. 89 ss.

³ Cfr. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*: «La aspección finita, para ser conocimiento, necesita en todo momento de una ... determinación de lo percibido como tal o cual cosa» (p. 24).

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, A 1/2, B 1/2.

⁵ Cfr. Cap. VII, 3 de esta obra.

to» hegeliano no es de ninguna manera una construcción metafísica, y no hace falta ninguna «inversión» de la filosofía hegeliana para caracterizarlo como algo derivado. Claro que tampoco deriva de la sensorialidad. Esta hipótesis de Feuerbach se acomodaría bien a la opinión de la «certeza sensorial», o al menos de la conciencia (que se entiende a sí misma por natural) de la inmediatez de lo que se percibe por los sentidos.

Si se quisiese llamar a la singularidad tesis, y a la generalidad categorial antítesis, ya con ello quedaría claro que no puede haber una síntesis que supere esta oposición. Es verdad que, por una parte, la conciencia es conciencia singular y que por la otra está inmersa en la asociación al «nosotros»; pero esta *relación* no puede disociarse de su receptividad sensorial. Si, en cambio, como hemos intentado mostrar aquí, el lenguaje es la única forma de mediación de lo percibido para sí y para los demás, entonces será también el lenguaje mismo el que suscite esta oposición y la haga manifiesta, como oposición entre «opinión» y «verdad» de la conciencia. La síntesis de lo singular y lo general en el objeto que opera el lenguaje no es ninguna superación de esta oposición en una unidad «originaria». La oposición se mantiene, incluso se hace perceptible en el lenguaje, pero no se debe, como en Kant, a una raíz presupuesta y desconocida. Cada uno de sus polos es, tomado en sí mismo, un momento abstracto, y no hay mediación de estos momentos más que en el conjunto del encuentro del hombre con el mundo; pero la conciencia (teórica) *que percibe* no tiene este encuentro dentro de su campo de visión, ya que lo que tiene continuamente ante sí es el objeto bajo la idea de su inmediatez.

La conciencia de la «certeza sensorial» se ha mantenido en la «percepción», pero aunque «para ella» (en su opinión y presunta referencia) el objeto le está dado inmediatamente, «en sí» o «para nosotros» su manera de estar dado pasa por la mediación de la sensorialidad. Ahora el punto de vista de la conciencia natural, al seguir fijado a las determinaciones unilaterales de la «certeza sensorial» como puedan serlo la identidad y sensibilidad del objeto, exige la mediación de un objeto que sea en sí, como objeto de una nueva capacidad de conocimiento distinta de la aprehensión sensorial; pues entre tanto ha quedado claro que el objeto es algo distinto de lo que podría ser en la pura certeza sensorial.

Esta reducción de las cosas sensibles a objetos del entendimiento (cosas en sí) no es la doctrina de Hegel, sino que es, según Hegel, consecuencia necesaria de la opinión de la «certeza sensorial» o de la conciencia natural emparentada con ella. Mientras la conciencia natural siga siéndolo, y en su condición de tal siga existiendo de espaldas a sí misma, a su carácter abstracto tendrá que oponérsele el entendimiento también en su forma más abstracta, como imposición de un límite, el de la finitud; y tendrá que oponérsele como negación

de su punto de vista. Con ello la pura sensorialidad y la generalidad abstracta del entendimiento se encuentran en relación *negativa* entre sí. Cada lado es la refutación del otro. De modo que la fuerza negativa del entendimiento no opone su negatividad a la realidad, sino sólo a una idea de la realidad que Hegel considera falsa. El entendimiento procede, pues, en el fondo, de la misma opinión que la conciencia natural, del mismo fundamento que ella, sólo que este fundamento queda oculto para uno y otra. Si comparamos el objeto tal como se da en la referencia de la «certeza sensorial» con el objeto tomado como general podremos concebir su oposición como procedente de la esencia del propio proceso lingüístico. El *hablar* no es sólo la ocasión externa que motiva el descubrimiento de esta oposición: en lo que sigue veremos que es la realización misma de esa oposición.

A la «certeza sensorial» el objeto *se le muestra* como «objeto... en su totalidad»⁶. Así que la transformación de la comprensión de este objeto como objeto general sólo podrá producirse a costa de esta totalidad. Allí, en la «certeza sensorial», «aún no se le había quitado nada al objeto»⁶, de manera que, como anticipa el «aún no», aquí se le debe haber ya sustraído algo. Esta «sustracción» no debe entenderse como abstracción, según se desprende de lo anterior. Se trata más bien de un movimiento hacia la realidad que supera la abstracción de la «certeza sensorial», pues en la realidad misma ningún objeto *aparece* «entero»; se trata en consecuencia de algo diferente de un acto del entendimiento formal. Este movimiento de superación o de mirar más allá de la pura sensorialidad positiva, de los «datos sensibles», constituye más bien la realidad fáctica de la percepción humana de las cosas. La percepción condiciona una desaparición de lo sensorial «por detrás» de lo general. En la conciencia fáctica misma la facticidad queda en segundo plano frente al «qué» de lo que se percibe. Si se determinan las cualidades sensibles como «atributos» de las cosas, el resultado es que la esencia general de una cosa, su «*reidad*»⁷, es la «*nada del esto*»⁸, «*unidad excluyente*»⁹ del puro ser sensible. Por lo tanto, lo general es esencialmente negación, resultado de un comportamiento negativo que se basa en la estructura de la conciencia.

La conciencia excluye ahora de sí al objeto de su «certeza sensorial», que es el aspecto bajo el que antes se había entendido a sí misma. Sólo así podrá el objeto estar en la conciencia. Y esta inclusión excluyente es lo que en Hegel recibe el nombre de «percepción»¹⁰. «Y como la generalidad es su principio, también los momen-

⁶ *Phän.*, p. 79.

⁷ *Phän.*, p. 91.

⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 89 ss.

tos que se distinguen inmediatamente en ella son: el yo como yo general, y el objeto como objeto general»¹¹. De una manera *inmediata* estos momentos se distinguen como dos lados recíprocamente trascendentes, ya que el objeto sólo existe como *resultado* de un hacer excluyente, por lo tanto discerniente.

Sólo en esta etapa puede empezar a hablarse de una oposición inmediata de sujeto y objeto. La percepción posee necesariamente un objeto distinto de sí, ya que éste es el resultado de un movimiento que excluye (o mantiene apartado) de la conciencia «algo» distinto. El objeto es para la conciencia lo que procede de esta exclusión: tiene su ser en otra cosa, en algo que trasciende a la conciencia. Y este «ser a partir de otro» es lo que lo hace *necesario* como objeto. Ya no es sólo algo recibido directa y casualmente. Es algo que se enfrenta a la conciencia ciertamente como su objeto y su contenido, pero en todo caso como entrando en ella desde fuera y por lo tanto determinándola. La conciencia perceptora es esencialmente conciencia de la trascendencia.

A la conciencia como percepción «se le han pasado el oír, el ver, etcétera»¹². Naturalmente esto no puede querer decir que el sujeto de la percepción, que no deja de ser percepción sensible, no oiga o no vea, sino que la recepción sensorial no es conscientemente temática en la percepción. Lo único que es temático en la percepción es el resultado (negativo) de la recepción sensorial, la cosa como mesa, casa, etc.; y sólo lo que es temático en la percepción le es consciente a ésta. La base de la conciencia sigue siendo la sensibilidad. En esto estriba la dependencia de la conciencia perceptora respecto del ser, que como tal no le es consciente a la percepción. Yo tengo que *ver* (algo), si *algo* (enunciable como tal o cual cosa) ha de ofrecerse a mi mirada. «Del ser sensible resulta algo general; pero este algo general, como procedente de lo sensible, está esencialmente determinado por ello y por eso... no es una generalidad verdaderamente idéntica a sí misma, sino una generalidad *afectada por una oposición*»¹³. La cosa de la percepción tiene su «reidad», la condición de su *reificación* *, a partir de otro que no es a su vez este mismo contenido objetivo de la conciencia, sino algo que opera sobre ella desde fuera, que la afecta: la sensibilidad, excluida de la conciencia en virtud de la lingüisticidad de ésta, como quien dice «olvidada». Afección quiere decir aquí una relación de influencia de lo no consciente, de lo que

¹¹ *Ibid.*, p. 89.

¹² *Phän.*, p. 102.

¹³ *Phän.*, p. 99 s.

* Hegel juega aquí con la etimología alemana del término «condición», *Bedingung*, que morfológicamente es un nombre de acción del verbo *bedingen* («condicionar»), cuyo significado literal sería «convertir en cosa» (en *Ding*). Esta literalidad etimológica no es vigente en la lengua alemana, y su actualización es artificial y terminológica. [*N. de la T.*]

siempre está esencialmente «olvidado», sobre lo consciente. Lo «olvidado» condiciona lo consciente, lo pone en la conciencia, y a la inversa, es la conciencia la que reprime lo «olvidado» y lo echa (lo mantiene) fuera de la conciencia, convirtiéndolo así en lo olvidado. La percepción, como este efecto recíproco que en realidad estatuye los dos momentos en lo que éstos son, tiene su momento desencadenante en la lingüisticidad. El «olvido» de lo sensorial no puede entenderse como una desaparición en el tiempo, ni tampoco como un mero proceso psicológico. Más bien se trata de un haber-olvidado-ya-siempre, que es esencial y acompaña en todo momento a la percepción, y que tiene su fundamento en la estructura misma de la conciencia.

Desde una perspectiva histórica nos encontramos aquí de nuevo con el problema kantiano de la diferencia entre la cosa en sí y su «manifestación» o «fenómeno». La «manifestación» es algo que está condicionado por otra cosa que a su vez no se manifiesta. La manifestación es la cosa como generalidad condicionada. Tiene por eso un «trasfondo», que se oculta tras la manifestación y que se determina como apariencia por cuanto lleva el fenómeno a su manifestación: un fundamento aparente o un «abismo»*. En la filosofía de la religión Hegel da a la esencia en sí, de la que parte la esencia manifiesta, el nombre de «abismo» de ésta¹⁴. La «abismalidad» de la conciencia habrá de ocuparnos de nuevo en relación con su lingüisticidad.

El momento del «ser en sí» que se oculta tras las manifestaciones o fenómenos está en Hegel en estrecha relación con la lingüisticidad de la conciencia. La intervención del «nosotros» es lo que había hecho «olvidar» a la conciencia lo puramente sensorial. Dicho de otro modo: el hecho de que la conciencia lo sea esencialmente de un ser lingüístico, que forma parte del «nosotros» y que por su naturaleza *escuche* la pretensión de éste, es lo que hace que lo sensorial quede esencialmente en el «olvido» para esta conciencia así estructurada. Es la escucha del significato general, tal como éste está en la conciencia general, lo que hace que la conciencia ya no oiga, vea, etc., lo que tiene delante. El tener puesto el oído en lo general es lo que le hace pasar por alto lo sensible. Este arte del pasar por alto —del no ver, no oír algo— como comportamiento hacia algo, sin que el «objeto» de este comportamiento hacia ese algo sea consciente en sus determinaciones cualitativas, es lo que según Hegel constituye el «ser hombre» de los hombres, el «espíritu». Este arte es ya en sí mismo pensamiento. «El pensar... no es inmediato: empieza por lo

* En alemán *Abgrund*, formado con el sustantivo *Grund*, «fundamento», y el complejo prefijo *ab-*, que alude a una escisión total de ese fundamento respecto de lo demás, e incluso tiene un cierto matiz despectivo. [N. de la T.]

¹⁴ HEGEL, *Religionsphilosophie*, II, pp. 241, 245. (Citada en lo sucesivo como *Rel.*)

dado, pero se eleva por encima de su diversidad, *niega* la forma de la singularidad, olvida lo ocurrido sensorialmente y produce lo general, lo verdadero»¹⁵. «Por estas regiones del espíritu discurren las fuentes del olvido de las que bebe Psyché»¹⁶. También la conciencia en la percepción sensorial tiene su fundamento en ese «olvidar» que es esencialmente una actividad de los sentidos, un pasar éstos por alto¹⁷. De ello extrae su alimento como conciencia («bebe»). Desde el lado del objeto a este pasar por alto le responde una esencial «transparencia»¹⁸ de lo sensible. Es, por lo tanto, la manera adecuada de referirse a ello, no sólo una actividad subjetiva.

Resulta, pues, claro que para Hegel la estructura de la percepción va enteramente de la mano de la comprensión de las palabras. Sin apartar la atención de la cualidad puramente acústica de las palabras no sería posible entender su significado. Y, sin embargo, esa comprensión está condicionada por la cualidad acústica¹⁹.

2) *La superación del objeto y la superación como objeto*

La lingüisticidad de la conciencia está en condiciones de «explicar» la oposición de singular y general, y la de cosa en sí y manifestación, esto es, está en condiciones de reconducir ambas a un fundamento que aquí todavía está meramente *presupuesto*; sin embargo, a primera vista no parece ofrecer ninguna posibilidad de salvar dichas oposiciones. Pero la conciencia es también esencialmente un puente sobre la trascendencia: percibe, de hecho, las cosas como cosas en sí, como independientes del hecho de que sean o no conscientes.

La sensorialidad pura, como receptividad pura, queda ciertamente superada en la percepción; ésta la pasa por alto, la olvida esencialmente. Lo general (la cosa) es el resultado de este olvidar el carácter aparente de la *pura* recepción sensorial. No obstante no se lo toma como resultado. En la *Fenomenología*, como «ciencia» de la conciencia y, por lo tanto, de la finitud, el objeto no está en ninguna etapa como resultado, como *e-jectum*, sino siempre como inmediatamente dado, como *ob-jectum*²⁰. En Hegel el objeto no es nunca producto de la conciencia. Cuando presentábamos más arriba el objeto como producto o resultado de la estructura (lingüística) de la conciencia, esto no quería decir que fuese un producto de la conciencia. La estructura de la conciencia no es la conciencia, sino que a la conciencia le está presupuesta su estructura. Esta es el ser que subyace al *modus*

¹⁵ *Rel.*, I, 291.

¹⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 471.

¹⁹ Cfr. Cap. VII, 4 de esta obra.

²⁰ Sobre estos términos cfr. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929.

«consciente», como tal ser no necesita a su vez ser consciente, y si lo es, no necesita diferenciarse de los demás objetos en su objetividad.

Lo general (la cosa), en su calidad de condicionado por la estructura, es decir, por la lingüisticidad de la conciencia, no puede ser concebido por ésta desde el condicionamiento que le es propio. Para la conciencia la cosa no es nada mediado, sino que es directamente un nuevo objeto inmediato, como mesa, casa, etc. «El entendimiento común no» sabe «que dice directamente lo contrario de lo que quiere decir», que «su expresión es sólo expresión de la contradicción», y que por su propia estructura contradictoria está condicionado como unidad de conciencia individual y conciencia general mediada por el lenguaje²¹. La propia estructura trasciende a la conciencia en la misma medida que la del objeto; de otro modo no podría tratarse de la misma estructura ni fundar la objetividad del objeto. El carácter de objeto que es inherente a la generalidad es más duro que el de la mera sensorialidad; incluso cabría decir que es aquí donde por primera vez se puede realmente hablar de un objeto de la conciencia como de algo que se le opone a ésta desde fuera y penetra en ella. Pues el que el objeto proceda de la estructura de la conciencia consiste justamente en que, en virtud de esta estructura, la sensorialidad condicionante (cosificante) de la recepción se mantiene apartada de la conciencia, mientras que la «certeza sensorial» reúne como identidad positiva sensorialidad y conciencia.

En la conciencia perceptiva la propia sensorialidad no es consciente: se la pasa por alto, se la deja en el olvido. Sólo son conscientes las cosas condicionadas y cosificadas por ella. Con ello se olvida también la procedencia de lo general como *ob-jectum*, en última instancia su reconducción a la naturaleza lingüística de la conciencia. Y la consecuencia es que el objeto se concibe como condicionado por un ser en sí que no está en la conciencia: como extraño. La estructura de la conciencia hace que se niegue la recepción sensorial, que lo general se le ponga por delante como nuevo objeto opaco que la oculta y desfigura, y que con ello oculta y desfigura su propio origen. Y este movimiento, que constituye su propia esencia, le queda oculto a la conciencia por detrás del horizonte de la objetividad, justamente por obra de esa misma esencia. La conciencia «no está de suyo en su objetivo»²², no posee el concepto del fundamento de su finitud como fundamento de su esencia. «De suyo» está más bien con los objetos que llegan a ella desde fuera, cuyo ser ella sólo es capaz de explicarse asumiendo un «*mundo suprasensible*» que está por encima del «*mundo manifiesto*»²³. La superación del objeto, su negación por la con-

²¹ *Geschichte der Philosophie*, II, p. 6. (Citado en lo sucesivo como *Gesch. d. Phil.*).

²² *Rel.*, I, p. 91.

²³ *Phän.*, p. 111.

ciencia, significa en la *Fenomenología* de Hegel siempre un endurecimiento de la trascendencia. La conciencia es siempre conciencia de la trascendencia. Y este hecho no se cancela tampoco en ninguna etapa «suprema».

3) *La lingüisticidad de la conciencia y la conciencia de la trascendencia*

Para Hegel el objeto es esencialmente ocultación de su procedencia o de su mediación. Esto es lo que funda su aparente inmediatez. Para la conciencia, dada su condición constante de conciencia de la trascendencia, la mediación es siempre y esencialmente un problema. Para poder mostrar su relación con la lingüisticidad hay que volver a desplegar la dialéctica de la conciencia.

En la *Fenomenología*, y por causa de una determinada estructura de la conciencia, ésta experimenta la primera contradicción en el objeto. Es la contradicción entre recepción sensorial y enunciado de lo recibido. Sin embargo, la conciencia está determinada como tal por el hecho de que está con el objeto, de modo que lo suyo es aferrarse rígidamente a la simple *intentio recta* hacia el objeto, como relación determinada únicamente por el objeto y además no determinada ya en sí misma como relación. También este aferrarse forma parte de su estructura. Así que la contradictoriedad del objeto como singular y general a la vez es en realidad una objetivación de algo que determina a toda conciencia en calidad de estructura suya. En realidad, el objeto es la expresión objetivada de la estructura de la conciencia (lo que no significa que lo sea del sujeto del conocimiento o de la conciencia como ser *consciente*. Lo objetivo y lo subjetivo sólo son dirimidos por obra de la estructura de la conciencia).

En el objeto se reflejan simultáneamente la singularidad y la generalidad de la conciencia. De modo que en realidad la conciencia, al serlo de los objetos, es al mismo tiempo autoconciencia²⁴. Sin embargo, esta verdad de momento sólo es tal «para nosotros», los lectores que podemos mirar atrás y retenemos los pasos del desarrollo, y es para nosotros la verdad de *otra* conciencia. Es la objetividad del objeto o la trascendencia lo que impide a la conciencia comprender esto. Mientras sigue entendiéndose a sí misma *puramente*, como conciencia de objetos, su estructura se le oculta en el objeto. El ocultamiento de la comprensión de la estructura de la conciencia es justamente la condición de la posibilidad de que la conciencia lo sea de objetos.

²⁴ La interpretación del concepto hegeliano de la «autoconciencia» sólo podremos presentarla en un contexto posterior. En Hegel «autoconciencia» no significa una determinada saturación de la conciencia sino el *pensar* la estructura de la conciencia como una forma de experimentar distinta de la conciencia usual.

De manera que lo que la conciencia llama «el interior de las cosas»²⁵ es en realidad su propio «interior», la estructura de la conciencia, que a ella se le ofrece como «exteriorización», como manifestación de las cosas desde su «interior»; esencialmente se trata de su exteriorización (la de la conciencia) desde la estructura lingüística de su comportamiento para con el mundo.

A esta objetividad, dotada de los momentos de la interioridad o ser en sí y de la exteriorización o manifestación, del «ser para otros», en la *Fenomenología* Hegel la llama «fuerza». Es verdad que en este contexto Hegel no habla del lenguaje; sin embargo, el término «fuerza» no designa otra cosa que el movimiento objetivado de la dialéctica de «certeza sensorial» y «percepción». Y si esta dialéctica vino a ser necesaria por la lingüisticidad de hecho, la «fuerza» debe verse como el hablar objetivado: pues según Hegel la «fuerza no sale aún de su concepto por el hecho de que ella sea para otro y otro sea para ella»²⁶. La «fuerza» encierra necesariamente en su concepto la existencia de otro ser de la misma estructura, pero no deja de quedar separada de ese otro ni de serle indiferente. Sólo es lo que es en cuanto que se comporta respecto a otros; sólo en la duplicación alcanza su concepto, exteriorizándose hacia lo otro, del mismo modo que para Hegel la conciencia singular sólo alcanza su concepto en relación con el «nosotros». ¡Pero para Hegel la exteriorización hacia el «nosotros» es expresa y exclusivamente el hablar!

En un pasaje posterior de la *Fenomenología* Hegel subraya que la dialéctica entre individuo y «nosotros» «sólo» se «realiza en el lenguaje»²⁷. Cuando Hegel dice que la «fuerza» tiene «el puro significado del *desaparecer*»²⁸ y que «sólo» existe «*como real*» «en la exteriorización, que a su vez no es sino una autocancelación», le está atribuyendo caracteres que en otros contextos suele asignar al tono, a la voz y más precisamente a la palabra: igualmente cuando prosigue diciendo que «esta fuerza *real*, en cuanto que se la representa como libre de su exteriorización y como existiendo por sí misma, es la fuerza recogida en sí mismo; pero esta determinación no es a su vez... más que un momento de la exteriorización»²⁹. Al exteriorizarse determina algo distinto de ella, pero que forma parte de su concepto. En esta determinación de lo otro la fuerza cancela al mismo tiempo su autonomía. Y es en esta autosuperación cuando es precisamente lo que es según su concepto (según su estructura). A pesar de que la conciencia no reconoce la lingüisticidad como el fundamento de la objetividad de los objetos, al representarse éstos como «fuerza» reconoce en ellos caracteres que son propios de la expresión más pri-

²⁵ *Phän.*, p. 106.

²⁶ *Ibid.*, p. 107.

²⁷ *Phän.*, p. 362.

²⁸ *Ibid.*, p. 109.

²⁹ *Ibid.*, pp. 109 ss.

maria de la lingüisticidad, de las palabras del lenguaje: los sonidos del lenguaje sólo significan algo para una conciencia que también sea ingüística. Este «significarle algo a alguien» es el ser de las palabras. Los sonidos, al significar algo, se autoeliminan; sólo son en cuanto que se extinguen. Desaparece su ser sensible y «sólo queda la idea».

«Para ella» (la conciencia de la trascendencia) la «verdad de la fuerza» no es en este punto más que «la *idea* de ella»³⁰, ya que el momento de la manifestación sensible, igual que ocurre con la calidad sensorial del sonido lingüístico, se cancela a sí mismo, o no existe más que en cuanto que desaparece. La manifestación de la fuerza no es más que apariencia, «ya que llamamos apariencia a un *ser* que es inmediatamente en sí mismo un *no ser*»³¹. «Por detrás» de la manifestación ya no hay más que lo que el entendimiento *piensa* que hay: un extremo objetivo contrapuesto al objeto-manifestación, ya que la conciencia sigue aferrándose a su opinión de que su contenido le llega desde la sensorialidad inmediata. De manera que tiene que buscar la verdad de lo inmediato en lo que trasciende a la conciencia (tal es el pensar como pensar del entendimiento).

Esta búsqueda es «pensar» porque no se orienta sólo hacia objetos, o no es sólo consciente de objetos, sino que se pregunta por el fundamento de la objetividad de los objetos. Sin embargo este pensar del entendimiento sigue compartiendo con la conciencia la orientación esencial hacia un «ser en sí», esto es, sigue siendo un pensar desde la estructura de la conciencia (y no un *pensar la estructura*). El ser en sí es para él «la verdad» porque «en ello, como en el *ser en sí*, tiene al mismo tiempo la certeza de sí mismo o el momento de su ser para sí» (es decir, del fundamento estructural de su ser como conciencia), «pero aún no es consciente de éste su fundamento»³¹. Se encuentra por lo tanto en el objeto inconscientemente, y además en un objeto pensado como trascendente a la conciencia.

En este punto se muestra por primera vez lo que Hegel entiende bajo «pensar». Ya aquí el pensamiento tiene su «objeto» más allá de la conciencia. De modo que en una acepción estricta de la objetividad no tiene *ningún* objeto. Sin embargo hay que distinguir entre el pensar del entendimiento y el pensar que aparece por ejemplo como objeto de la *Lógica* hegeliana. Es verdad que el pensar del entendimiento no pertenece por su «contenido» a la conciencia, pero por su *forma* se mueve por entero dentro de la estructura de la conciencia. Es el pensar que consume la trascendencia, y como tal representa el acceso de la conciencia —en virtud de su propia estructura— a la superación de todo contenido de la conciencia y con ello a su propia superación. Para la conciencia no es posible pensar su propio ser de un modo puramente objetivo. Su estructura hace que

³⁰ *Ibid.*, p. 110.

³¹ *Ibid.*, p. 111.

como conciencia se vea empujada más allá de sí misma al pensar la trascendencia. En el pensar del entendimiento se revela por primera vez la diferencia absoluta, fundada en la esencia de la conciencia (es decir, ¡no en la conciencia!), entre el objeto que es, o el contenido de la conciencia, y el fundamento de la objetividad y del ser consciente en general.

Esta diferencia se entiende aquí como diferencia entre el *contenido* de la conciencia y su fundamento, pero conservando la *forma* de la conciencia como conciencia de objetos, sin renunciar a ella como algo sólo aparente; y éste es el motivo por el que el fundamento trascendente de lo consciente se muestra como un puro y vacío «ser en sí», como la forma pura de lo trascendente en general, como un «*sosegado reino de leyes... más allá del mundo que se percibe... pero igualmente presente en él*»³². Se trata de la estructura *formal* del mundo percibido. La conciencia natural se ve obligada a realizar esta abstracción de la forma e incluso a tenerla por genuina. «*Nosotros*» hemos perseguido esta estructura entendiéndola como la lingüisticidad que subyace a la conciencia y que determina necesariamente el ser (y no sólo la forma) de todo ser consciente. De acuerdo con ello Hegel aduce aquí como leyes de la manifestación (de los fenómenos) leyes de la ciencia natural (la fuerza de la gravedad), que naturalmente no «explican» la manifestación de las cosas *como tal* manifestación. Pero para el entendimiento es indiferente lo que ponga en el más allá vacío, ya que él no es consciente de la causa de que tenga que estatuirse un más allá en general. Cualquier explicación le va bien. «El entendimiento cree que ha encontrado una ley general que expresa la realidad general *como tal*; sin embargo, lo que ha encontrado, de hecho; no es más que el *concepto* de la *ley misma*»³³. Ha reconocido que la realidad que se le manifiesta deriva de *una* gran «ley», pero este reconocimiento sólo subyace de un modo inconsciente a su búsqueda. Desde su punto de vista el entendimiento rechazaría con toda razón la equiparación de la ley con la estructura de su encuentro con el mundo. Pues al elucidar las leyes él es estrictamente objetivo. Y, sin embargo, la experiencia de la lingüisticidad, como ley de la manifestación en general, debería ser siempre experiencia de sí mismo simultánea a la experiencia de los objetos. Pero es la estructura de la conciencia la que prohíbe esa «simultaneidad». Hablar de lingüisticidad en lo objetivo sería absurdo. Al entendimiento no le es posible realizar la experiencia «de que tras el llamado telón que debe ocultar el interior» (de las cosas) «no hay... nada si no vamos *nosotros* mismos detrás de él»³⁴.

³² Phän., p. 115.

³³ Phän., p. 116.

³⁴ Phän., p. 129.

De todos modos, al «explicar» los fenómenos por leyes se produce la experiencia de que la diferencia entre la ley formal y su contenido al mismo tiempo no es ninguna diferencia. Pues el movimiento del explicar justamente constata el efecto de la ley en el caso singular, que a efectos de la explicación ese mismo movimiento ha separado de la ley. Esta unidad, que se experimenta en el movimiento del explicar, entre el mundo que es en sí y la manifestación, como unidad de cosas que se contradicen, recibe en Hegel el nombre de «segundo mundo suprasensible»³⁵ o «infinitud». Aquí «*hay que pensar el cambio puro, o la contraposición en sí misma, la contradicción*»³⁶. En oposición al pensar del entendimiento este otro pensar ya no se refiere a algo puramente trascendente. En él se renuncia incluso a la forma de la objetividad. Se trata de pensar la esencia de la conciencia desde el fundamento de la imposibilidad de asegurarse en el ser en sí trascendente. «Esta simple infinitud, o el concepto absoluto, debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre general...»³⁷. «Ha estado siendo ciertamente el alma de todo lo anterior..., pero sólo ahora se muestra libremente como *explicación*; y al convertirse finalmente, *como lo que ella es*, en objeto para la conciencia, inconscientemente «la conciencia es *autoconciencia*»³⁸.

Del mismo modo que el hablar era para la «certeza sensorial» el «fundamento» (oculto para ella misma) de su vuelta de lo sólo sensorial hacia el objeto general, aquí vuelve a mostrarse la explicación y, por tanto, de nuevo un proceso lingüístico, como «fundamento» de la renuncia a la actitud puramente objetiva en general³⁹. La es-

³⁵ *Ibid.*, p. 121.

³⁶ *Ibid.*, p. 124.

³⁷ *Ibid.*, p. 125.

³⁸ *Ibid.*, p. 126.

³⁹ De la causa que explica algo, Josef König dice que «no es ninguna cosa, ningún ente, ... nada que esté dado», sino que se trata de un cierto nexo típico de ideas «con ayuda del cual el hombre reconstruye un cierto contacto con el entorno que subyace en origen a su comprensión de hecho, contacto que se había visto interrumpido por algún acontecimiento *inesperado*». («Bemerkungen über den Begriff der Ursache», en *Das Problem der Gesetzlichkeit*, Hamburg, 1949, p. 29). Para König, esta causa explicativa que rehace aquel contacto comprensivo recibe el nombre de «respuesta satisfactoria a la pregunta '¿por qué?'» (*Ibid.*, p. 40). En nuestro contexto el «acontecimiento» que interrumpe el contacto comprensivo con el objeto es la trascendencia del objeto. De este modo la causa, a su vez no objetiva, se convierte aquí en condición de la objetividad del objeto. La *pregunta «última»*, sensata pero trascendente (*Ibid.*, p. 63), que va más allá de la objetividad (*Ibid.*, p. 79), es lo que en último extremo garantiza la seguridad del contacto comprensivo con el mundo que le sale a uno al encuentro. El movimiento de este preguntar es un movimiento lingüístico. El preguntar por la objetividad manifiesta, como apelación al carácter interrogable y en consecuencia lingüístico de la conciencia, es una instancia última a la que se debe el concepto lógico de la causa como respuesta esencialmente trascendente. Es la *pregunta (Phän.)*, p. 81: «A ella es pues a quien hay que preguntar...») la que pone de relieve la esencial trascendencia del objeto, y con ella su manifestación y aspecto. La «explicación» que surge de la pregunta, como

estructura lingüística, que determinaba a la conciencia como conciencia de objetos y era de este modo «ya el alma de todo lo anterior», al «mostrarse libremente» condiciona justamente la superación de la conciencia como conciencia (natural) de objetos. La pregunta por la verdad de la objetividad, como planteada por la conciencia natural, y en consecuencia como planteada a la objetividad misma, es esencialmente aporética. El ámbito de la conciencia pura no tiene respuesta para ella. Sólo los tres primeros capítulos de la *Fenomenología* llevan el título común de «conciencia». El cuarto aparece ya bajo el título «autoconciencia». Como conciencia sigue todavía referida a los objetos, pero su objeto ya no es de ninguna manera objeto puro; como objeto está determinado esencialmente por el carácter de la «ipseidad», por más que esta ipseidad siga estando para la conciencia bajo la forma de la objetividad. Por el momento la ipseidad sigue ocultándose bajo la forma de la objetividad, pero ya no se agota en este ocultamiento. El camino que lleva a la concepción de la objetividad desde lo que no es solamente objetivo está, pues, iniciado.

Para Hegel el pensamiento trascendente del entendimiento no representa, de acuerdo con lo anterior, una relativización de la sensibilidad concreta en el marco de una «verdad superior» del sujeto que piensa. Más bien se trata justamente de la superación del punto de vista de una conciencia natural, que como sujeto se enfrenta en aislado a la objetividad. En el pensamiento, la conciencia concita su propia «muerte» como conciencia natural, pero como transición a su «verdad», la «vida» real de la conciencia. De modo que el pensar no se produce desde la «construcción» de una conciencia trascendental, sino que significa precisamente la destrucción de ésta.

En lo que sigue intentaremos poner de relieve que esta «vida», como presupuesto real de la conciencia, no es de momento más que lo «otro», igualmente abstracto, de la conciencia natural. —El término «vida» se utiliza en lo que sigue sólo en este sentido, no en el de los escritos teológicos de juventud—. Sin embargo, si se quiere llegar hasta la unidad de «vida» y «conciencia» en el pensamiento de Hegel, hay que empezar por interpretar primero el ámbito de la vida («subjetividad») misma.

indicación de una causa trascendente, muestra, pues, ser el «alma de todo lo anterior».

SUBJETIVIDAD

III. LINGÜISTICIDAD Y FINITUD

El «giro»¹ de la conciencia, su salida de la «certeza sensorial» y la correspondiente estructuración del objeto como ser en sí y manifestación, se produjo por la pretensión planteada por el «nosotros», en consecuencia por «nuestra intervención»¹. Ya hemos visto que con este «nosotros» no se hace referencia sólo al lector o al autor de la obra. Esta «reflexión externa» (del «nosotros» sobre la conciencia) era «igualmente reflexión inmanente de la propia inmediatez»². Es movimiento del objeto de la reflexión, aquí, de la conciencia misma, y no debe separarse de ella³. «Nuestra intervención» no es una injerencia extraña. Es la definición, la delimitación de esta conciencia, el momento que debe quedar fuera del forum de la obra para que *en* la obra se pueda simplemente hablar de la conciencia natural como de algo singular, ya que ésta sólo *tiene su ser* en asociación con el «nosotros». En principio la intervención es más bien un sustraer, un abstraer cuyo resultado es la singularización de la conciencia. «Nosotros» es lo que se empieza por abstraer o apartar de la conciencia para que ésta pueda mostrarse en su singularidad. El «nosotros» es esencialmente lo que está frente a ella. En la medida en que a través del lenguaje el «nosotros» tiene efectos sobre la conciencia singular, vuelve a superarse la abstracción de la conciencia como separación del «nosotros»: la lingüisticidad conduce a la aporía de la trascendencia, y con ello a la superación de la conciencia como conciencia singular de objetos. Este es el punto de la *Fenomenología* en el que se pone de manifiesto, en el sentido de la *Lógica*, la «refle-

¹ *Phän.*, p. 74.

² *Log.*, II, p. 18.

³ Cfr. también *Phän.*, p. 97.

xión externa» como superación del presupuesto establecido antes, como movimiento de la cosa (aquí de la conciencia)². Queda claro que no hay otra singularidad que la que se comporta respecto del «nosotros» o «para nosotros». Singularidad de la conciencia significa aquí tanto como conciencia de objetos. «El límite de la finitud», del ser en sí de lo objetivo, «es para nosotros en la medida en que nosotros ya estamos más allá de él» y esencialmente nos comportamos respecto a otros⁴. «El que el hombre sea finito»⁵ tiene para Hegel «ante todo el sentido» de que «existe una *negación de mí*».

Por tanto, la finitud se determina al mismo tiempo por la objetividad del objeto consciente y por la objetividad de la conciencia para el «nosotros» o «para nosotros». Estos dos momentos de la finitud no deben separarse. «*Ser en sí y ser para nosotros*»⁶ es para Hegel siempre lo mismo. Y esto significa que lo que se representa la conciencia en el fondo de su estructura es (ontológicamente) lo mismo que aparece en la forma de la expresión lingüística, ya que sólo el lenguaje es la mediación entre la conciencia singular y el «nosotros». Si Heidegger escribe a propósito de «el concepto hegeliano de la experiencia» que la «exposición de la experiencia...» «es» «querida por la esencia de la experiencia» «como perteneciente a ella»⁷, para el propio Hegel la «voluntad» que quiere esa exposición está en la *naturaleza* lingüística del hombre, que como ya hemos visto reviste tan fundamental importancia para la experiencia que sólo sobre su base le es posible al individuo algo así como una experiencia de lo objetivo, es decir, la experiencia en general.

La experiencia tiene ante sí el objeto *en calidad de* mediado para él por lo trascendente. Sin embargo, «nosotros» no hemos olvidado el origen lingüístico de la objetividad, del ser en sí. Esto no quiere decir de nuevo que el lector de la *Fenomenología* haya retenido el curso del razonamiento hegeliano, sino que el origen de la objetividad se encierra en el «nosotros», esto es, en la estructura lingüística de la conciencia como conciencia de un ser social.

La «cosa en sí» kantiana es para Hegel un momento de la manifestación, condicionado por la *estructura* de la conciencia. El verdadero presupuesto no es para Hegel la afección por el ser en sí, ni en consecuencia la finitud del conocimiento, sino la estructura de la conciencia como su enraizamiento esencial y natural en el «nosotros», en última instancia la lingüisticidad como raíz de la conciencia (sólo por ella el momento de lo que se da de hecho a través de los sentidos se mantiene separado de la conciencia, y, por lo tanto, determinado como trascendente): «la idea» (del ser en sí), «que debe

⁴ *Rel.*, I, p. 185.

⁵ *Ibid.*, p. 191.

⁶ *Phän.*, p. 74.

⁷ HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 175.

ponerse en lugar de otra idea que, como ente, es distinta o es un sujeto independiente respecto de la primera, sólo le es comunicable a ésta a través del medio sensible del signo, del hablar, y en general sólo a través de una mediación corporal»⁸. Es a través de la mediación lingüístico-corporal como la conciencia llega en principio a la «idea» de un ser en sí independiente de ella. Para Hegel hay una conexión esencial entre que algo sea objeto para el sujeto y que el sujeto sea objeto para otros (en la *Fenomenología*, «para nosotros» los lectores que observamos). Al sujeto la objetividad le pertenece no sólo en su objeto sino también en su ser como sujeto. De manera que *cuando conoce* no se agota en ser sujeto del conocimiento. En el conocimiento le está oculto el nexo del ser conocido con el ser del sujeto, enmascarado tras la objetividad del objeto, que es la única que al que conoce le parece decisiva. *La objetividad en la que la conciencia es «para otros» es, ante todo y del modo más inmediato, la corporalidad: «yo soy para los otros en mi cuerpo»*⁹.

En Hegel, la relación de la corporalidad con la mediación lingüística es muy clara. La corporalidad está determinada por la lingüisticidad que subyace a la finitud en general; en su condición de «inmediatez del espíritu» ella es la portadora preferente del papel de la expresión o mediación de la individualidad (tanto del sujeto como de sus objetos. Cfr. el significado del cuerpo y de la voz para la expresión de lo individual en el lenguaje).

1) *El cuerpo como mediación del ser en sí*

La mediación corporal es la mediación entre el entendimiento, como sujeto de la conciencia de la trascendencia, y la «idea» del ser en sí como un *ens rationalis*. Su carácter de «ser para otros» o «para nosotros» es lo que hace que se produzca la idea del puro ser en sí como pensamiento de la trascendencia. Es así como la mediación lingüístico-corporal induce a la conciencia a formarse la representación de la trascendencia. Pero como toda conciencia, en virtud de su estructura, entiende lo que le es mediado como algo inmediato y subyacente, esta mediación, que es la que en realidad funda la trascendencia, se muestra como un puente que enlaza con la trascendencia, como un acto trascendente que se opone al pensar estricto. La experiencia fáctica a través de los sentidos, como mediación sensorial y corporal de lo que se piensa como trascendente, tiene que parecerle al entendimiento una contradicción insuperable.

El entendimiento, que formalmente se mueve en la estructura de la conciencia, no ve para este problema solución alguna en la

⁸ *Rel.*, I, p. 96.

⁹ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 48, p. 102 (citado en adelante como *Recht*).

mediación corporal *fáctica*, pero esto mismo le induce a orientar sus planteamientos en otra dirección. El entendimiento, aislado por el «nosotros», esto es, en virtud de su ser corporal, se ha visto empujado a la contradicción que se le muestra como aporía. Esta argumentación no es tan forzada como pueda parecer a primera vista, pues lo que está «dado» como diferente lo está de momento por los sentidos, por la corporalidad; lo que ocurre es que en esta formulación la preposición «por» se entiende como instrumental, no como causal, ya que la experiencia toma el momento del «ser en sí» del objeto como lo primario frente a su «estar dado». Para la conciencia es el objeto en sí el que afecta a los sentidos. Recordemos el pasaje de la *Fenomenología* donde se dice que el objeto de la manifestación, como «generalidad afectada por una oposición», procede «de lo sensorial», que por lo tanto lo sensorial afecta a la conciencia, y el contenido de ésta tiene su origen en lo sensorial. Si equiparamos corporalidad y sensorialidad —y, de acuerdo con lo anterior, esto es legítimo en Hegel—, resulta la paradoja de que la corporalidad afecta y es afectada, dependiendo de que uno se sitúe en el punto de mira de la conciencia natural o de que se considere el movimiento de la experiencia desde la estructura de la conciencia o del experimentar.

Ya en Kant se anuncia colateralmente algo de esta posición ambigua de los sentidos, es decir, del cuerpo, en la medida en que éste es relevante para el conocimiento. Los sentidos son afectados por cosas en sí¹⁰, pero a su vez, como «condiciones de la receptividad de nuestro ánimo», «tienen que afectar en todo momento el concepto» o a las «representaciones de los objetos»¹¹. Y esto no es sólo una formulación imprecisa por parte de Kant. Sensorialidad o corporalidad es tanto afectar como ser afectado. Si se considera el proceso de la afección como un continuo tender puentes hacia la trascendencia (lo que para el entendimiento resulta incomprensible), entonces lo corporal de la conciencia está unas veces del lado de acá y otras del lado de allá de la frontera. Es en realidad la superación fáctica de ésta.

2) *La vida como incomprensibilidad*

Lo que se le manifiesta a la conciencia tiene, para la conciencia que experimenta, su origen en la cosa en sí, la cual es un «objeto del entendimiento». El entendimiento sólo puede tomar la relación mediadora entre manifestación y ser como aporía. El no puede *pensar* esto más que como aporía. Para que la experiencia pueda ser concebida tiene que ser apartada de sí misma y remitida al pensar. Al prin-

¹⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, A 19, B 33.

¹¹ *Ibid.*, A 77, B 102.

mer enronque del conocimiento se asocia necesariamente el segundo. Pero el ser en sí sólo es objeto del entendimiento, ya no de la experiencia. Es en este hecho en lo que se funda el callejón sin salida del pensar del entendimiento, pues no hay nada en la conciencia: «nada es sabido...», que no esté en la *experiencia*¹². Al pensar que el objeto pensado es lo esencial, queda cancelado el contenido de la conciencia y, por lo tanto, ella misma. Desde el momento en que la conciencia deja de admitir la validez de las representaciones sensoriales y sólo acepta las ideas, se cancela a sí misma. De modo que la consecuencia del entendimiento tendría que ser la cancelación del modo óptico del «ser consciente».

Sin embargo, no se llega a esta consecuencia, pues a este pensamiento se le opone, con una fuerza probatoria igual de inmediata, una experiencia a su vez inmediata, la experiencia de que se experimenta. La conciencia tiene efectivamente experiencias, *vive* (actual y fácticamente) como conciencia que experimenta. Cuando el pensar del entendimiento despoja a la conciencia de todo verdadero contenido, la mirada se dirige a la actualidad inmediata del proceso mismo del experimentar, a la *vida* bajo el modo del ser consciente. Es verdad que en la consecuencia del entendimiento esta vida fáctica tiene que resultar incomprensible. Es la incomprensible inmediatez de la conciencia, o la conciencia misma en cuanto que no se comprende a sí misma y se oculta su propia estructura. Y lo que no entiende, ni esencialmente está en condiciones de entender, es su ser para otros, que es el que le determina como conciencia; es su corporalidad como expresión de su individualidad de hecho o del contenido individual de la conciencia, ya que ésta es por naturaleza «estar junto a su contenido». Cuando la conciencia experimenta la vida o la corporalidad está en cierto modo acercándose a su *propia* estructura más que cuando experimenta la objetividad en general.

La inmediatez de la vida, de la experiencia que se tiene de hecho aunque no resulte concebible, «rescata» a la conciencia del callejón sin salida de la conciencia de la trascendencia. Al mirar a su «vida» integra en el ámbito de lo consciente el propio problema de la trascendencia. La vida es la objetividad de la incomprensibilidad, o de la inconsecuencia del entendimiento formal. Es esencialmente «misterio», ocultamiento de la propia esencia. Se sustrae a la «filosofía de la esencia».

Hay aquí una diferencia fundamental entre la filosofía de Hegel y la metafísica moderna que parte de Descartes. Para Hegel el *cogito ergo sum* dista mucho de ser autoevidente. Aprecia en la metafísica cartesiana el que lograrse reunir «la unidad del ser y el pensar»¹³,

¹² Phän., p. 558.

¹³ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, p. 345 (citado en adelante como *Gesch. d. Phil.*).

orientando así la búsqueda filosófica en dirección al *problema* de esta unidad. Pero para él «Descartes... no ha demostrado... esta proposición», sino «planteado, por primera vez... ésta la más interesante de las ideas de los tiempos modernos»¹³. Para Hegel el *cogito* no es en modo alguno una manera de asegurar el ser, sino de momento más bien una contradicción con el ser. Para él el pensar es justamente la disolución del ser: «pensar especulativamente significa disolver algo real»¹⁴. El problema fundamental de su filosofía es cómo resolver la contradicción de que un pensante sea¹⁵.

Según esto la pregunta filosófica por la vida es en Hegel la pregunta por el ser (corporal) *también* de la conciencia, que se ha vuelto *problema* en la referencia del pensar que va más allá del objeto; en la referencia a la objetividad de los objetos¹⁶. Y si este vasto ámbito se restringe aquí a la lingüisticidad y al lado corporal de la misma, tan esencial para ella, no es sólo en interés del planteamiento general del tema: el propio razonamiento hegeliano da pie para ello. Pues fue por la lingüisticidad, por la pretensión del «nosotros», por lo que la corporalidad de la conciencia se hizo cuestión urgente, como ser «para otros». Un análisis más pormenorizado de las afirmaciones que hace Hegel sobre la vida nos permitirá corroborar la existencia de una conexión esencial entre corporalidad (siempre como diferencia respecto de la pura objetividad) y lenguaje.

¹⁴ *Rel.*, I, p. 39.

¹⁵ La conclusión de K. FISCHER: *el «pensar es» - «yo soy» - «yo soy el ser»* (*Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, 1852, p. 54), que reposa más sobre un idealismo de corte cartesiano que sobre el propio Hegel, muestra con bastante claridad hasta qué punto la propia escuela hegeliana ha contribuido a producir malentendidos sobre la filosofía de Hegel y a configurar la interpretación de Hegel transmitida desde el siglo XIX.

¹⁶ No es, pues, correcto decir que este ser no está pensado en Hegel, o que a Hegel no le interesa el ser más que en el sentido de la objetividad, con lo cual seguiría aprisionado en la tradición de la metafísica de la Edad moderna. Ciertamente se encuentra en esta tradición. Pero es él el que por primera vez convierte dentro de esta tradición el problema de la objetividad en un problema del ser fáctico y corporal de la conciencia; ésta tendrá que aparecer al principio a su vez como un objeto, pero no permanecerá así. No hay que olvidar que este ser que se manifiesta como objeto no aparece sino en la secuencia de la destrucción de la pura conciencia de objetos, que por lo tanto en Hegel la conciencia de la vida no se agota en ser pura conciencia de objetos. De modo que la pregunta por el ser de la vida no pregunta por éste ya sólo como por un objeto que tendría su condición íntegramente en la trascendencia, como proyecto de una conciencia absoluta. El pensar *este* ser no es idéntico al pensar el ser de los objetos como pensamiento de la trascendencia. Ni piensa sólo la objetividad como manifestación de la conciencia ni la piensa como condicionada por el ser en sí, como objetividad de una conciencia absoluta. Lo que Hegel llama «vida» no es ni sujeto de objetos ni objeto puro. Es más bien la objetividad de este preguntar por el ser de los objetos mismos, como un fenómeno que surge del preguntar mismo y que se le enfrenta a éste en su propia falta de salida («nihilismo»).

En el plan general de la *Fenomenología* la vida representa la etapa que sigue inmediatamente a la del entendimiento¹⁷. Es el «objeto» de la conciencia que surge en sustitución de una «objetividad» que entre tanto se le ha vuelto vacía al entendimiento. Esta sustitución es por su estructura una renovación de la dialéctica de objeto singular y general. Antes era el objeto general (la cosa concreta percibida de hecho) lo que en virtud de la lingüisticidad de la conciencia venía a reemplazar a la sensorialidad «evanescente» (lo general es la negación de lo sensorial); aquí es la vida la que es la negación de la objetividad *en general* (aunque esta formulación no se encuentre expresamente en Hegel), o es resultado del mismo convencimiento de sustitución o representación. Desaparece el ser como un todo, y en su lugar aparece un ámbito *determinado*, como una generalidad más concreta. Para que sea posible una experiencia real, este ámbito aún deberá restringirse más. (En Kant, el conjunto de los fenómenos, como «idea cosmológica», queda fuera del ámbito de las experiencias posibles. En Hegel, la esencia del todo debe acceder a la experiencia *de la mano* de un algo determinado que por su esencia es representación.)

Ya la misma pretensión del «nosotros» habría podido calificarse de llamada de la conciencia a la «vida». Pues esta pretensión libera a la conciencia de su aislamiento como conciencia puramente sensorial, lo que en realidad significaba una abstracción respecto de su verdadera naturaleza. En la filosofía hegeliana la conciencia está concebida en forma tal que esencialmente es para otros. En su condición de conciencia de un objeto ella misma es a su vez necesariamente, como esta conciencia concreta de objetos, un objeto para los demás. Naturalmente, en última instancia esto sólo es posible en la representación lingüística del objeto, ya que conciencia es siempre conciencia de un determinado contenido (intencionalidad de la conciencia). Ahora bien, la forma de la objetividad que reviste la individualidad de la conciencia, una vez abstraída la multiplicidad de los contenidos que le son propios, es su existencia corporal. Es en la corporalidad donde la conciencia se muestra inmediatamente, y lo hace de un modo enteramente objetivo. En esto se aprecia con particular claridad que la objetividad es un ocultamiento de la verdadera naturaleza. Pues esencialmente la conciencia es para otros *conciencia de*, esto es, saturación con contenidos concretos y, sin embargo, se muestra como objeto.

No obstante esta objetividad, la de la corporalidad, tampoco se puede equiparar sin más a la objetividad de los objetos. Este objeto no es algo singular por el simple hecho de que casualmente se le encuentre en la conciencia, sino en la medida en que por sí mismo pertenece a una generalidad, esto es, cae bajo una «especie». El ob-

¹⁷ *Phän.*, pp. 133 ss.

jeto como ser perteneciente a una especie no se introduce en la conciencia tan directamente, ni ocultando en la misma medida su procedencia, como el objeto en general¹⁸. Lleva en sí su origen en la especie. Y ésta no es ningún ser en sí trascendente; el objeto vivo es, «encarna» por sí mismo, la especie: en el instinto de autoconservación que le es propio se eleva por encima del estar aquí y ahora. «Autoconservación es producción continuada, en virtud de la cual no surge nada nuevo» sino «siempre sólo lo anterior»¹⁹. Cada ser vivo «tiende a su conservación como individuo, y come, bebe, etc., pero lo que produce con ello es la especie»²⁰. El ser del ser vivo tiene su fundamento en la especie, como una generalidad que no se distingue de su ser. Sin embargo, lo que no se concibe en la vida es cómo están unidos en el ser vivo lo singular y lo general (autoconservación, multiplicación, etc.). La vida es la inmediatez *no concebida* de esta unidad. No tiene en sí su concepto y no lo *muestra consigo*. Es a partir de esta deficiencia del concepto desde donde Hegel concibe la vida como finita: «su incapacidad de generalidad» (aquí: de concepto) «es su *enfermedad originaria* y su innato *germen de muerte*»²¹.

El objeto vivo se distingue aún en un segundo aspecto del objeto en general: tener por objeto la vida quiere decir no querer ya considerar lo que es en todo su alcance íntegro, sino destacar de él sólo un ámbito suyo, el de lo orgánico. Y este ámbito ha perdido ya parte de esa extrañeza objetiva que se exigía en principio. El objeto ya no es lo otro en un sentido extremo. La vida como objeto guarda una cierta huella de autoconocimiento²². A diferencia de la «certeza sensorial» la conciencia ya no tiene al objeto «entero ante sí»²³.

¹⁸ En la filosofía materialista de Feuerbach la vida es en la especie el punto de partida inmediato. El lenguaje es meramente «*realización de la especie*, la mediación del yo con el tú encaminada a mostrar la unidad de la especie a través de la superación de su condición de individuos separados» (II, p. 169). El lenguaje no es sino exposición —este es el sentido que tiene aquí «*realización*»— de una especie que tiene consistencia en sí misma aún al margen del lenguaje. No es realización de la especie más que como producción de la conciencia de especie en sus miembros. En la filosofía hegeliana, en cambio, la especie humana no existe más que como esta conciencia de especie de la humanidad; el pensamiento de la especie o de la vida es para Hegel resultado del hecho de que la especie exista conscientemente como tal. Para Hegel la identidad de la especie no sólo se *expone* en el lenguaje sino que como veremos más adelante, se *produce* en el acto de hablar como en una unidad inmediata de la vida y conciencia.

¹⁹ *Gesch. d. Phil.*, I, p. 412.

²⁰ *Ibid.*, I, p. 429.

²¹ *Enzyklopädie*, § 375 (citada en lo sucesivo como *Enz.*). Cfr. también § 374: «Por eso, la generalidad interna no deja de ser, frente al carácter naturalmente singular de lo vivo, el poder *negativo* por el que lo vivo sufre violencia y sucumbe, porque su estar ahí como tal no posee en sí mismo esta generalidad y no es en consecuencia la realidad que corresponde a ella.»

²² En la *Fenomenología*, el apartado sobre la vida está integrado en el capítulo B: «Autoconciencia» (pp. 133 ss).

²³ *Phän.*, p. 79.

La *restricción* al ámbito de la vida que hemos visto no significa sin embargo que la pregunta por el ser en su totalidad quede fuera de consideración y que ahora ya no se pregunte más que por un cierto ámbito del ser. Lo que ocurre es que la pregunta por el ser en su conjunto había desembocado en el callejón sin salida de la trascendencia. En este punto muerto la vida fáctica se abre paso y se impone como un objeto inmediato para el preguntar; su certeza se enfrenta de hecho al pensar del entendimiento, que piensa la imposibilidad de que haya fenómenos para la conciencia; su misma incomprendibilidad hace que, pese a todo, lleve en sí en toda su agudeza la problemática del pensar. Con ello la vida aparece *en representación* de la cuestionabilidad de los entes en general. La búsqueda se atiende necesariamente a este objeto representativo, ya que la objetividad en toda su plenitud y «riqueza» se le sustrae y queda así en «la *verdad* más abstracta y pobre»²⁴. De manera que el preguntar se convierte necesariamente, y no sin ser obligado a ello, en un pensar representativo²⁵.

3) *La voz como experiencia del «yo mismo»*

Tal como la entiende Hegel, la experiencia de la vida experimenta en su objeto en primer lugar la unidad de lo singular y lo general, por más que el concepto de esta unidad siga siendo un enigma para esta experiencia; y en segundo lugar experimenta algo propio. En este sentido es autoconciencia, puesto que el objeto, como vivo, ha quedado restringido en dirección a la propia estructura de la conciencia, en dirección a la conciencia como un ser cuya esencia es ser un «yo mismo». Lo que se experimenta como vivo es un modo de ser-uno-mismo, para empezar como auto-conservación, aunque ya en el nivel de ciertos seres vivos es más interesante hablar de «*autovivimiento*»²⁶. Este ser uno mismo no quiere decir otra cosa que la unidad de manifestación sensorial aquí y ahora y el hecho general.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ En general, la dialéctica hegeliana puede entenderse como un movimiento de representación como concreción progresiva en el concepto: el pensar persigue a su objeto hasta la contradicción, hasta su disolución. «Pensar especulativamente significa disolver algo real y someterlo a una tal contraposición interna consigo mismo que las diferencias queden contrapuestas de acuerdo con las determinaciones del pensar y el objeto se entienda como unidad de unas y otras.» (*Rel.*, I, p. 39.) La dialéctica no disuelve el objeto «en cero, en la nada abstracta», sino que en lugar del objeto disuelto en el pensar aparece otro tomado en forma más concreta, como posición producida por la disolución del primero o como resultado de la eliminación de aquél (*Log.*, I, p. 36). Ya se anuncia aquí un cierto paralelismo entre la dialéctica hegeliana y la representación *lingüística* en la que, sin embargo, sólo entraremos más detalladamente en el curso ulterior de este trabajo.

²⁶ *Enz.*, § 351.

que se mantiene como tal. Significa que el ser vivo no debe su ser sensible, en espacio y tiempo, a la afección externa de un ser en sí abstracto, distinto de la diferenciación sensorial misma, sino que *como tal* no se agota en la fijación espacio-temporal, o lo que es lo mismo, que es capaz de sostenerse a sí mismo más allá de la fijación a espacio y tiempo. Este es el motivo por el que Hegel, al hablar de la vida, puede hablar de un yo-mismo. En el marco del automovimiento del individuo vivo incluso habla de «subjetividad»²⁷, y ya aquí se aprecia que *esta palabra tiene para Hegel un sentido completamente diferente del de «esencia del sujeto del conocimiento»*²⁸.

En relación con la vida la conciencia no experimenta aún que ella es un yo-mismo (una subjetividad), puesto que como conciencia sigue siendo esencialmente conciencia de objetos. Su carácter de conciencia le hace seguir aferrándose necesariamente a la *intentio recta*, seguir vuelta únicamente hacia el objeto. No puede ser autoconciencia mientras no vea ante sí, como objeto, algún ente que posea el carácter de un yo-mismo.

La posibilidad de experimentar el ser un yo mismo en relación con la vida no es tan natural como podría parecer a primera vista. Las explicaciones y teorías mecanicistas de la vida, sobre todo durante el Barroco y la Ilustración, muestran que no es ineludible ver siempre en los seres vivos a seres que portan en sí mismos el fundamento de su conservación y de su movimiento. Hegel eleva por primera vez la vida a la consideración de factor autónomo y necesario del pensar sistemático. Sin embargo, también para él la experiencia del ser yo mismo sólo puede realizarse en un momento muy determinado y preciso de lo vivo, un momento que resulta muy significativo en el marco de su pensamiento: la representación de la vida, del yo mismo, a través de la voz.

También aquí se nos hace patente que para Hegel la condición de la posibilidad de *experimentar* lo general sólo está dada en la representación. Si no se «sabe» nada «que no esté en la *experiencia*», y si por otra parte, y en virtud de la estructura de la conciencia, la experiencia no puede ser más que singular y sensorial, para la experiencia de lo general o espiritual no queda otro camino que el de la experiencia indirecta, representativa. Consecuencia de la filosofía hegeliana es que la condición de la posibilidad del espíritu en general de-

²⁷ *Enz.*, § 351.

²⁸ En Hegel, el concepto de la subjetividad no se identifica con el ser del sujeto en la relación sujeto-objeto. La relación con el objeto es la conciencia. Sin embargo, en Hegel la subjetividad no es, como resulta claro ya por el hecho de que este concepto se aplique también al movimiento de los animales, un momento que pertenezca exclusivamente a la conciencia. Incluso en la *Filosofía de la Religión* se dice que la pura autoconservación es «la cumbre suprema de la subjetividad» con entera «falta... de objetividad» (I, p. 198). La ignorancia de este otro sentido de la «subjetividad» está en el origen de la mayor parte de los malentendidos sobre la filosofía hegeliana.

pende de la condición de la posibilidad de esa clase de experiencia, esto es, la de un contenido espiritual *en* o *con* algo sensible. En el primer capítulo de la *Fenomenología* la conciencia que sólo percibe por los sentidos se convierte en conciencia de lo general, en percepción categorial, en la medida en que entiende el lenguaje y está capacitada para tomar los sonidos sensibles como representaciones de significados generales.

También forma parte esencial de la representación el hecho de que lo representante retroceda y se oculte tras lo representado y lo deje aparecer como si se mostrase directamente. Por eso, en el proceso fáctico de la representación no es posible reconocer la unidad subyacente de lo sensible que representa y lo general que es representado, de modo que lo singular y lo general se escinden en objetos de dos momentos radicalmente distintos del conocimiento: la aspección y el pensar; el abismo abierto entre ambos acaba convirtiendo en aporía cualquier reflexión sobre la posibilidad de conocer. La esencia de la representación, en la que en realidad están unidas las dos caras, oculta esta misma unidad y priva así de base a cualquier teoría del conocimiento.

Sólo la *experiencia* de la *vida* permite que este abismo parezca salvado. Por su misma existencia la vida es la continua aunque incomprendible superación de la trascendencia. *Es la existencia* lo que el entendimiento sólo teórico tiene que considerar imposible. Lo vivo no está ya sometido del todo a una ley abstracta distinta de sí, por ejemplo a la de la «gravedad»²⁹. En su condición de unidad viva que se autoconserva y se mueve no está ya sometida a la «abstracta idealidad de tiempo y espacio»³⁰. Según Hegel, un individuo dotado de automovimiento pide una «idealidad real (alma)» propia, que le pertenezca y sirva a su ser en sí³⁰. Pues no está determinado tan sólo por una idealidad trascendental, que parte del sujeto del conocimiento y se refiere al conocimiento de sí mismo. Al moverse se convierte en su propio punto de referencia para espacio y tiempo; con independencia de que sea o no objeto de conocimiento, «vive» en su «propio espacio» y en su «propio tiempo»³¹. Incluso la pura «exterioridad de su figura» está «idealizada» en forma de miembros³², es decir, no es pura secuencia o suma exterior en espacio y tiempo sino un organismo centrado en sí mismo. Su unidad no es sólo la del conocimiento, como en las cosas sin vida, sino que tiene el fundamento de su unidad en sí mismo, más allá de la capacidad de conocer del sujeto pero todavía dentro de la manifestación. Es un ser en sí en la manifestación.

²⁹ *Enz.*, § 351.

³⁰ *Enz.*, § 351.

³¹ *Cfr. Enz.*, § 452.

³² *Ibid.*, § 350.

No obstante todo lo cual, la experiencia de la vida, como unidad de singularidad y generalidad, no puede producirse con la mera existencia corporal directa del individuo. Para la conciencia experimentadora el cuerpo no deja de ser nunca algo singular, sometido a la idealidad de espacio y tiempo en la misma medida que todo otro ser singular que es objeto de experiencia. (Y como tal no está en condiciones de superar la «opinión» de la conciencia que experimenta.) Aunque el ser vivo determine libremente su lugar en el tiempo, como objeto de la *experiencia* sigue estando determinado por espacio y tiempo como formas de la aspección. En el cuerpo en movimiento, como en cualquier objeto en movimiento, lo único que se experimenta es el movimiento fáctico, no su causa, ni si ésta radica en el móvil mismo o no. La experiencia del movimiento real no permite apreciar *al mismo tiempo* la causa de éste; no está capacitada para expresar el dominio del móvil sobre su lugar. En movimiento real se encuentran por igual una bola que rueda, una marioneta y un hombre andando.

La *experiencia* de la vida, si se la quiere realizar en un ser que posea el carácter de ser un yo mismo, tiene que entroncar de otra manera. Sólo es posible si la *posibilidad* del automovimiento (o de cualquier otra forma de ser uno mismo) se *representa* dentro de la realidad experimentable como posibilidad, sin pasar a la realización, como realización «inhibida», por así decirlo. Tiene que ser una realidad que no sea sólo identidad positiva con el propio ser inmediato, sino esencialmente expresión de otro ser: expresión de la posibilidad como el no ser de la realidad. Se requiere, pues, un ser uno mismo de naturaleza representativa; pues el automovimiento, etc., entendido sólo como realmente experimentado, oculta a la experiencia su carácter de «yo mismo». Hegel ve una expresión representativa del yo mismo o de la subjetividad en la voz de los animales³³.

Según Hegel, el animal muestra con la voz «su automovimiento como un libre estremecimiento *en sí mismo*»³⁴. Este «estremecerse en sí mismo» es unidad de movimiento y reposo, movimiento retenido, guardado o «inhibido». Es la unidad de la disolución del cuer-

³³ La objeción de que con esto Hegel vuelve a subordinar lo existente a la experiencia, a la conciencia, no se justifica desde el momento en que no se retorna a la experiencia de la conciencia (genitivo subjetivo) como experiencia de meros objetos. Pues la experiencia representativa exige justamente la superación del objeto inmediato en su mera objetividad, y no en el sujeto sino en él mismo, ya que el «objeto» representativo tiene que poseer carácter de representación ya en sí mismo, tal como se muestra en la conciencia, para que el sujeto pueda simplemente tomarlo como representativo. Tal objeto es ya como fenómeno, y no sólo en virtud de una interpretación subjetiva, la voz, y más exactamente los sonidos del lenguaje. Por otra parte, el ser uno mismo tiene que *experimentarse* para que el punto de vista del sujeto, el de ser certeza de los objetos, pueda concebirse como un momento suyo.

³⁴ *Enz.*, § 351.

po como consistencia centrada en sí misma, y de esta misma consistencia. En la *Fenomenología* el «estremecimiento» es expresión de la experiencia del «ser para sí». «Ser para sí» es ahí otra manera de decir «subjetividad» o «yo mismo». En el capítulo sobre *Dominio y servidumbre* es expresión de la elevación de la conciencia por encima de la existencia corporal objetiva, por encima de lo natural o de lo positivamente experimentable³⁵.

En la voz, el ser-yo-mismo de los seres vivos no se realiza positiva y plenamente, como lo hace, por ejemplo, en el automovimiento, ocultándose en consecuencia, sino que el ser-yo-mismo es representado. Si el cuerpo es la realización positiva del yo mismo, la voz es para Hegel la *exposición* de la posibilidad de esta realización a partir del yo mismo; es una corporalidad que sólo expone o representa a la realidad corpórea del yo mismo, pero que a su vez es irreal; se exterioriza y se realiza, pero en esta exteriorización no se expone a sí misma sino a la ipseidad propia del yo mismo subyacente, que es la posibilidad esencial del ser uno mismo. La voz es una exteriorización que no asume a su vez una realidad consistente y fija. Es «una realidad que en el momento mismo de su producción se cancela, ya que la expansión del sonido es al mismo tiempo su extinción»³⁶. La voz es una encarnación en la que el yo mismo «muere con la misma rapidez con que se exterioriza»³⁶. Es el anuncio de que el ser vivo, con su ser objetivo, *designa* el punto por referencia al cual espacio y tiempo no serán para él, como ser que se mueve por sí mismo, más que magnitudes relativas, siendo él mismo quien fija ese punto. Pues con la voz llena espacio y tiempo desde *un punto*, de hecho sin tener que moverse, y relativiza espacio y tiempo por referencia a este punto, que ciertamente se encuentra a su vez en el espacio y en el tiempo, pero que no está fijado ni en lo uno ni en lo otro.

En este sentido, la voz es en realidad la condición de la posibilidad de que se experimente el ser uno mismo. Si el organismo es la condición de la posibilidad de experimentar la singularidad o la objetividad del yo mismo, de su *ser*, no obstante su *esencia como yo mismo* o como *vitalidad* sólo es experimentable a través de la voz. Por eso Hegel le da el nombre de «mecanismo vuelto ya espiritual, que se exterioriza a sí mismo»³⁷. Sólo con la voz lo «subjetivo» se

³⁵ Cfr. *Phän.*, p. 148: «Pues esta conciencia no ha temido por esto o por lo otro, ni en este o aquel momento, sino que ha temido por su esencia entera; pues ha experimentado el miedo a la muerte, al señor absoluto» [de lo natural]..., «se ha estremecido en sí misma y todo cuanto es firme se ha tambaleado en ella». También en un apéndice a la *Enciclopedia* se pone la voz en relación con la muerte de lo natural: «Todo animal tiene su voz en la muerte violenta» (*Enz.*, § 351, Apéndice). Sobre el término «estremecerse», cfr. también *Log.*, II, p. 421, donde se lo pone en relación con la «sensibilidad» de lo vivo y con el «sentimiento de uno mismo».

³⁶ *Enz.*, § 401, Apéndice, p. 146.

³⁷ *Ibid.*, § 351, Ap.

proclama como tal, esto es, como un ser con carácter de «subjetividad», «como algo concreto dotado de alma, que se estremece en sí mismo y hace vibrar el aire»³⁸. Sólo así se vuelve experimentable la subjetividad. La voz vuelve «objetiva la pura subjetividad»³⁸, y media así entre el objeto de la experiencia y la condición de la posibilidad de ésta, esto es, de su objetividad. Hace con ello posible que la esencia (en sí) del ser uno mismo entre en el círculo de lo experimentable, con lo que viene a ser el verdadero objeto de la experiencia de la vida como superación fáctica de la trascendencia. «La subjetividad es por sí misma, del modo más abstracto», esto es, sin que se la experimente ni pueda experimentar realmente; es «el puro proceso del tiempo», la condición, a su vez no objetiva, de la posibilidad de que haya objetos de experiencia. «El tiempo que se realiza», es decir, el paso de esta condición abstracta de la experiencia a la condición de la experiencia real de sí misma como realización «en el cuerpo concreto», es «el vibrar y el sonido»³⁹, que pertenece a este cuerpo concreto y lo realiza representándolo. En la voz lo vivo se revela como algo que lleva en sí mismo la condición de la posibilidad de experimentar su esencia, o dicho en otras palabras, cuyo ser y cuya esencia están reunidos en una unidad (como especie)⁴⁰. «La voz es lo más cercano al pensar»³⁹.

Hegel ha reconocido claramente la idea de que una aspección idealista, en el sentido de la estética trascendental de Kant, sólo le es posible a una conciencia que sea al mismo tiempo un ser corporal y finito y que de este modo represente a su vez un ser en espacio y tiempo. En Kant espacio y tiempo son formas de la aspección en general, o son relativos a la aspección. Hegel prosigue esta idea en el sentido de que para él la idealidad de espacio y tiempo se funda en una realidad de espacio y tiempo que es la que constituye la relación real de los entes con el cuerpo de la conciencia. Pues sólo por el cuerpo es la conciencia a su vez espacial y temporal, y por lo tanto un adecuado punto de referencia para espacio y tiempo. En la *Filosofía del Derecho*, Hegel llama al cuerpo «posibilidad real de todo estar ahí susceptible de determinaciones ulteriores»⁴¹. Una idealidad trascendental de espacio y tiempo sólo puede existir para el conocimiento de un ser que exista a su vez en el espacio y en el tiempo. De manera que la mediación del cuerpo y de la voz es la mediación entre *idealidad* y *realidad* de espacio y tiempo, entre las condiciones de la posibilidad de la experiencia y el ser de los objetos en sí. Esta es la

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Enz.*, § 351, Ap.

⁴⁰ Cfr. HERDER, *Werke*, vol. V, p. 36: «El *sonido* del balar, percibido por un alma humana como signo distintivo de la oveja, se convirtió por esto mismo en el *nombre* de la oveja, aunque su propia lengua nunca hubiese intentado imitarlo. El hombre reconoció la oveja» (su esencia) «por el balido».

⁴¹ *Recht*, § 47.

razón por la que Hegel da a la voz el paradójico título de «idealidad real»⁴². Así como en Kant la «idealidad trascendental» de espacio y tiempo funda su «realidad empírica»⁴³, esta diferencia se basa para Hegel fundamentalmente en la unidad de ambos momentos dentro de la representación fónico-corporal. Recuérdese que para él tanto la objetividad del objeto para la conciencia como la objetividad de ésta como ser corporal «para nosotros» o «para otros», es decir, las categorías del «en sí» y del «para nosotros», tienen su unidad y su origen común en el hablar.

Sin embargo, la voz sólo es esa unidad de esencia y manifestación para la experiencia *de la esencia*, que se produce en cada caso cuando la voz exterioriza ésta. Sólo el lenguaje articulado y desarrollado de los hombres está en condiciones de dar a cada ser que se manifiesta, junto con el *nombre*, en cierto modo también «su voz». Por su «sonido y su alcance» la voz es expresión individual, vinculada al hecho del expresarse: es la «determinación individual del lenguaje»⁴⁴. Y, en general, la «observación de lo orgánico»⁴⁵ —de la que forma parte también la percepción de la voz— es aprehensión de lo externo como *pura expresión de lo interno*⁴⁶, en cuanto que lo interior es aún algo enteramente indeterminado y vacío; no se refiere por lo tanto al interior de un ente de la clase de la conciencia. El yo mismo tal como se lo experimenta en la forma *pura* de la automanifestación no es aún auto-conciencia. Es algo general que se extiende sobre espacio y tiempo, pero no es todavía algo general que se extienda sobre diversos contenidos de conciencia. Tiene ya un campo propio de movimiento, pero no aún de vivencia. Sólo se manifiesta como un yo mismo «para otros».

La observación de la vida considera la exteriorización no como algo espiritual a su vez, sino que de momento sólo reconoce en forma muy indeterminada lo espiritual o significativo en el mero hecho de exteriorizarse en general; lo exteriorizado con todas sus determinaciones sigue siendo inesencial y quedando fuera de la consideración. La exteriorización, en tanto que objeto de la reflexión cuando se observa lo orgánico, no manifiesta algo determinado y que se distinga de ella misma, sino sólo la esencia general le lo que se exterioriza. No es aún por sí misma reflexión, expresión de diversas impresiones, como ocurre con la manifestación lingüística de la conciencia. No es reflexión de lo interior desde dentro, sino sólo objeto de la reflexión de un observador externo⁴⁷. No representa una determinada relación

⁴² *Enz.*, § 351.

⁴³ *Kritik der reinen Vernunft*, A 28, B 44; A 35, B 52.

⁴⁴ *Phän.*, p. 232.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 193 ss.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁷ Cfr. la reflexión «exterior» e «inmanente» en la *Lógica* de Hegel, II, pp. 17 ss.

de significado como la que existe entre nombre y cosa, sino que de momento no es más que la forma del ser significativo en general⁴⁸.

Todo esto permite comprender que en el pensamiento hegeliano el componente corporal del lenguaje, la voz, debe asumir una función *esencial*: es la condición de la posibilidad de la experiencia de la *esencia* enteramente general del yo mismo en el ámbito objetivo. Es por lo tanto la condición de que la conciencia, que de suyo está esencialmente dirigida a los objetos y entiende todas sus experiencias como objetivas, pueda, *dentro de lo objetivo*, experimentar el ser uno mismo o la «subjetividad». Es la condición objetiva de la posibilidad de la experiencia o de la conciencia del yo mismo, y con ello una antesala necesaria de la autoconciencia.

Lo anterior nos muestra también que en Hegel la experiencia (la conciencia) del yo mismo o de la «subjetividad» es idéntica a la del proceso de la representación o del ser significativo en general. La experiencia de la vida, como experiencia representativa de todas las demás, tampoco es posible de un modo inmediato sino sólo partiendo de *aquel* punto de lo vivo en que el objeto de la conciencia se vuelve por sí mismo objeto representativo. La voz, como objeto de la experiencia, es por sí misma un objeto representativo.

Y a diferencia de la desesperación a que está abocada la conciencia de la trascendencia, la vida no se *toma* arbitrariamente, ni se *im-pone* subjetivamente, como un ser representativo, sino que, de hecho, sólo se la experimenta como vida en la medida en que ella *es* en sí misma representación. No es ninguna «tesis» puesta para asegurar la experiencia. El preguntar por el problema del ser en su conjunto (propio de la conciencia de objetos) se convierte en un preguntar (representativo) por sólo un ámbito porque, según Hegel, la representación es el modo bajo el cual los entes en general se muestran como lo que son por su esencia. Aquí se anuncia la idea de que la paradoja de una referencia trascendental, que es lo que *para el entendimiento* constituye la aporía de la trascendencia, se transforma en la figura de una referencia representativa (la que existe entre representante y representado). Y no es que esta transformación le resuelva a la conciencia en cada caso lo «aporético» de esa referencia; esto tampoco había ocurrido con la restricción del planteamiento del problema a la corporalidad. Lo único que ocurre es que el problema se reduce a límites más estrechos sin por eso perder nitidez. Es la esencia misma de la representación la que ahora es el *objeto* del preguntar representativo.

El contexto nos remite nuevamente a la concepción de partida de la conciencia en Hegel. El objeto (como representativo) ya no es «el más rico» sino más bien el más pobre. Si en la aprehensión pu-

⁴⁸ En este estadio se encuentra también el capítulo de la *Fenomenología* sobre «Fisionomía y frenología», pp. 227 ss.

ramente sensorial del objeto «aún no se había omitido nada de él», aquí parece justamente haberse omitido todo. Todo lo que tiene que ver con sus caracteres sensoriales se «pasa por alto» (directamente), ya que se lo toma y aprehende como representativo. La conciencia está por entero más allá «del mero quedarse mirando»⁴⁹. En la representación la mirada se aparta de lo sensible y positivo y se dirige directamente a lo representado.

El aspecto de capacidad de representación de la conciencia dirige en primer lugar la atención a su corporalidad, a su «ser para otros». La verdad de ésta (la condición de la posibilidad de experimentarla) es, como veíamos, la función de la representación. Pero este «ser para otros» era también el fundamento del objeto y, por lo tanto, del pensamiento de la trascendencia. Al reinterpretarse el problema de la trascendencia como problema de la representación lo que hace es retornar a su fundamento.

4) *Conciencia de la muerte y finitud de la conciencia*

Las relaciones entre la finitud de la conciencia y el problema de la representación son en la obra de Hegel mucho más amplias y complejas de lo que podría parecer a primera vista. *La muerte es en general* el índice más agudo de la finitud de los seres finitos. Pero para un ser del modus «consciente» esto no tiene otro significado que el de una restricción. Según Hegel el cuerpo no es más que la forma como la conciencia se manifiesta «para otros», la forma de su objetividad. Con su propio cuerpo la conciencia se comporta como con un *objeto* distinto de ella. El cuerpo no es objeto del comportamiento de la conciencia consigo misma como con una conciencia. Su estructura hace que lo objetivo, y por lo tanto también lo corporal, se le muestre siempre como lo otro, como algo distinto de sí misma. Para la conciencia el cuerpo es justamente el hecho en el que ella experimenta la diferencia respecto *de sí misma*. De manera que el fin corporal, la muerte (o también el nacimiento) sólo puede permitir la experiencia de la finitud de la conciencia para otros, no también para esta misma, lo que se funda ya en el hecho de que ninguna conciencia experimenta «en propia carne» su muerte ni su nacimiento. Y no obstante toda conciencia sabe de su finitud. La pregunta es, pues, cómo llega la conciencia de la finitud a la conciencia misma, a pesar de que su propio cuerpo le es tan trascendente como cualquier otro ser, y por lo tanto lo encuentra siempre como objeto distinto de sí misma. Esta pregunta es la única capaz de aprehender la finitud de la conciencia como tal *conciencia* (como ser consciente) en su problemá-

⁴⁹ *Gesch. d. Pibl.*, I, p. 90.

tica. Para poder acercarse a esta pregunta a la filosofía hegeliana será conveniente interpretar un nuevo capítulo de la *Fenomenología*.

Para Hegel la conciencia se determina esencialmente por el hecho de que se integra en una generalidad. Por referencia al ser corporal ésta es la especie, la cual es la unidad de singularidad y generalidad tal como se manifiesta directamente para la conciencia en el ámbito de lo objetivo. Una generalidad como ésta no dice por el momento nada que exceda al momento corporal de la conciencia, a su ser para otros, no excede a la inmediata singularidad y generalidad de la conciencia como tal. La dialéctica de singular y general de la conciencia (del ser consciente) sólo podrá expresarse en una etapa en la que el contenido o el objeto de la conciencia sea a su vez de naturaleza *espiritual*. ¿Cómo llega la conciencia a un *objeto* (espiritual) que sea también del *modus ser consciente*?

La experiencia de la representación en lo objetivo significa ya para Hegel la experiencia de un contenido espiritual. Para él la *voz* (que como tal no es sólo sonido sino representación) tiene su causa en el «estremecerse»⁵⁰. «Estremecimiento» tiene un significado terminológico. Es una expresión —citada antes según una nota adicional de la *Enciclopedia*— que en la *Fenomenología* aparece en un pasaje muy significativo, por cierto claramente correlativo al de la *Enciclopedia*. En el capítulo *Dominio y servidumbre* el «estremecimiento» es «expresión» de aquella conciencia a la que «su esencia entera»⁵¹ se le ha vuelto insegura; toda la objetividad, y con ello también su ser como conciencia, amenaza con desaparecer. «Pues esta conciencia ha temido no por esto o aquello», es decir, no por tal o cual fenómeno u objeto singular de sus necesidades (por ejemplo su cuerpo), «no por tal o cual momento, sino por su esencia entera... Ha experimentado el temor de la muerte, del señor absoluto»⁵¹. Y en el mortal callejón sin salida de la trascendencia se ha sostenido, ha vivido. Se ha hecho consistente frente al poder absoluto de lo trascendente, de lo no consciente, a lo cual se había visto librado por el entendimiento. El que, pese a todo, pudiese sostenerse y sobrevivir se basa en que la superación del fenómeno en lo trascendente (su pensamiento en esta referencia trascendente), todo este movimiento se le ha vuelto en su conjunto contenido de la conciencia (objeto). Ha tenido la experiencia del proceso del experimentar de hecho, por inconcebible que ello le resultase. Como conciencia ha tenido la experiencia de la vida. Sólo por «detrás» de esta experiencia el objeto se había deslizado hacia lo trascendente. El «temor a la muerte» objetivado, el hecho de que «la negatividad absoluta, el *puro ser para sí...*» sea «también *para ella...*, sea objeto suyo»⁵¹, ésta es la condición de la posibilidad de la vida, de seguir manteniéndose como conciencia.

⁵⁰ Cfr. *supra*, pp. 72 ss.

⁵¹ *Phän.*, p. 148.

La objetivación de este «estremecimiento», del «temor a la muerte» o el *ser* de este temor es en Hegel la voz como experiencia de la representación. Por eso la conciencia tiene su *verdadero* objeto, su objeto espiritual, en el objeto representativo, y es a partir de él como *vive* y *se sostiene* como conciencia de objetos; por él *resiste* a la trascendencia, a la que está esencialmente expuesta, convertida ella misma en objetivación del deslizamiento de la objetividad hacia el «abismo» no consciente de la trascendencia.

La estructura de la conciencia va por lo tanto más allá de la permanencia corporal positiva (objetiva). De manera que la finitud de la conciencia, que es lo decisivo para la objetividad de su objeto, no termina en la consistencia del cuerpo. La vida de un ser con la estructura de la *conciencia es ya unidad* de vida y muerte, o de experiencia y entendimiento, o de ser y no ser de la conciencia. La certeza de la conciencia de que no tiene salida ni entidad ante la trascendencia es el fundamento de su permanencia. Permanece como conciencia cuyo objeto es el propio poder no ser. Como conciencia posee la «certeza de sí misma», su permanencia o resistencia, sólo como conciencia de la *apariencia*, de la objetividad de lo no objetivo o de su representación en lo objetivo (quedando sin embargo en pie el no ser o el no ser objeto como tal, y por lo tanto no pasando simplemente a lo sólo objetivo, a lo positivo)⁵². Esta permanencia de la disolución de la permanencia es lo que en la *Fenomenología* recibe el nombre de «estremecimiento»: «Se ha deshecho por dentro, se ha estremecido en sí mismo y toda firmeza ha temblado en él»⁵³. La percepción objetiva de este «estremecimiento», como de la permanencia de lo que no tiene consistencia, es la voz.

Sólo la experiencia de que el objeto *como tal es apariencia*, y de que se resuelve por completo en la esencia de la representación, libera a la conciencia de la pesadilla de la trascendencia. En esta experiencia se aprecia que lo que le sale a uno al encuentro está ahí representativamente por otra cosa, y que esta otra cosa no es ningún poder sobrehumano y absoluto sino que sólo tiene consistencia porque está representada en el objeto de la conciencia. A su vez, la conciencia sólo persiste como consecuencia de esta objetivación de la negación de la objetividad. De modo que el objeto representativo sólo existe como punto central entre dos entes de la misma estructura que tienen su consistencia por referencia a este centro. «Hay una *autoconciencia* para otra *autoconciencia*; sólo por esto ambas lo son de hecho»⁵⁴; pues la conciencia se refiere a un objeto del que

⁵² Cfr. *Phän.*, p. 417: «Donde el yo mismo sólo está... *representado*, no está ahí *realmente*...» La percepción inmediata de la representación, por ejemplo en la realización lingüística, la *experiencia de la apariencia*, es ya como fenómeno algo ajeno a Kant. Es una de sus diferencias más importantes respecto de Hegel.

⁵³ *Phän.*, p. 148.

⁵⁴ *Phän.*, p. 140.

sabe que es la objetivación de algo que a su vez no es objetivo, y que sin embargo sólo es lo que es en calidad de objetivación de su esencia; y sólo en esta referencia la conciencia tiene ante sí (como objeto) un ente de la estructura de la conciencia sin desfigurar ni desenfocar (de forma no objetiva), y por lo tanto sólo así es conciencia de su propia esencia, conciencia de conciencia, o autoconciencia. Sólo el objeto representativo, como unidad de objetividad (como condición objetiva de la posibilidad de la conciencia) y no objetividad (no ocultamiento, ya que la objetividad es lo mismo que el ocultamiento), hace posible la autoconciencia en el sentido hegeliano.

Esta representación consiste en que la conciencia presenta un objeto a otra conciencia, con lo que el objeto es presentado bajo *una* forma en la que no se manifiesta sólo para una conciencia singular sino al menos para dos conciencias al mismo tiempo⁵⁵. Sólo de este modo accede la conciencia a la verdadera consistencia de su ser. «Sólo existe en calidad de reconocida»⁵⁶, esto es, sólo *es* en cuanto que su realidad representativa —no el cuerpo como su «verdadera» objetividad, sino la representación de su vitalidad, la manifestación fónica de su contenido—, la realidad de lo uno como representación de lo otro, es reconocida como representación de una conciencia y viceversa. La manifestación fónica «reconocida», como exposición de la conciencia con sus contenidos cambiantes y variados, sólo puede ser el lenguaje (no tenemos ninguna otra *experiencia* que corresponda a esto).

La conciencia se concibe a sí misma en la medida en que reconoce a otra conciencia y es reconocida a su vez. Sólo tiene consistencia en este concepto. El objeto que le garantiza su consistencia —toda conciencia recibe en Hegel su garantía de permanencia no de sí misma sino del objeto— es únicamente el objeto representativo reconocido en la sociedad, no lo objetivo positivo en su conjunto ni su existencia corporal. El objeto reconocido es un objeto espiritual que va más allá de lo que sólo existe en forma natural y positiva.

⁵⁵ Esta representación es para Hegel la realidad en sentido enfático. Cabe pues aplicar también a Hegel este párrafo de Liebrucks: «Dos cuestiones distintas quedan ahora conjuntadas. Se trata de la cuestión del encuentro del hombre con el mundo y de la de la esencia del lenguaje, donde lenguaje no es ni el hablar subjetivo ni la construcción lingüística objetiva, sino la recíproca implicación de ambas» (LIEBRUCKS, «Über das Wesen der Sprache», *op. cit.*, p. 469). El ser propio de la conciencia para otro, tal como se manifiesta en el propio cuerpo, en la voz, y como conciencia finalmente sólo en el hablar fáctico-fónico corporal, es parte constitutiva de la realidad «intersubjetiva» que le sale al encuentro, que le determina y que trasciende a *una* conciencia. En la constitución de la realidad van parejos el momento subjetivo-individual (material) y momentos objetivo-generales. En el lenguaje esta conjunción se vuelve experimentable: el hablar corporal es inmediatamente «ser para otro», es general. El que la conciencia sea a su vez objeto se convierte en el hablar en una «categoría» sin por eso dejar de ser sensorial y corporal.

⁵⁶ *Pbän.*, p. 141.

Sólo desde la objetividad de este objeto se entiende la estructura de la conciencia y con ella la objetividad de los objetos.

De este modo, el problema de la conciencia y —lo que es lo mismo— el problema de la objetividad han desembocado íntegramente en el *problema del lenguaje*. Aunque en la etapa de la «ciencia de la *experiencia* de la conciencia» en la que se plantea por primera vez la categoría del «reconocimiento» esto no aparece explícitamente así, una interpretación de este género estaría justificada ya por el hecho de que en la *Enciclopedia* el mismo término del «estremecimiento» subyace a la existencia corporal e individual de la *voz*. La representación fónica reconocida de la conciencia *como tal* sólo puede ser el lenguaje. Pero además en otro contexto de la *Fenomenología* Hegel menciona expresamente el lenguaje como el «único»⁵⁷ contenido de la conciencia que hace posible la existencia de la conciencia misma como un ser para sí y para otros, que «supera» la contradicción entre la concepción de la conciencia como conciencia singular de objetos y como miembro de una sociedad, y que es capaz de convertirla en una *figura* positiva susceptible de ser *experimentada*. En el punto en que es «determinante» (en el sentido más genuino) para la finitud y por lo tanto para la estructura de la conciencia en general, Hegel llama al lenguaje explícitamente el «estar ahí».

5) *Representación y «estar ahí»*

Según Hegel lo problemático de la relación entre individuo y sociedad se debe a que cada miembro de ésta sólo se concibe a sí mismo como una conciencia individual, o bien está dispuesto, con «virtud»⁵⁸ altruista, a «hacer *realidad*» «el bien *sacrificando su individualidad*» (se refiere al bien general, a la comunidad), olvidando que «el lado de la *realidad*... no es a su vez sino el lado de la *individualidad*»⁵⁸. Pues el todo general sólo es porque también es la parte, lo singular. Aquí la conciencia no ve todavía ninguna tercera posibilidad entre ser y no ser, como equilibrio y ser común de lo singular y lo general. No se ha encontrado todavía la forma de que, «sacrificando» la singularidad, lo singular se mantenga también (como fundamentación ontológica de la generalidad), una forma en la que la conciencia sea a la vez singular y general y pueda sostener esta contradicción y mantenerse en ella sin tener que renunciar a ninguno de estos momentos.

En el «sacrificio»⁵⁹ de la conciencia «noble» hasta la muerte el momento de lo general está concebido como lo otro de la conciencia, a lo cual hay que sacrificar la propia individualidad una vez que se

⁵⁷ *Pbän.*, p. 362.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 279.

⁵⁹ *Pbän.*, p. 361.

ha comprendido la necesidad de lo general⁶⁰. Sin embargo, este sacrificio no significaría una elevación de la conciencia al rango de la generalidad, sino la aniquilación de la conciencia en general. Pasaría así a la inconsciencia de la muerte, a un lado contrario con el que no hay conciliación posible. «Por eso el verdadero sacrificio del *ser para sí* es sólo aquél en el que se entrega tan por entero como en la muerte», renunciando a su existencia positiva *sólo* corporal, pero «manteniéndose también» como conciencia «en esta enajenación; con ello la conciencia se vuelve real como lo que es en sí», y que en la consideración de la concepción hegeliana de la conciencia era también desde el comienzo para «nosotros», para el «nosotros»; se hace real «como la unidad idéntica de sí como un 'yo mismo' y de sí como lo opuesto», es decir, como unidad de singular y general. Se eleva así a la etapa del «nosotros», «a la unidad con aquéllos para los que está ahí»⁶¹.

«Por el hecho de que el espíritu interior separado»⁶² del «nosotros», «de que el yo mismo como tal», sale de su aislamiento y se manifiesta representativamente, «se enajena, el poder del Estado» (que representa aquí el momento de lo general y de la comunidad) «queda al mismo tiempo elevado a su propio yo mismo... Ahora bien, esta enajenación ocurre únicamente en el *lenguaje*, que aparece aquí en el significado que le es genuino»⁶³. Lo que se exige aquí es la enajenación del yo mismo respecto de su *pura* corporalidad como objetividad positiva⁶⁴, no la muerte fáctica sino la aparición ante el yo mismo del «espíritu interior escindido», la representación del yo mismo en lo objetivo⁶⁵. La objetivación del yo mismo, que *como tal* no tiene su esencia en lo objetivo, no sería en principio más que el paso a primer plano del «espíritu interior» «separado», esto es, muerto. Pero en cuanto que la objetividad del yo mismo se *entiende* como objetividad sólo representativa de algo cuya esencia *no* se agota en la objetividad, al comprender el carácter de representación que es inherente a esta objetividad se realiza la «enajenación» (respecto del propio ser) que se requería. En la comprensión del carácter representativo la conciencia es consciente del objeto como de una enajenación de su propia esencia. En la comprensión de la esencia de la representación el objeto se revela como «enajenación» o desfiguración y ocultamiento. En esta comprensión la conciencia es como tal un comportamiento negativo y diferenciador respecto de su objeto.

⁶⁰ Cfr. la interpelación del «nosotros», capítulo I.

⁶¹ *Phän.*, pp. 362 ss.

⁶² «Separado» tiene aquí el doble significado de «escindido» y «muerto».

⁶³ *Phän.*, p. 362.

⁶⁴ «Positivo» significa aquí, como en otros lugares de esta obra, «tomado como representándose sólo a sí mismo».

⁶⁵ Cfr. Cap. IV, 3 de esta obra.

Su propia estructura, antes oculta y desfigurada en el objeto, le es ahora evidente. Es así como la representación es el «estar ahí del espíritu». Pues en la concepción del objeto como representación se supera su objetividad positiva y con ella la conciencia como conciencia de objetos positivos, pero al mismo tiempo esa objetividad se mantiene dentro de la conciencia. El lenguaje es la estructura de la conciencia, su finitud comprendida conceptualmente.

Del mismo modo que el cuerpo es el estar ahí del yo mismo individual, la forma bajo la cual éste se opone como objeto «a los demás», el lenguaje, o mejor dicho la «fuerza del hablar», es «el estar ahí del puro yo mismo como tal»⁶⁶. Pues precisamente en la objetividad del cuerpo se oculta y desfigura el carácter general y espiritual del yo mismo, que no puede ser experimentado en ella. La conciencia espiritual es ciertamente, como conciencia, algo individual, que como tal toma sus características desde el plano de la objetividad, pero al mismo tiempo es también general. En cierto modo la objetividad es la frontera entre lo consciente y lo no consciente. En la objetividad la conciencia se hace consciente de su propio límite. Y este límite de la objetividad (tal como la entiende el entendimiento) tiene el mismo fundamento que la objetividad de la conciencia «para otros», su delimitación frente a otros (su corporalidad).

Pues bien, al elevarse la conciencia por encima de esta limitación o aislamiento y acceder al «nosotros», a la etapa de lo general y del lenguaje, el límite de la objetividad cae y al mismo tiempo permanece, ya que cada miembro del «nosotros» es también un «yo» individual. La objetividad se mantiene, pero tornándose apariencia (ser y no ser a la vez), representación. Para la conciencia, al mismo tiempo individual y general, el lenguaje es lo que el cuerpo para la conciencia meramente individual. En el objeto lingüístico, representativo convergen las dos caras de la conciencia, la de ser *conciencia de un objeto* (no objeto) y la de ser a su vez objeto. Y «sólo» por referencia a un objeto como éste la conciencia es simultáneamente autoconciencia. ¡La filosofía hegeliana de la autoconciencia es una filosofía del lenguaje, no un anclamiento del mundo en el sujeto!⁶⁷

El lenguaje es el «límite» de la conciencia espiritual. Para la finitud de la conciencia como ser espiritual este límite es tan determinante como lo es la muerte corporal para el individuo sólo singular. Pues «del mismo modo que la vida es la posición» sólo «*natural de ésta*»⁶⁸. El lenguaje es no sólo la posición de la conciencia sino su «estar ahí». En este estar ahí ya no se distinguen entre sí posición

⁶⁶ Phän., p. 362.

⁶⁷ Cfr., sobre esto, Cap. V, 4 de esta obra.

⁶⁸ Phän., p. 145.

y negación⁶⁹. El es en la misma medida vida y muerte, o «muerte representativa». En lugar del sacrificio «hasta la⁷⁰ muerte» aparece en lo espiritual el sacrificio «tan completo como en la⁷⁰ muerte»⁷¹. La discontinuidad temporal de la realidad natural («hasta») se convierte en «simultaneidad»⁷² en la representación («como en»). Dado que en la lógica de Hegel el «estar ahí» es ya unidad de posición y negación, y significa «en general *ser* con un *no ser...*, tal... que e todo concreto está en la forma del ser, de la inmediatez»⁷³, para Hegel sólo se puede atribuir a la conciencia espiritual, al espíritu, un «estar ahí»⁷⁴. En la conciencia natural, orientada únicamente hacia el objeto, la vida y la muerte, y en general todas las determinaciones de la conciencia, están separadas por la forma temporal (como secuencia). Y es en esta separación, como inadecuada a lo espiritual y a la verdadera permanencia, donde el ser natural tiene su «*germen de muerte*»⁷⁵.

En lo natural la determinación lo es «hasta la muerte», es decir, se trata de una determinación desde más allá de lo natural. El tiempo, como determinación de lo natural, lo trasciende y le impone una frontera en su propio seno. Sólo en lo espiritual hay «determinación inmanente»⁷³, dentro de la conciencia, en la vida «tan por completo como en la muerte». El pasaje que citamos a continuación puede subrayar hasta qué punto el lenguaje es el suelo de lo espiritual como superación de la secuencia y del ser en el tiempo: en el lenguaje la objetivación del yo mismo no es la entrada en una consistencia temporal, en una objetividad positiva. «En cuanto se lo *percibe*, su *estar ahí* se *pierde* con la extinción del último eco; ese su ser otro vuelve a recogerse en sí; y justamente esto es su estar ahí, como un *ahora* autoconsciente, que en cuanto está deja de estar, y está en su mismo extinguirse. De modo que su desaparición es a su vez inmediatamente su permanencia; es su propio saber de sí mismo como de alguien que ha pasado a otro yo mismo, ha sido percibido y es ya general.»⁷⁶

Aquí se plantea la cuestión de si el lenguaje, que como lo representativo por excelencia representa a una objetividad no garantizada,

⁶⁹ «Estar ahí» no es una categoría de la conciencia natural sino en realidad de la *Lógica*. Cfr. *Log.* I, pp. 95 ss. Cfr. también la definición de lo «finito» en la *Lógica* como «algo con su propio límite inmanente», que cabría también trasladar aquí y que anuncia ya en este punto el verdadero «objeto» de la *Lógica* (I, p. 116).

⁷⁰ Subrayado por el autor.

⁷¹ *Phän.*, pp. 361-362.

⁷² Cfr.: Cap. III, 8 de esta obra.

⁷³ *Log.*, I, p. 96.

⁷⁴ Esto no quiere decir que sólo *sea* el espíritu. Lo que ocurre es que los demás seres tienen el límite que los determina, su negación, no en sí sino fuera.

⁷⁵ *Enz.*, § 375.

⁷⁶ *Phän.*, p. 363.

no estará *tomándose* como lo que sí está garantizado y es seguro, y que por lo tanto puede asegurarse al ser en general. Esta pregunta se refiere directamente a la esencia de la representación lingüística. Que la respuesta es negativa puede inferirse ya del hecho de que las frases que citábamos antes no forman parte del capítulo que cierra la *Fenomenología*. Por otra parte, el curso ulterior del razonamiento no es entendido por Hegel como una investigación expresa de la esencia del lenguaje. No se puede decir que en Hegel el lenguaje sea ontológicamente una «última instancia». Por eso es tanto más importante continuar interpretando la obra hegeliana, para poder elucidar el significado implícito que conviene a la esencia del lenguaje en su pensamiento.

6) *Experiencia interna y externa en relación con la voz humana*

Como ya hemos puesto de relieve, en el pensamiento de Hegel la voz ocupa una posición fundamental en su calidad de componente corporal. Si, como afirma la comprensión tradicional de Hegel, la autoconciencia es la categoría suprema de toda experiencia, ya aquí se hace patente que la autoconciencia, como conciencia de la conciencia sobre sí misma, está vinculada a ciertas determinaciones reales que constituyen condiciones reales de la posibilidad de una autoconciencia en general⁷⁷. En concepto hegeliano de la conciencia que experimenta sólo se comprende desde las determinaciones de la conciencia misma, que deben preceder a toda experiencia de la conciencia (genitivo subjetivo). Pero si la experiencia objetiva de un ser (genitivo objetivo) con carácter del ser yo mismo es ya experiencia representativa, entonces la autoconciencia, como experiencia de sí mismo como un yo mismo, tiene que poseer necesariamente ese mismo carácter. Además, el ser que se experimenta en esta experiencia tiene, en la representación de su «yo mismo» que ponerse por sí mismo ante la experiencia. De acuerdo con las interpretaciones expuestas en los párrafos anteriores esto quiere decir que un ser al que le sea posible la autoconciencia tiene que poseer necesariamente la facultad de la voz y del lenguaje, ser reconocido y reconocer, si es que ha de poder hacer que su ipseidad sea experimentable, no sólo como un ser vivo sino como conciencia en general, y que lo sea en particular para él mismo. Esto podría suscitar más de una objeción. En primer lugar se podría argumentar que la autoconciencia no es ningún modo de experiencia externa sino más bien un modo de experiencia interna que precede siempre a la externa, que incluso es una verdadera cer-

⁷⁷ En este contexto sólo consideramos la autoconciencia por referencia a estas condiciones. Sobre su posición en el conjunto de la filosofía hegeliana, cfr. Cap. V, 3 de esta obra.

teza interna. Sin embargo, en este punto se impone reflexionar sobre el uso de los términos «externo» e «interno» aplicados a la experiencia de la representación. El mismo carácter de representación de la experiencia del yo mismo distingue a ésta de todo lo que puede entenderse bajo experiencia «externa». Pues no es experiencia de un objeto exterior desde el momento en que toma la exterioridad como mero signo del carácter interno de lo experimentado. Según Kant, el espacio es la forma de la experiencia externa. Pero en esta experiencia la espacialidad de lo experimentado como un yo mismo no interesa. Queda «superada» como mero signo, y esto no es pura arbitrariedad del sujeto que experimenta, ya que el objeto experimentado, la voz, es en sí mismo la elevación de la corporalidad espacial a una tonalidad sólo temporal, que ciertamente tiene su origen «fuera de nosotros», en ese otro cuerpo espacial, pero que por lo mismo, al llenar el aire y la distancia entre sujeto y objeto, está también «en nosotros»⁷⁸. Al menos, el carácter representativo de la voz, que va más allá de la mera sensación acústica, no llega a nosotros desde fuera con las vibraciones del aire.

El materialismo sensualista de Feuerbach ignora este carácter representativo cuando califica al «aire, el medio de vida más espiritual y general», como el «elemento de la palabra» (II, 169 s.), convirtiendo así el lenguaje en un objeto sensible. No comprende la unidad de objetividad natural y significado espiritual en la palabra. Además, se aferra a la oposición entre experiencia interna y externa y pasa por alto esa peculiaridad especial que radica en la unidad inmediata de sonido sensible y significado en la «experiencia» de la palabra, en la comprensión del lenguaje. Dice textualmente que «la comunicación de ideas» no es «material», y por lo tanto no es «una comunicación *real*» (II, 173), sino únicamente un medio, una especie de estímulo que me hace recordar algo de lo cual yo poseía ya certeza en mí mismo; que el sonido no da el entendimiento como en un *espejo*. Con estas palabras Feuerbach no toma en consideración un hecho lingüístico que resulta contradictorio para la reflexión de la conciencia natural: que el significado sólo se produce en la situación concreta, marcada por la voz (cfr. cap. I, 4), y que «antes» no está ahí, ni en mí ni en el hablante. Con ello olvida también el carácter concreto del significado. Polemiza con Hegel basándose en el desconocimiento de la esencia del lenguaje y de la experiencia lingüística, pues aunque reconoce claramente que el lenguaje está en el núcleo del pensamiento hegeliano, no ve en cambio cuál es la esencia del lenguaje mismo: «todo sistema que no» se reconozca «como un simple medio» de representar lo ya existente «convierte en un imposible la distinción entre el *espíritu* y la *letra*» (la voz, el sonido), distinción sobre la que Feuerbach pone un énfasis particular (II, 174). Y esto supone no comprender la relación entre sonido y significado, es decir, la verdadera naturaleza de la palabra. (El modo como Hegel entiende esta relación sólo podrá quedar claro en última instancia en el capítulo *Carácter de signo del lenguaje* (VII, 4). El sig-

⁷⁸ Cfr. W. v. HUMBOLDT, *Werke*, VIII, 1, 36: «El sonido articulado sale del pecho» a través del medio «más incorpóreo» (*ibid.*, p. 41) «para despertar en otro individuo una resonancia que retorne al oído».

nificado ni se experimenta externamente por los sentidos ni precede a la experiencia de la voz.) El ejemplo de Feuerbach muestra a las claras hasta qué punto su mala comprensión de la filosofía hegeliana reposa sobre una mala comprensión del lenguaje, lo que contribuye a poner de manifiesto la estrecha relación del pensamiento de Hegel con la esencia del lenguaje.

La voz del lenguaje contiene tanto experiencia interna como externa, o es el punto de inflexión entre ambas formas de experiencia, de modo que esa distinción no se le puede aplicar a ella.

Una segunda objeción a esta concepción, que en el fondo coincidiría con la primera, podría consistir en el argumento de que la autoconciencia, como «certeza de sí mismo», está ya siempre realizada incluso en el más cerrado silencio, y no necesita del rodeo por la *experiencia*. Sin embargo, una objeción como ésta, que implica considerar el carácter de sujeto como la categoría suprema, la que precede a toda experiencia y determina toda objetividad sin estar a su vez determinada, no tiene en cuenta que «nada es *sabido* que no esté en la *experiencia*»⁷⁹. ¡La categoría suprema de todo lo sabido es la experiencia, no el que experimenta! Al saber de sí como de un yo mismo tiene que precederle necesariamente la experiencia objetiva de la esencia del ser uno mismo. Y puesto que esta experiencia sólo puede ser la de una comprensión representativa, a la autoconciencia tiene que precederle, por el lado subjetivo, la comprensión, y por el lado objetivo (que en la autoconciencia es el mismo) la expresión fónica; en conjunto tiene que precederle, pues, el lenguaje.

También esta objeción fue formulada por primera vez por Feuerbach: «Platón no tiene sentido, ni siquiera está ahí para el que... no pueda conectar las mismas ideas con sus palabras... Lo primero, el *apriori*, el *fundamento* al que se refiere y remite todo es el entendimiento» (II, 169). De hecho lo que Feuerbach está negando con esta formulación es cualquier posibilidad de experimentar y aprender algo con las palabras, ya que para él todo está directamente fundamentado en la naturaleza del hombre. Marx le reprochó más tarde este momento estático de su pensamiento (*Tesis sobre Feuerbach*, 1.ª tesis); incluso su residuo último, la naturaleza del hombre, es atacado por Stirner como un *factum metafísico*. (Max STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1882, p. 186 ss.). El momento dinámico del lenguaje, que Feuerbach deja de lado y en el que se *produce* el significado en su univocidad, queda en Marx por otra parte totalmente separado de la esencia del lenguaje, con una parcialidad de signo opuesto; Marx lo entiende como la materia que se mueve dialécticamente y que meramente se refleja en cada ocasión en el lenguaje. En un momento posterior, cuando hablemos de la conducta práctica, tendremos ocasión de volver sobre la actitud de Marx respecto de Hegel (cap. IV).

Heidegger (en *Hegels Begriff der Erfahrung*, Holzwege, 1952), considera que en el pensamiento hegeliano el ser sujeto (la «subjetividad») es la categoría suprema que se presupone; pues bien, lo que Feuerbach aduce *contra* el sistema

⁷⁹ *Phän.*, p. 558.

hegeliano es precisamente el carácter apriorístico del entendimiento subjetivo *del* hombre en general; esto se debe a que Feuerbach niega el significado del lenguaje, de la exposición, para la constitución de la realidad. Al volverse contra Hegel y en general contra la filosofía —para él toda filosofía no es más que exposición secundaria de la realidad, igual que el lenguaje (II, 172)— se vuelve contra el lenguaje como elemento constitutivo de la realidad (el lenguaje es «sólo la confirmación, el signo, la afirmación de la verdad, porque él mismo es ya verdad»; II, 171), y lo hace apelando al apriori absoluto del entendimiento subjetivo como naturaleza *del* hombre. De manera que reconoce con claridad que el lenguaje es lo que se opone al sujeto absoluto representado en el ser sujeto del entendimiento humano. Pero desde su punto de vista el lenguaje no deja de ser un fenómeno secundario, un «objetivo real» que Hegel convierte en un «objetivo final» (II, 175).

En consonancia con lo expuesto hasta este momento bien podemos definir provisionalmente la «autoconciencia» como la comprensión del fenómeno de la voz como la fonalidad *comprendida*. Desde la distinción entre experiencia interna y externa se podría sin embargo objetar ahora que la experiencia del yo mismo que se realiza a través de la representación fónica no es todavía la de la propia ipseidad: la vida de los demás no es aún la propia. Y es frente a esta posible objeción como el significado sistemático de la voz en Hegel puede acceder a su entera claridad.

Para Hegel la voz significa la superación de la localización en el espacio, la expresión de la libertad respecto de la determinación espacial, que es a lo que tiende el ser vivo. Ahora bien, la superación de la localización en el espacio desemboca en la de toda distinción en general, al menos en la de la distinción *de la conciencia*, desde el momento en que la aspección lo es de una «escisión y contigüidad abstractas» sin conciencia ni relaciones. La conciencia de algo supera la diferencia abstracta respecto de ese algo, supera el espacio igual que el animal que se mueve por sí mismo lo supera encaminándose hacia las cosas, si no como a tales cosas, sí desde luego como a su «lugar» en el «entorno» (pues dentro de la «subjetividad» los seres no son «cosas», objetos de la representación; de otro modo la aplicación del término a lo animal no tendría sentido). Y si yo suspendo la diferencia espacial respecto de lo que experimento, y lo veo como libre de esta diferencia vinculada al cuerpo, libertad que consiste en que ello mismo «dispone» de su cuerpo real, entonces ello no es diferente de mí como conciencia; como «representación» que yo me formo, es para mí una experiencia «interna», del mismo modo que yo me experimento a mí mismo en experiencia «interna». Pues aquí no se atiende a la fijación en el espacio como medio de la diferenciación externa, como forma de la percepción «externa». Según esto, para Hegel la voz (en su abstracción respecto del significado articulado) es una condición de la experiencia «interna» y con ello de una conciencia «pura» en general, en la que ya no hay distinción entre

lo propio y lo extraño. Pues la conciencia consiste precisamente en que lo interior, lo que se manifiesta, ya no se considera distinto de la realidad exterior. A lo sumo, las diferencias se entienden en ella como «estados» distintos bajo la forma temporal, como secuencia en la conciencia.

En el primer capítulo mostrábamos que la producción de una situación igual para hablante y oyente es la condición de la posibilidad del entender. Ya allí apuntábamos al hecho de que esta situación igual (que por referencia a los objetos espacial-individuales consiste en la superación o suspensión de los distintos puntos de partida espaciales) sólo se produce en virtud del hablar mismo. La conciencia de los individuos diversos se iguala en el hablar superando la diversidad de puntos de partida, y esta equiparación es la condición previa de toda comprensión. Es sobre todo la voz la que indica el punto de partida propio, apuntando al lugar espacial y corporal de su procedencia, y a partir de este índice se produce «entonces» el entendimiento sobre el objeto, en el espacio relativizado por referencia al *topos* del hablante. De manera que la diferencia espacial entre las situaciones se supera *designando* (con la voz) el propio punto de partida para el otro. Esta designación no significa fijar un lugar en el espacio sino más bien anunciar su *superación* como espacio propio, participársela a otros, del mismo modo que la voz significa una proyección de la espacialidad corporal a una temporalidad incorpórea partiendo de un punto que meramente *designa* la procedencia de la voz y que niega el espacio como extensión⁸⁰.

La voz es expresión de la experiencia del «*ser para sí*», de la elevación de la conciencia por encima de la existencia corporal y objetiva⁸¹, de la negación de lo sólo natural, por lo tanto del «miedo a la muerte», de la esencial dependencia de la conciencia («servidumbre»), de su finitud. En este punto confluyen la voz como «estremecimiento» en la situación fundamental de la finitud (es decir, como condición del poder mantenerse a pesar de ser consciente de esa finitud), y la voz como condición de la posibilidad de designar, a efectos de negar la propia situación espacial natural. Ya no cabe distinguir aquí entre la voz como «grito de angustia» de la finitud y como condición de la posibilidad de entenderse, como producción de una situación común que supere la propia finitud. La voz designa el punto puro del hablante como superación de su espacialidad aislada y discontinua

⁸⁰ Esto permite comprender mejor la acepción hegeliana del tiempo como negación del espacio: «La negatividad, que como punto se refiere al espacio y desarrolla en él sus determinaciones como línea y superficie, en la esfera del estar fuera de sí está al mismo tiempo *para sí* y sus determinaciones y, sin embargo, está también como poniendo algo en la esfera del estar fuera de sí, y se muestra en ello indiferente a la contigüidad en reposo. Puesta de este modo para sí, ella es el *tiempo*.» (Enz., § 257.)

⁸¹ Cfr. pp. 72-3 de esta obra.

o de su corporalidad natural. Pero es al mismo tiempo expresión de la situación *general* de lo finito, de lo que Heidegger califica de situación fundamentalmente angustiosa, «como esa especial apertura del estar ahí»⁸², algo en lo que sin embargo es posible mantenerse. Se trata de la situación en la que las situaciones puramente espaciales y aisladas de los individuos⁸³ quedan en suspenso dentro de una situación general, común, que es la condición fundamental del entenderse. Sólo en ella la conciencia puede estar como «ella misma», sosteniéndose en el tiempo, no sólo sabiéndose libre de su cuerpo como permanencia espacial y moviéndose libremente en el espacio, sino también sabiéndose libre, en tanto que conciencia de objetos, de la visión puramente sensible de las cosas, determinada por el punto de mira de uno; con la cancelación de este aspecto puramente sensible se suspende también la diferencia entre la concepción de las diversas conciencias, tendiendo a una nivelación entre ellas. Sólo en una situación como ésta hay «entendimiento» y la posibilidad de referirse a lo mismo⁸⁴.

Esta situación básica general sólo se produce en el recíproco entendimiento, que comienza con la designación del propio punto de partida y la suspensión del mismo que radica ya en esta misma designación; la consolidación de esta situación va pareja con el progreso del recíproco entendimiento (que en el caso más simple se refiere a objetos sensibles). El objeto se vuelve transparente, y evidente para la conciencia. Queda despojado de su pura sensorialidad, y la voz que pasa de conciencia a conciencia acaba designando su generalidad, vinculada al medio del tiempo y del tono. Naturalmente, como esperamos haber aclarado, no se trata aquí de la abstracta generalidad de la especie, sino de la generalidad concreta indicada y mostrada por la voz, generalidad en la que el mismo objeto consiste en su propio ponerse de manifiesto; la generalidad de la especie resulta luego por abstracción a partir de ésta. Todo esto deja enteramente en claro que en la comunicación sobre el objeto la voz no es ni mucho menos una simple «ayuda déctica prelingüística». Al contrario, la generalidad (la esencia) del objeto se constituye en ella, y el objeto tiene su determinación originaria en la voz como lenguaje. Esta determinación procede de la deixis fónica de una voz *articulada* por y para él. Sin embargo, este fenómeno trasciende ya el ámbito de la voz pura

⁸² *Sein und Zeit*, § 40.

⁸³ Cfr. el concepto del «Único» en Stirner, que desde una perspectiva hegeliana resulta abstracto.

⁸⁴ El pensamiento de la unidad dialéctica que logra producirse entre el individuo aislado y su esencia general vuelve a desmembrarse a la muerte de Hegel, por ejemplo en la concepción del «Único» de Stirner por una parte y de la esencia «del» hombre en Feuerbach por la otra. En su libro *Der Einzige und sein Eigentum*, Stirner opone su concepción del «Único» a la «del» hombre en Feuerbach, que según su propia postura es metafísica.

y pertenece más bien al del lenguaje. En este contexto nos interesaba tan sólo la voz corporal como el *medio* en el que se realiza la articulación y la concreción de los significados.

7) *La voz y el ánimo* *

Es sobre todo S. Kierkegaard el que con más énfasis ha reprochado a Hegel un exagerado racionalismo que subestimaría la importancia del sentimiento inmediato. Sin embargo, el estilo escueto con que se trata este tema en la *Enciclopedia*⁸⁵ no debe inducir al malentendido de que este momento no desempeña en la obra hegeliana —aparte de los escritos de juventud— un papel decisivo. Justamente en el capítulo sobre el «saber absoluto» en la *Fenomenología* se habla de una «verdad sentida»⁸⁶, y este sentimiento no se refiere a otra cosa que a la experiencia del espíritu, del «sujeto», como «objeto de la conciencia»⁸⁶. Esta experiencia es aquí lo mismo que la «autoconciencia» o que el «concepto» hegeliano⁸⁷.

Si se tiene en cuenta que la condición de la posibilidad de la experiencia de la «subjetividad» era la voz, y que el sentimiento en cuestión se expresa aquí como «lo eterno revelado interiormente» (es decir, como experiencia de la trascendencia), entonces la «verdad sentida» es exactamente lo que antes hemos denominado el «libre estremecimiento en sí mismo»⁸⁸; la voz es su correlato, como expresión hacia afuera. La experiencia de este estremecimiento es la experiencia sentida de esta «verdad sentida», como experiencia del propio yo mismo, tampoco separado ya del yo mismo de los demás: autoconciencia. Desde el punto de vista sistemático «sentimiento» no tiene aquí un valor distinto del de autoconciencia, o, lo que es lo mismo, de la experiencia de la propia voz como producción de la situación general, aquella que supera a la situación natural en el espacio. Esta producción, esta experiencia con el sentimiento, tiene como dimensión propia el tiempo. «Por eso el tiempo se manifiesta como el destino y la necesidad del espíritu, que no está completo en sí...: necesidad de poner en movimiento⁸⁹ ... la *inmediatez del ser en sí*» (de hacerlo estremecerse), «o a la inversa, tomando el ser en sí como lo

* En el original «*Stimme-Stimmung-Gestimmtheit*», juego de palabras intraducible al español. *Stimmung*, en español «ánimo», es la sustantivación de un verbo basado en *Stimme*, «voz», del cual el tercer término, *Gestimmtheit*, es un participio sustantivado, cuyo sentido literal sería «el hecho de estar afinado en una cierta forma de ánimo», quizá «tonalidad interior». [N. de la T.]

⁸⁵ *Enz.*, §§ 403 ss.

⁸⁶ *Phän.*, p. 558.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 559.

⁸⁸ Cfr. p. 72 de esta obra.

⁸⁹ El término «movimiento» subrayado por el autor.

interior, la necesidad de realizar y revelar lo que sólo es *interior*, es decir, reivindicarlo para la certeza de sí mismo»⁹⁰.

Conviene no entender aquí el concepto de «sentimiento» equivocadamente. Como sentimiento de sí mismo no se refiere a ninguna clase de experiencia «interior» que se oponga a la «exterior», al contrario, esta experiencia es más bien al mismo tiempo externa, es la voz que suena en el tiempo. Es sólo a partir de esta experiencia originariamente representativa como se vuelven relevantes las contraposiciones entre experiencia «interna» y «externa», ya que, como exponíamos más arriba, sólo ella produce la situación básica de partida, tanto para la experiencia del yo mismo como auto-conciencia —como unidad del «yo pienso» o como *identidad* «originaria» (experiencia interna)— como para la experiencia perceptiva de los objetos externos⁹¹.

Aparte de los términos ya mencionados, en Hegel no se encuentra ninguno que designe esto de una manera sistemática⁹², lo que sin duda está en el origen de más de un malentendido. En lo que sigue nosotros daremos el nombre de *ánimo* a esta experiencia que precede sistemáticamente a toda otra experiencia más articulada, en primer lugar porque este término se ha aplicado ya para hechos estrechamente relacionados con esto⁹³, y en segundo lugar porque la palabra alemana *Stimmung* muestra una visible relación con la voz *Stimme*. Heidegger caracteriza muy acertadamente esta situación mediante el término pasivo *Gestimmtheit*, refiriéndose a la conciencia que tiene sus experiencias en relación con el aquí y el ahora; es a partir de esta situación como se produce luego tanto la «de-terminación» de la conciencia como la de los objetos que se manifiestan*.

Sin embargo sería equivocado entender que esta condición «irracional», perteneciente aún a la «subjetividad» abstracta, es en Hegel el fundamento del encuentro con el mundo. Pues con la voz no está dado todavía el lenguaje que «de-termina» las cosas. Ahora bien, la voz humana es esencialmente lenguaje, del mismo modo que el mundo de los hombres es esencialmente un mundo articulado, determi-

⁹⁰ *Phän.*, p. 558.

⁹¹ En Hegel tanto la identidad «interna» del «yo pienso» como la de los objetos externos proceden de un mismo origen —en Kant la segunda está condicionada por la primera.

⁹² «Estremecerse», «tambalearse» (*Phän.*, p. 148), «verdad sentida», «lo eterno revelado interiormente», «lo santo objeto de fe» (*Phän.*, p. 558).

⁹³ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 29 y 30.

* Por su etimología, también la palabra española «ánimo» se refiere en origen al soplo o hálito de los seres vivos que es el soporte de toda voz. El término *Gestimmtheit*, que podría traducirse como el «hecho de estar en tal o cual estado de ánimo», contiene también la raíz *Stimm*—, «voz». Por último, el término alemán para «determinación», *Be-stimmung*, sería etimológicamente el nombre de acción correspondiente a un verbo que significaría «dotar de voz», «configurar con la voz», aunque esta relación semántica ya no está viva en el significado actual del término. [*N. de la T.*]

nado. El verdadero tema fundamental en el sistema específico del pensamiento hegeliano por referencia a este fenómeno se inicia con el paso de la voz al lenguaje, y en especial con la consideración y concepción filosóficas de este paso, esto es, con su manera de juzgar la esencia de la articulación humana.

Al modo ontológico de darse * el «estar ahí», que ónticamente se presenta como voz, Heidegger le llama también su «facticidad», su ser «el hecho de que»⁹⁴. Muy poco después de la muerte de Hegel, Kierkegaard echaba ya de menos este fenómeno en la filosofía hegeliana: el momento de la existencialidad del estar ahí. En la *Enfermedad para la muerte* se dice al comienzo: «la desesperación es una enfermedad en el espíritu, en el yo mismo... El yo mismo es una relación que se refiere a sí misma... el yo mismo no es la relación sino el hecho de que la relación se refiera a sí misma»⁹⁵. Aquí Kierkegaard destaca expresamente la facticidad del yo mismo. Acentúa el único fundamento sobre el que puede haber autoconciencia como una relación; con ello acentúa la relación que en la autoconciencia tiene esa misma relación con su fundamento, a saber, el hecho, propio de la «relación, de que la relación se comporte respecto de sí misma»⁹⁵. Este «hecho de que» es el ser del yo mismo, su facticidad. A la relación malograda del yo mismo con su facticidad Kierkegaard le da el nombre de «desesperación»; su contrario es la «fe». Pues ésta «es la fórmula que describe el estado en que se encuentra el yo mismo cuando la desesperación está totalmente erradicada: comportándose respecto de sí mismo y queriendo ser uno mismo, el yo mismo se funda con toda transparencia en el poder que lo ha puesto»⁹⁶.

En consecuencia, es obligado hacer una distinción entre la facticidad que permanece oculta para el yo mismo, sin por eso dejar de determinarlo, y esa otra facticidad que es patente para el yo mismo: entre los «estados de ánimo» de la fe y de la desesperación, como dos modos de un mismo «darse». El ser del yo mismo no es su relación consigo mismo en la autoconciencia, sino el ser de la conciencia que necesariamente precede a la conciencia de sí mismo, y que pre-

* Aquí y en los párrafos que siguen, el autor recurre a la distinción heideggeriana entre *Bejindlichkeit* y *Vorjindlichkeit*, muy difícil de reflejar en nuestro idioma. El primer término alude al modo como algo está realmente dado, con sus condicionamientos, y lo traducimos, según el contexto, por «el darse» o «el estar dado»; el segundo en cambio hace referencia al modo como la conciencia se encuentra a sí misma, a lo que ella percibe de su situación y condiciones, y lo traducimos por «encontrarse» o «encontrarse ahí». [N. de la T.]

⁹⁴ *Sein und Zeit*, p. 135.

⁹⁵ *Die Krankheit zum Tode*, op. cit., p. 8. «El hecho de que», subrayado por el autor.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 10.

cisamente no se constituye en el hecho de que la conciencia lo aprehenda como autoconciencia: es el «hecho de que» de la conciencia. Kierkegaard considera que este «hecho de que» es la fundamentación del yo mismo en Dios; en el rechazo del mismo, es decir, en la «desesperación», ve la condición del fenómeno del «pecado»⁹⁷, que para él es la verdadera base de la doctrina del cristianismo.

Pues bien, Kierkegaard no ve lugar en la doctrina de Hegel para este fenómeno existencial, ya que, según su propia manera de entenderle, en Hegel la autoconciencia, como conciencia y claridad sobre uno mismo, representaría la categoría suprema, con lo que estaría construyendo teóricamente una «fe» y montando todo el sistema desde esa construcción⁹⁸. Según Kierkegaard la conciencia de la desesperación no basta para superar ésta: la comprensión de la falta de fe no es todavía la fe. Todo pecado, esto es, toda falta de fe (desesperación) se da para él frente a Dios⁹⁹. «Pues pecado es precisamente la conciencia»¹⁰⁰. A esto Kierkegaard opone lo que para él es el postulado cristiano: «creer es ser»¹⁰¹, subrayando con ello una diferencia radical entre ser y pensar o conciencia, en tanto que, siempre desde su acepción de la filosofía hegeliana, para Hegel (y también para los griegos, para Sócrates), pensar o conciencia serían lo mismo que ser. A la conciencia se le desfigura y oculta cualquier unidad con el ser del yo mismo. Lo que es «pecado», la situación existencial del hombre, sólo es asequible para la fe¹⁰², esto es, para otra situación existencial que procede de la misma raíz; no es en cambio asequible a la reflexión del yo mismo sobre su propia facticidad. De manera que a Kierkegaard se le puede aplicar lo que escribe Heidegger en *Ser y tiempo*: que «'el hecho de que' propio de la facticidad» «nunca se encuentra en ninguna aspección»¹⁰³. «En el modo de darse el estar ahí éste está siempre puesto ante sí mismo, o se ha encontrado ya siempre a sí mismo, no como un encontrarse-ahí que percibe, sino como un estar dado con un cierto ánimo»¹⁰³.

Para Kierkegaard el rechazo existencial de la facticidad, tanto consciente como inconsciente, es «desesperación», por más que cuanto mayor sea la conciencia del propio estado mayor será también la «desesperación». La «desesperación» oculta en la inconsciencia (es decir, desde el punto de vista del ser consciente lo contrario de éste) es para Kierkegaard el estado de ánimo de la «felicidad»¹⁰⁴. También

⁹⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁰² *Krankheit zum Tode*, p. 96.

¹⁰³ *Sein und Zeit*, p. 135.

¹⁰⁴ *Krankheit zum Tode*, p. 21.

en Heidegger se lee: «El ánimo no conoce mirando al arrojamiento *, sino como atracción y repulsa. En general no se vuelve hacia el carácter de lastre del estar ahí, carácter que se manifiesta en él mismo; sobre todo no lo hace en la despreocupación del estado de ánimo optimista. Este rechazo es lo que es siempre bajo el 'modus' del estar dado».

El paralelismo entre el «ánimo» y el aspecto que Hegel apunta bajo los términos de «estremecimiento» y «voz» se hace aún más patente en la estética de la música de Kierkegaard. Este ve en el Don Juan de la ópera de Mozart la mejor encarnación de lo musical; la vida de Don Juan recibe el calificativo de «angustia sustancial». (¡Cfr. la voz en Hegel como exteriorización inmediata del miedo a la muerte, como un «estremecerse» en sí mismo!) «La vida de Don Juan no es desesperación» consciente «sino que es toda la fuerza de la sensorialidad», nacida en la angustia¹⁰⁵ pero que en seguida se acalla, enmudece y se transforma en sorda desesperación: «Como cuando se arroja una piedra para que corte fugaz la superficie del agua», y ella «liberada» de su propia gravedad y de la «carga de su estar ahí»¹⁰⁶, «puede por un momento saltar sobre el agua en bríncos ligeros, pero en cuanto cesa de saltar se hunde en el abismo, así danza Don Juan sobre el abismo, exultante en el breve plazo que se le ha otorgado»¹⁰⁷.

La situación de la facticidad del estar ahí como «estar dado», como «estado de ánimo», tiene sin duda su lugar en el sistema hegeliano, como «experiencia» (existencial) de la «subjetividad», del «señor absoluto» (de la muerte)¹⁰⁸, al que el yo mismo está fácticamente «confiado» mientras siga siendo conciencia natural, hombre finito, y este «estar dado» se sostiene como «verdad sentida»¹⁰⁹ hasta la última etapa del «saber absoluto». Contribuye a la constitución de las cosas tanto en la experiencia del yo mismo como autoconciencia cuanto en la experiencia de los objetos externos. Claro que de todos modos en Hegel este «estar dado» no es lo «*fundamental*» del estar ahí del hombre, sino sólo el otro lado, el lado *abstractamente otro* respecto del hombre que sólo se concibe a sí mismo como conciencia que experimenta: es sólo la *objetividad inmediata* del espíritu. De manera que para Hegel el pensamiento de esta facticidad no

* En alemán *Geworfenheit*, lo que Gaos traduce por «estado de yecto». [N. de la T.]

¹⁰⁵ *Entweder Oder*, p. 139.

¹⁰⁶ Cfr. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 135.

¹⁰⁷ *Entweder Oder*, p. 140. En la Estética de Hegel, el estadio de la música es el más alto de los que preceden a la lingüisticidad comprendida en conceptos. Vid. p. 144 de esta obra. Mientras en Kierkegaard la desesperación consciente permanece muda y cerrada sobre sí, el ánimo exaltado (felicidad) encuentra su expresión en lo acústico, en la música.

¹⁰⁸ *Phän.*, p. 148.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 558.

dejaría de seguir apresado en el pensamiento de la objetividad, de la conciencia natural, al que este aspecto se le muestra como su «verdad», su verdad *manifiesta*; pero para ser verdad «absoluta» le falta justamente el lado abstracto de la conciencia de la objetividad articulada *en la conciencia*. Para Hegel cada lado, tomado en sí y entendido en cada caso como la verdad del otro, es abstracto. No es verdad que en Hegel este lado del ser derive de una autoconciencia pensada como determinada por la conciencia. Al contrario, reviste un significado fundamental tanto para la conciencia de algo como para la autoconciencia, *en la medida en que* en Hegel ésta es realmente conciencia ¹¹⁰. Y sin embargo la conciencia, como forma de comportamiento, no se puede deducir de la «facticidad». El fenómeno de la «facticidad» alude de suyo a otro fenómeno específicamente humano, el del lenguaje, donde la voz humana posee por sí misma carácter alusivo y se «cancela», como «*fundamento*» del lenguaje, en la articulación de palabras y frases que ella misma soporta, en lo que ella «fundamenta» ¹¹¹.

Si la voz, como la expresión adecuada del modo fundamental de estar dado, de la facticidad, es *conditio sine qua non* del lenguaje, igual que la vida corporal es *conditio sine qua non* del ser conscientemente hombre, justamente de la mano del fenómeno del lenguaje se debería poder mostrar, por su «carácter de signo» (cfr. cap. VII, 4), que, como dice Hegel, el sonido y el significado «no se afectan el uno al otro» (*Enciclopedia*, § 458) ni se pueden derivar positivamente el uno del otro. Según Hegel la unidad de sonido y significado debe «concebirse» como una unidad *negativa*, como un fenómeno, sin preguntar por un principio causal de orientación unilateral. Tanto para Heidegger como para Hegel el «hecho de que», que designa a la «facticidad», «no se halla en ninguna aspección»; en Hegel ello se funda en la relación negativa del hombre con el mundo como relación «lingüística», como hemos mostrado en el primer capítulo (la sensorialidad del sonido retrocede y desaparece tras el «representarse» el significado); pues bien, a la inversa tampoco cabe *deducir*, a partir del «hecho de que» («facticidad»), el «representarse» los significados, ni en general se puede deducir de ello la conciencia de objetos (la percepción). El lenguaje y la relación del hombre con el mundo en general deben concebirse como esta relación negativa, esta esencial «diferencia», tal como ella se muestra en el fenómeno del lenguaje, evitando la abstracción o la deducción de una de sus caras a partir de la otra. Este fenómeno al serle inherente un carácter representativo en sí mismo no se agota en el hecho de «encontrarse» en la aspección como un objeto sólo positivo.

Para Kierkegaard siempre representó un problema este fenómeno del lenguaje, en lo que tiene de unidad inmediata, sita en el fenómeno mismo, de cosas que se oponen negativamente. Sin embargo, su crítica a Hegel puede sernos útil para seguir elucidando este problema.

¹¹⁰ Sobre el concepto de autoconciencia, cfr. Cap. V, 3 de esta obra.

¹¹¹ Sobre la dialéctica del fundamento, cfr. *Log.*, II, pp. 63 ss.

Según W. v. Humboldt, el hombre «es ya como especie animal una criatura... que canta, pero que conecta ideas con los tonos»¹¹². Esta misma acepción de la voz humana como un lenguaje que es *significativo* ya por naturaleza aparece también en la conocida frase programática de Herder: «Y# como animal el hombre posee lenguaje»¹¹³. Dado que para Kierkegaard esta inmediatez de la significatividad seguía siendo cuestionable, no tiene nada de particular que su crítica a Hegel esté en relación con este problema, en lo que muestra haber comprendido correctamente el núcleo de su pensamiento. En palabras suyas la inmediatez queda superada «por la mediación, que suspende la inmediatez en cuanto que la presupone. ¿Y qué es entonces la inmediatez? Es la realidad. ¿Qué es la mediación? Es la palabra... La inmediatez es la realidad, el lenguaje es la idealidad, y la conciencia es la contradicción. En el momento en que enuncio la realidad, la contradicción está ahí; pues lo que enuncio es la idealidad»¹¹⁴.

Kierkegaard sólo ve «realidad» en la base sensible de la voz. El fenómeno de que la voz del hombre sea significativa por naturaleza, esto es, *como* realidad, y por lo tanto la «contradicción» no esté sólo en la conciencia sino en esta realidad misma, le es ajeno. En el acto mismo de hablar —en oposición a la reflexión sobre él tal como la realiza Kierkegaard— la conciencia intencional *sólo* contiene el significado unívoco, como *un* lado de esta contradicción; ésta en su totalidad no accede «a la conciencia» más que en la reflexión ulterior¹¹⁵. El lenguaje no se añade a la realidad como una «posibilidad»¹¹⁶, igual que tampoco el ser consciente se añade a la facticidad del estar ahí humano como una posibilidad suya.

Para Kierkegaard no hay contradicción mientras realidad e idealidad (significado lingüístico) no entren «en contacto»¹¹⁷ entre sí, mientras algún «interés»¹¹⁸ no los relacione. Con ello no sólo pasa de largo ante el fenómeno inmediato del lenguaje, sino también ante la realidad de la existencia humana, que radica en el hecho de que por su naturaleza el hombre existe como conciencia (y no como conciencia «pura» sino como «articulada», como saturada con toda clase de contenidos); no se da cuenta de que el hombre no tiene otra naturaleza que la de ser conciencia, y que no por eso se funda en un

¹¹² HUMBOLDT, vol. VII, 1, p. 61.

¹¹³ HERDER, vol. V, p. 5.

¹¹⁴ *Philosophische Brocken*, pp. 154 ss.

¹¹⁵ Muchas veces se pasa por alto que la «contradicción» en Hegel no es ninguna clase de «principio» de su pensamiento (de hecho tal cosa no tendría el menor sentido), sino que es una categoría de la «reflexión» (cfr. *Log.*, II, pp. 48 ss.).

¹¹⁶ *Philosophische Brocken*, p. 155.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 158.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 158.

estrato óntico más profundo. En la naturaleza humana los llamados estratos más profundos del ser se comportan respecto de los tenidos por más elevados igual que en la palabra se comportan entre sí el sonido y el significado: no en forma casual sino como unidad inmediata.

En correspondencia con lo expuesto, Kierkegaard funda su estética sobre la duda respecto de la frase hegeliana de que «lo exterior es lo interior... y lo interior lo exterior»¹¹⁹. Dice que esta duda hizo que «el oído se le volviese el más caro de sus sentidos»; pues «del mismo modo que la voz es revelación de una interioridad que no se adapta a la exterioridad, también el oído es el instrumento con el que se aprehende esta interioridad, el sentido por el que uno puede hacerla suya»¹¹⁹. De manera que la voz sería la exterioridad adecuada al interior¹²⁰. Luego la duda no se refiere a ella (ni a la música). La música es la exteriorización de la felicidad como una «desesperación» no consciente. A la «desesperación» consciente le correspondería, en cambio, una interioridad muda, cerrada. Porque el hombre es conciencia, es capaz de una muda desesperación, puede encerrarse en sí, poner un freno a su voz. La expresión de esta desesperación sería por eso la voz reprimida, y en el fondo la desesperación sería la suspensión del estado de ánimo del «miedo sustancial» y el paso al miedo consciente. La conciencia sería justamente lo que aniquilaría la identidad positiva de interior y exterior, hecho éste que la simulación consciente se puede apuntar como su ventaja particular.

Ahora bien, la conciencia no forma parte del libre albedrío del hombre, sino que éste existe como conciencia. Y esto tendría que implicar que el hombre quedase mudo y sin voz; tendría que ser pura interioridad, puro disimulo. Esta sería la consecuencia de las observaciones de Kierkegaard, si él estuviese dispuesto a admitir la existencia de un hombre absolutamente desesperado. Sin embargo, para Kierkegaard la determinación existencial es distinta para cada hombre, e incluso está modificándose en todo momento (cada momento en que el desesperado se siente desesperado *atrae sobre sí* la desesperación¹²¹, del mismo modo que su «felicidad», que se anuncia en sonidos, tampoco dura más que un momento. La música no tiene existencia fuera del instante¹²². En esto consiste la falta de lógica

¹¹⁹ *Log.*, II, p. 152; *Entweder Oder*, p. 3.

¹²⁰ Hegel no piensa en ninguna identidad positiva, en ninguna relación «mensurable», como se dice con toda claridad en la *Fenomenología* (en el apartado «Beobachtende Vernunft», pp. 175 ss.). En Hegel esta identidad se refiere meramente a una «relación de signo» (HARTMANN, *Hegel*, p. 116), por lo tanto a una identidad negativa. Sólo allí donde la voz es signo, esto es, lenguaje, allí donde esta relación negativa es «concebida», resulta expresión adecuada del interior, y no está con éste en ninguna relación mensurable.

¹²¹ *Krankheit zum Tode*, p. 12.

¹²² *Entweder Oder*, p. 72.

tanto del ánimo en general como de la existencia, que la filosofía no está en condiciones de aprehender¹²³.

En consonancia con esto, Kierkegaard concibe la existencia básicamente como existencia del individuo. El camino hacia Dios (fundamento de la existencia), igual que el camino «hacia sí mismo», sólo lleva a través de la muda desesperación, del encapsulamiento, del aislamiento¹²⁴. La «felicidad» positiva, mundana, engaña a los hombres y los induce «... a agruparse en montón; los engaña, en vez de individualizarlos para que cada uno pudiese alcanzar... lo más elevado»¹²⁴. «La eternidad... te lleva a la desesperación, aherrojado a tu propio yo mismo»¹²⁵. Pero la expresión de la felicidad era la música. (Lo ético y lo estético se oponen diametralmente.) La música no enuncia lo individual sino lo «general en toda su generalidad»; y expresa esta generalidad no en la abstracción de la reflexión sino en la concreción de la inmediatez¹²⁶. La existencia musical es la existencia individual, que inmediatamente y sin reflexión consciente se desborda hacia la generalidad de la voz o del sonido y se pierde con la misma inmediatez. Es exteriorización como superación de la existencia individual¹²⁷. Con la extinción del último eco se hace objetiva la superación de la existencia. Esta objetividad es la ocasión que motiva la desesperación consciente, enmudecedora, a la que ya no corresponde nada exterior.

Resulta notable que Kierkegaard valore el lenguaje por una parte por encima de la música¹²⁸ y por otra por encima del silencio de la desesperación¹²⁹. En su intento de delimitar la música por oposición al lenguaje escribe que es más abstracta que éste, ya que «no enuncia lo singular». En otro lugar escribe que «no es posible pensar un hombre singular», ni en consecuencia enunciarlo¹³⁰. Se diría que estamos ante dos conceptos distintos de «singular». La música como medio sensible no llega hasta lo singular porque sólo tiene que ver con lo sensible, de manera que por referencia a lo singular no deja de ser abstracta. El pensar no alcanza lo singular porque carece de toda sensorialidad, con lo que por referencia a lo singular es abstrac-

¹²³ «No se puede pensar un hombre singular: sólo se puede pensar el concepto 'hombre'. Este es el motivo por el que la especulación se precipita tan fácilmente en la doctrina de la *prepotencia* de la generación sobre el individuo, pues, que la especulación pudiese reconocer la *impotencia* del concepto por referencia a la realidad, eso sería pedir demasiado» (*Krankheit zum Tode*, p. 120).

¹²⁴ *Krankheit zum Tode*, p. 23.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹²⁶ *Entweder Oder*, p. 102.

¹²⁷ Según Herder el «tono de la sensación» debe «poner a la criatura simpática en el mismo tono» (*Werke*, V, 17), en el mismo «ánimo», como producción de la situación común que es condición fundamental del entenderse.

¹²⁸ *Entweder Oder*, p. 73.

¹²⁹ *Krankheit zum Tode*, p. 31.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 120.

to. En un caso lo singular se entiende en relación con lo sensible y en otro en relación con el pensar abstracto. Y sin embargo es evidente que ambos conceptos relativos se refieren a lo mismo, a algo que queda en medio. Esto sería, según Kierkegaard, lo verdaderamente existente, que posee demasiada reflexión como para ser voz pura pero que por otra parte no se encierra en la reflexión. Es la existencia la que, a pesar de que el eco de la voz se desvanece, no se encierra en sí; la que más allá del final de ese estado de ánimo permanece abierta y dispuesta a conocer.

Pues bien, ésta sería precisamente la existencia lingüística (no la conciencia pura), que no se manifiesta en la permanencia de la voz sino en su «extinguirse», que por lo tanto consiste en que la no permanencia de la singularidad —que según Kierkegaard se manifiesta como «angustia», según Hegel como «temor a la muerte» o «estremecimiento» ante el «señor absoluto»— no constituye su esencia. Esta forma de existencia sigue siendo para Kierkegaard algo meramente divino (como fe, «paradoja»), de lo cual el hombre no participa como *hombre* sino sólo en cuanto partícipe de lo absolutamente otro. Ve en el lenguaje un camino hacia esa participación¹³¹, pero no cree que se trate de un camino practicable, ya que según él «ningún hombre» puede «hablar» el lenguaje de los dioses¹³². El lenguaje como unidad, como un todo, queda fuera de las posibilidades humanas. Kierkegaard no llega a pensar en la unidad de voz y significado en sí mismo abstracto, de ser y esencia, que radica en el fenómeno del lenguaje. Y éste es el motivo por el que en él la existencia estética (musical) y la existencia ética tienen que permanecer escindidas, y por eso no puede evitar aferrarse a su polémica contra el pensamiento de Hegel.

Para Kierkegaard el incremento de conciencia no está en condiciones de facilitar el paso de una situación existencial a otra. Lo único que logra es llevarle a uno cada vez más hacia el fondo de la misma situación, por más que, como se muestra en más de un pasaje de la *Enfermedad para la muerte*, en cierto modo prepara la transición.

La singularidad que el pensamiento no puede alcanzar estriba en la multiplicidad de estas situaciones existenciales, y de suyo no está capacitada para pasar de una a otra. Los diversos grados de conciencia que acompañan a estas situaciones son a su vez determinaciones existenciales y no se producen por reflexión (activa) del yo mismo sobre sí, a no ser que la reflexión se conciba no como un hacer sino como una determinación del yo mismo (desde este punto de vista también la fe es «reflexión»¹³³). Pero justamente esta relación entre

¹³¹ *Krankheit zum Tode*, p. 31.

¹³² *Ibid.*, p. 129.

¹³³ *Ibid.*, p. 22.

Las diversas determinaciones existenciales, que es lo que para Kierkegaard origina el carácter alógico de la existencia que no es posible aprehender en conceptos, en el ámbito del pensamiento hegeliano se convierte en la condición de una *existencia* en lo *lógico*, en el lenguaje; para Kierkegaard esto sería una *contradictio in adiecto*.

Por referencia a la tonalidad pura la conciencia significa negación. De manera que una transición entre conciencia y no conciencia, como grados de conciencia, significaría unidad de tonalidad y de negación de la tonalidad. Y dado que transición no quiere decir cambiar de lugar, sino identidad dentro de la misma existencia puntual y alógica, ello significa exteriorización por negación de la tonalidad. De hecho también Kierkegaard ve en esto la esencia de la exteriorización *lingüística*. «En el lenguaje... lo sensible queda degradado a mero instrumento, y es continuamente negado»¹³⁴. Sin embargo, como ya se expresa en esta misma formulación, el lenguaje no rechaza de sí lo sensible para luego *utilizarlo* como instrumento, por ejemplo como una verdadera «apoyatura déctica» extralingüística: tiene su esencia precisamente en el hecho de que en la articulación significativa excluye al material fónico de la intencionalidad. El lenguaje surge justamente del hecho de que toda existencia es transición, no conciencia absoluta o sensibilidad absoluta: siempre ambas cosas, como el grado de conciencia que se produce en cada caso en esta exclusión activa; no es «felicidad» abstracta ni «desesperación» abstracta, sino siempre desesperación actual, negación del ser sensible inconsciente («felicidad») como «camino de desesperación»¹³⁵. Kierkegaard, en cambio, considera la existencia bajo lo que él mismo llama las categorías «abstractas»¹³⁶ de «felicidad», «desesperación», «fe», «pecado», etc. Sin embargo, este tipo de categorías, con toda su abstracción estática y fija, deben determinarse desde la existencia lingüística que constituye su origen vivo; pues es en él donde se producen; como «estados» o situaciones de la existencia que es muy difícil aprehender racionalmente, en conceptos. En cambio la existencia no puede entenderse como *sometida* a estos puntos de vista generales (como a poderes extraños).

Desde su falta de lógica, que el lenguaje no niega abstractamente sino que articula, la existencia se eleva por sí misma a lo lógico. Aquí la voz no es ya expresión inmediata del ánimo, de la situación individual, sino que anuncia la existencia singular, con la intención de comunicarse con otros y de ampliar así el ánimo o la situación del individuo en una situación común de coincidencia. En la medida en que la voz se convierte en comunicación se vuelve posible comunicar y entender, como entendimiento a propósito tanto de lo concre-

¹³⁴ *Entweder Oder*, p. 71.

¹³⁵ *Phän.*, p. 67.

¹³⁶ *Krankheit zum Tode*, p. 46.

to como de lo abstracto. Sólo aquí hay conceptos generales, por ejemplo el «del» hombre, que no significa otra cosa que la existencia humana general que se crea en el lenguaje, como condición de la posibilidad de entenderse sobre «el» mundo.

El yo singular sólo logra su permanencia por encima del «flujo» continuo de los estados de ánimo en calidad de identidad del individuo con esta existencia general. En esta identidad, producida en el lenguaje, de una «animación» común como transición del «ánimo» individual a la «co-incidencia» *, el yo adquiere permanencia en el tiempo, y es capaz de subsumirse bajo una «idea» y avanzar así por delante de su existencia momentánea (como un «*ahora* autoconsciente, que en cuanto está ahí deja también de estarlo, y está ahí en esa misma desaparición»¹³⁷). Sólo aquí se da un comportamiento «respecto de uno mismo». Y desde esto resulta comprensible la frase de Hegel de que «yo, como este yo *puro*, no está»¹³⁸ fuera del lenguaje. No está fuera de su entrada en la «existencia, de modo que esté *para otros*»... «Su aparición» al anunciarse por la voz «es del mismo modo inmediato la enajenación y desaparición de *este* yo, y con ello su permanencia en la generalidad. Yo, al pronunciarse, es *escuchado*; es un contagio por el que pasa directamente a la unidad con aquéllos para los que está, y es así autoconciencia general»¹³⁹. Y es justamente la falta de lógica y el carácter puntual de la existencia singular, tal como explícitamente pone de relieve Kierkegaard, lo que conduce al ámbito lógico, el del lenguaje, del mismo modo que la voz conduce justamente a través de su negación al significado permanente. Destaquemos expresamente que para Hegel lo esencial no es la categoría que permanece sino el proceso de esta transición, único en el que *existe* el concepto¹⁴⁰.

8) El problema del tiempo originario¹⁴¹

Por referencia al estar ahí humano general el momento existencial es en Hegel la *transición* del «ánimo» individual a la «coincidencia»

* Juego de palabras intraducible: *Gestimmtheit*, «modo de estar afinado o animado», se opone aquí a *übereinstimmen*, en español «coincidir», pero literalmente «unir el ánimo por encima de algo», o «unirse en la voz por encima de algo». «Coincidencia» no es en este texto nunca «identidad» sino esta confluencia activa de los ánimos por el lenguaje. [N. de la T.]

¹³⁷ *Phän.*, p. 363.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 362.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 362 ss.

¹⁴⁰ Cfr. Cap. VIII, 7 de esta obra.

¹⁴¹ No es éste el lugar para intentar una interpretación exhaustiva del concepto hegeliano del tiempo. Aquí sólo nos ocuparemos de este problema en la medida en que resulte necesario para el planteamiento de nuestro tema y para el nexo de lo que sigue.

lingüística. En cuanto el hombre emite sonidos en un sentido lingüístico humano, éstos llevan en sí esencialmente el momento de la negación, que no consiste en el hecho de su desvanecimiento «con el tiempo», como se apaga un grito una vez que ha *llenado* un breve lapso, sino que su «desvanecerse» está «directamente» en su producirse, dado que se los forma ya con la «intención» de significar algo y retirarse tras ese significado. Sin embargo ese «desvanecerse» no constituye el núcleo de la comprensión hegeliana del tiempo, como pretende Heidegger en *Ser y tiempo*. Para Heidegger el concepto del tiempo en Hegel es una prosecución de la concepción vulgar del tiempo que hunde sus raíces en último extremo en la *Física* de Aristóteles¹⁴², y que se basa en el «ahora nivelado»¹⁴³. Hay sin duda en Hegel pasajes y formulaciones que pueden mostrar el tiempo bajo la óptica de una «abstracción de su consunción»¹⁴³, lo que efectivamente concordaría con la acepción vulgar del tiempo. Pero esto se refiere al tiempo manifiesto, al que se muestra a la conciencia en su experiencia.

Lo que ocurre es que para Hegel el tiempo sólo es esto en la medida en que se lo «pone» como este «extinguirse». Heidegger aduce la siguiente cita de la *Enciclopedia*: «El ahora posee un tremendo derecho; no «es» más que el ahora singular y, sin embargo, excluyente como es, queda disgregado, se deshace, se escurre y pulveriza en cuanto lo enuncio»¹⁴⁴. El carácter efímero, esa propiedad suya esencial de desvanecerse la tiene el ahora por el hecho de que yo lo pronuncio. En el enunciarlo está su negación, lo que constituye su esencia de cosa ya sida¹⁴⁵. En la reflexión se muestra como puesto por ella. Esta es la esencia del tiempo *manifiesto*, o el ahora como naturaleza: desvanecerse para poder ser articulado en la significación lingüística (en la forma de la reflexión, entendida como aspección retrospectiva, esta negación inmediata aparece como distinta del ahora retrospectivo, o como estando fuera de él. Y es este ahora, verdaderamente puesto en la forma de la aspección externa, el que bajo esta diferencia se muestra como sido).

En la *Fenomenología* se habla, en cambio, del «ahora autoconsciente», que no pasa con el acto lingüístico sino que se produce, *llega a ser*, o se realiza justamente hacia el futuro, en cuanto que está *ahí* por encima de su momentánea extinción. Dicho en una imagen, rebota contra el momento efímero y «está ahí por su mismo desaparecer»¹⁴⁶. En ese momento se encuentran en cierto modo el pasado, el presente y el futuro simultáneamente, y si a alguno de estos tiempos debía convenirle alguna preferencia desde el punto de

¹⁴² *Sein und Zeit*, pp. 428 ss.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 431; HEGEL, *Enz.*, § 458, Ap.

¹⁴⁴ *Sein und Zeit*, p. 431; HEGEL, *Enz.*, § 258, Ap.

¹⁴⁵ Cfr. *Log.*, II, p. 3.

¹⁴⁶ *Phän.*, p. 363.

vista de lo que interesa al yo mismo, es sin duda al futuro. Sin embargo, una consideración final como ésta (que en el fondo es reflexiva) puede contribuir a difuminar el hecho existencial, ya que el momento de la existencia sensible queda «degradado» al rango de instrumento distinto del objetivo.

Esta maduración originaria, radicada en la esencia de la existencia lingüística, no puede ser entendida como transición de una etapa de la conciencia a otra «superior», como hace, por ejemplo, Kierkegaard¹⁴⁷, atento a las *diversas* «etapas» separadas en la reflexión retrospectiva y por eso abstractas; de lo que se trata aquí es de la transición misma. Es la conciencia misma la que *es* transición: en esto es temporal, y en esto es también lingüística¹⁴⁸. Sólo una reflexión «ulterior» podría dirigir su mirada a las diversas etapas que se configuran en esta transición, diferenciándolas en presentes y pasadas o, desde el punto de vista de su caducidad, futuras, como aquello que interesa al yo mismo en una perspectiva final. En el ser lingüístico, como transición inmediata, es donde se produce inmediatamente esa forma de la reflexión que llamamos «ulterior». El lenguaje no es una etapa «superior» de la conciencia, sino que es transición, y sólo en la transición es realmente lenguaje. Es en el lenguaje donde se produce la situación existencial de la coincidencia; ésta sólo está *abí* en el hablar, y de hecho no alcanza más allá de la coincidencia que realmente se haya fundado hablando. No hay ninguna consistencia categorial fuera de este devenir, y toda conciencia no es en él sino esencialmente un grado momentáneo de conciencia.

En el concepto hegeliano del tiempo confluyen en realidad tres concepciones distintas:

1) El tiempo como forma de la aspección, en relación con la estética trascendental de Kant. Lo llamaremos el «tiempo objetivo». Este tiempo de la aspección es el resultado de una abstracción. En Hegel la conciencia es esencialmente transición, conciencia que se produce en la experiencia, y sólo una reflexión abstractiva ulterior está en condiciones de distinguir diversas etapas de la conciencia, o diversos tiempos objetivos en correspondencia con estados estáticos de la conciencia; o bien, puesto que la reflexión entiende la conciencia como unidad abstracta, es ella la que distingue diversos ámbitos del mismo tiempo, del mismo modo que analiza el acto lingüístico en sonido y significado. En esta abstracción se desconecta el verda-

¹⁴⁷ «Claro, si yo me ocupase de diversos estadios de la conciencia, la ventaja estaría naturalmente... del lado del lenguaje; pero no es el caso». (*Entweder Oder*, p. 79.)

¹⁴⁸ En su condición de conciencia de algo no se encuentra dentro de un determinado estadio de la conciencia sino que pasa a otro superior, ya por el hecho de que en virtud del objeto experimenta un enriquecimiento que no la deja inalterada.

dero «tiempo de la vivencia», el tiempo «subjetivo» y el pasado y el futuro se concatenan directamente como distintos.

2) Sin embargo, hasta los animales tienen para Hegel su «propio tiempo». Este tiempo es el «ahora que se abre», la temporalidad del que es sujeto. Ya antes ¹⁴⁹ hemos podido decir que, en el sentido de una estética trascendental, el tiempo sólo se puede entender, siempre según Hegel, como una abstracción a partir de este tiempo «real», que se refiere al cuerpo que existe, se mueve y vive realmente en este tiempo. Es el tiempo de la «subjetividad» en el sentido que posee este término en Hegel: el de ser la «verdad» de la condición de sujeto en el sujeto que percibe, al cual responde el tiempo objetivo y trascendental de la aspección 1).

3) No obstante, tampoco este concepto del tiempo, más bien afín al significado del tiempo en Heidegger, es para Hegel el tiempo originario. Para Kant el tiempo es una forma del sentido «interior» en el que se representan los fenómenos 1). Si no se lo satura con fenómenos este tiempo se corresponde con la pura «interioridad», tal vez con lo que Hegel denomina «el puro proceso del tiempo» ¹⁵⁰. A esta interioridad no le corresponde conciencia alguna. De manera que el tiempo de la aspección, si se lo abstrae de los objetos que lo saturan, es en realidad el «puro proceso» interno que es el propio sujeto en su ser, el tiempo real, «subjetivo» 2). El problema de la diferencia entre la acepción vulgar del tiempo ¹⁵¹ y el tiempo ontológico 2), esto es, la cuestión de cómo se produce esta diferencia, no se plantea ni en Kant ni en Heidegger. Lo que le interesa a Kant es unilateralmente su propio planteamiento de la posibilidad de los fenómenos, y Heidegger se pregunta con la misma parcialidad por la otra cara, por el ser del sujeto de los fenómenos y su propio tiempo interior. Aunque este ente se entienda «paradigmáticamente» como representante de los seres en general, como el ente que «en cada caso *somos* nosotros mismos» ¹⁵², en él no llega a producirse el paso de lo aludido paradigmáticamente a lo que se quería ejemplificar, la esencia del ser en general.

(Puesto que el «estar ahí» «se está comportando en cada caso, en su ser, respecto de *aquello*» ¹⁵³ por lo que se pregunta cuando se pregunta por el ser —el ser de los entes—, es lo único a lo que cabe plantear la pregunta, si no porque sea el fundamento del ente, sí al menos porque se trata del único ente que por su ser es interrogable. Si el carácter estructural de la interrogabilidad se excluye del planteamiento, porque lo interrogado «*somos* en cada caso nosotros mis-

¹⁴⁹ Vid. pp. 74 ss. de esta obra.

¹⁵⁰ *Enz.*, § 351, Ap. β.

¹⁵¹ «Comprensión» tiene aquí el sentido del término hegeliano «*Meinung*».

[Vid. nota de la traductora en p. 30.]

¹⁵² *Sein und Zeit*, p. 15.

¹⁵³ *Ibid.*

mos», y nosotros estamos «ya en cada caso» comportándonos respecto del ser, entonces el tiempo «que entra en consideración» como *contenido*¹⁵⁴ de esta pregunta no puede ser otro que el que aquí se ha llamado tiempo «subjetivo», en el sentido del término que más se acerca al concepto hegeliano de la «subjetividad».)

El concepto hegeliano del tiempo abarca tanto el tiempo «subjetivo» como el «objetivo». Pero esto no quiere decir que en Hegel haya un «tercer tiempo». Lo que hay es un tercer *concepto* del tiempo. Y ello no puede hacer ya referencia a un nuevo predominio del sujeto que concibe, como una regresión al tiempo «objetivo» que se ofrece al sujeto 1). Hay que dejar este concepto en la formulación de que el mismo tiempo originario es el que es constantemente oposición de tiempo objetivo 1) y subjetivo 2). Ninguna de estas dos caras es origen de la otra, pero ninguna de ellas es tampoco pensable sin la otra. No es otra cosa lo que quiere decir en Hegel el que «el proceso de las cosas reales»... «es el que hace» (produce)... «el tiempo»¹⁵⁵. Este «proceso» es el «concepto»: el «proceso de las cosas reales» es, de acuerdo con todo lo que hemos expuesto hasta aquí, el lenguaje. Sólo en él se produce la identidad de las cosas. Es decir: «proceso» no se refiere simplemente al pasar de las cosas, sino a su producción en su ser, el cual se produce luego efectivamente como finito y efímero. Este proceso es el «tiempo que se realiza», como transición (no temporal) del «puro proceso del tiempo» al tiempo saturado como forma de la aspección, como transición del tiempo subjetivo al objetivo¹⁵⁶.

Para Hegel el objeto de la *experiencia* de esta transición, que de otro modo no pasaría de ser un postulado especulativo, es el sonido, la voz¹⁵⁷. En ella la «subjetividad» se pone a sí misma en la forma de la objetividad¹⁵⁸. Y en la voz *humana* esta objetividad se cancela

¹⁵⁴ También en el análisis heideggeriano de la «estructura formal de la pregunta por el ser» (*Sein und Zeit*, § 2) lo único que se analiza formalmente es el aspecto de contenido de dicha pregunta («lo preguntado», «lo interrogado», «lo inquirido»).

¹⁵⁵ *Enz.*, § 258, subrayado del autor.

¹⁵⁶ Hegel determina el tiempo como el «devenir como objeto de *aspección*» (*Enz.*, § 258). Es aspección del *devenir*, de una categoría de la *Lógica* (I, p. 67). En ella «devenir» se determina como unidad inmediata de ser y nada, y es como tal «transición» al «estar ahí» en reposo, como «ser *determinado*» (I, p. 95). Como tendremos ocasión de señalar más adelante, también este movimiento puede interpretarse como lingüístico: el signo fónico, que se niega directamente a sí mismo como voz, pasa en el lenguaje inmediatamente al significado determinado. Como advierte críticamente Trendelenburg, este devenir no presupone la «determinación temporal» (*Log. Untersuchungen*, I, p. 126), sino que es en realidad maduración del tiempo, y sólo en virtud de la «posterior» reflexión aspectiva sobre este proceso se muestra en la forma del tiempo como forma de la aspección, una vez que esta forma se ha producido en este mismo proceso.

¹⁵⁷ Cfr. p. 74 de esta obra.

¹⁵⁸ *Enz.*, § 351, Ap.

inmediatamente y hace *espacio* al significado «que se abre». De manera que en ella no se expresa la pura subjetividad como tal, sino que la expresión de ésta es como tal siempre también su «ocultamiento» (o expresión negativa) en la objetividad del significado concreto; en este ocultamiento el tiempo es forma de la aspección. Desde este horizonte de los significados inmediatos el tiempo *real* se muestra necesariamente como pasado¹⁵⁹. El tiempo subjetivo, real, aparece en la perspectiva de la percepción como pasado. *El pasado no es sino el tiempo subjetivo visto en la forma de la aspección*. Este es el motivo del aparente predominio del pasado en Hegel. Es un predominio aparente, justamente una «opinión» de la conciencia perceptiva, ya que esta posición no es absoluta. *Entiende* (a «sí misma» y al «objeto») desde el centro no temporal del «concepto» como desde una «simultaneidad» originaria¹⁶⁰ de voz (como lo «subjetivo») y de significado (como lo «objetivo»).

IV. LA LINGÜÍSTICIDAD DE LA CONCIENCIA Y EL COMPORTAMIENTO PRÁCTICO RESPECTO DE LOS ENTES

En Hegel, la conciencia no se concibe como inalterable desde el principio. Antes al contrario, en el proceso lingüístico la conciencia se está produciendo continuamente. No es conciencia «transcendental» a la que puede subsumírsele la realidad según las condiciones de su posibilidad —con lo que las condiciones de la posibilidad de la realidad serían idénticas a los atributos *a priori* de la conciencia. Las formas y la constitución de la conciencia son producto del proceso lingüístico, y la identidad bajo la que se podría subsumir la realidad se debe únicamente a ese proceso, y no tiene otra vigencia que la de producirse en él, ya se trate de la identidad de la conciencia en gene-

¹⁵⁹ Visto desde la «esencia», una vez que el «ser» ha quedado superado en la «esencia», o ha pasado a ésta, el «ser» está en la forma del pasado. «Nuestro lenguaje ha conservado en el verbo *ser* la esencia en la forma de pasado 'gewesen' *; pues la esencia es lo pasado, pero como el ser pasado intemporalmente» (*Log.*, II, p. 3). La necesidad del pasado es pues una forma de la reflexión, no una prelación ontológica.

* «*Gewesen*» es la forma del participio de pasado del verbo «ser», compuesta del preverbo *ge-* y de una forma «*wesen*» homófona del sustantivo «*das Wesen*» (la esencia), que etimológicamente es, sin embargo, una sustantivación del infinitivo. [*N. de la T.*]

¹⁶⁰ Es en este sentido de una simultaneidad que no es a su vez temporal, puesto que no satura ningún tiempo, como origen de un tiempo que está siempre madurando en oposición excluyente al tiempo subjetivo como forma objetiva de la aspección, como se utiliza en lo sucesivo la palabra «simultaneidad».

ral, ya de la identidad como coincidencia en una determinación categorial de lo objetivo¹. (La exigencia de modificar prácticamente la conciencia desde la realidad, tal como la ha planteado sobre todo Marx como crítica a Hegel, está en realidad integrada en la concepción hegeliana de la conciencia y su lingüisticidad, solo que aquí la realidad externa no es el único factor determinante.)

Sólo desde aquí se entiende la tesis hegeliana de la igualdad de razón y ser, y también esta igualdad es una identidad que se ha producido directamente a través de la voz, la coincidencia y el significado. A esta coincidencia la conciencia aporta «lo suyo»². El momento práctico pertenece esencialmente a la constitución de la conciencia en Hegel. En lo que sigue dirigiremos nuestra atención al lado de lo «práctico» dentro de la filosofía hegeliana. Veremos que este lado es al mismo tiempo *un* lado de la lingüisticidad de la conciencia en el nexo del pensamiento de Hegel, y que en consecuencia es, tomado por sí solo, tan abstracto como lo es la abstracción del lado teórico. Esta abstracción, en su forma pura, recibe en Hegel el nombre de «apetencia». La «apetencia», como comportamiento práctico extremadamente unilateral, se corresponde con la «certeza sensorial» en lo teórico.

1) *La apetencia*

Así como en la concepción hegeliana de la *conciencia* teórica la nulidad del ser sensorial para la conciencia *aparece como resultado*, y precisamente sobre la base de la lingüisticidad, en la filosofía práctica la conciencia de esta nulidad *se presupone*. El primer momento inmediato de lo práctico es la conciencia (o el saber) de la nulidad de aquello a lo que se hace referencia, entendiéndolo como lo sensorial opuesto a uno. En cambio, la inmediatez de lo teórico (del conocimiento) es el carácter de ente, la objetividad positiva de lo que es objetivo como sensible. Ambos momentos, la permanencia y la nulidad, se han revelado como momentos de la lingüisticidad de la conciencia. En su condición de momentos unilaterales ambos son abstractos.

Frente a la objetividad inmediata del conocer teórico, la «superación» de la objetividad del objeto en la representación resultó ser su verdad, ya que ella reúne en sí, como el «estar ahí» de la conciencia, la permanencia y la nulidad, el ser y el no ser, y sólo así confiere a la conciencia una forma acorde con su lingüisticidad. Pues bien, para Hegel el comportamiento práctico, que empieza por la nulidad del objeto, es también una abstracción unilateral. A la forma práctica

¹ Cfr. sobre el concepto de «identidad» Cap. V, 5 de esta obra.

² *Phän.*, p. 469.

extrema Hegel la llama «apetencia»³. Es unilateral porque no responde a la plena estructura de la conciencia. Sólo responde a la «escuela íntima de la sabiduría»⁴. En realidad sólo puede llamársela «sabiduría» en calidad de «atención a lo práctico» que parte del comportamiento teórico⁴, como atención desde una perspectiva que es unilateral en sentido opuesto. Responde a la etapa del ser uno mismo corporal, a una etapa en la que la conciencia aún no ha entrado en el «estar ahí»: a una etapa de «autoconciencia» que es en realidad una etapa animal; pues «los animales no están excluidos de esta sabiduría sino que más bien muestran ser los más familiarizados con ella»⁴. Si es lícito aplicarles el patrón de la conciencia, se diría que son los que más profundamente se aferran a esta abstracción. «Pues no se detienen ante las cosas sensibles como ante cosas en sí»: lo sensible no les sale al encuentro en su objetividad. No ponen distancia alguna entre sí y la sensorialidad, sino que «desesperando de esta realidad y en la plena certeza de su nulidad, se llegan sin más a ella y la consumen»⁴.

En la introducción a la *Fenomenología*, en la que se habla de la diferencia entre la conciencia «natural» de la objetividad y el concepto hegeliano de la conciencia, el camino de ésta por la experiencia recibe el nombre de «camino de la desesperación»⁵. Este «camino de la desesperación» de la conciencia natural es el que al mismo tiempo conduce a la «formación de la conciencia misma como ciencia»⁵, al saber de su «estar ahí».

«Estar ahí» es la unidad de la conciencia con su objeto; en el «estar ahí» la conciencia es como objeto (para otros, es decir, en la manifestación lingüística) lo que «en» ella es consciente como objeto. En el «estar ahí» la relación sujeto-objeto ya no es sólo una oposición: es al mismo tiempo unidad y diferencia. Con ello el «estar ahí» es en realidad ya un concepto de la «ciencia», esto es, de la *Lógica* de Hegel. En la *Lógica*, el «estar ahí» es la primera determinación en general⁶. La conciencia tiene su «estar ahí» en la «desesperación» de la conciencia «natural».

También los animales, igual que el hombre natural, *viven* de la «nulidad» de la «realidad» «en sí», del «misterio⁷ del comer... y del beber»⁸. Viven en cuanto que se llegan a ello «sin más». Sin embargo, y a diferencia de la vida inconsciente, la conciencia natural está

³ *Ibid.*, pp. 135 ss.

⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁶ *Log.*, I, pp. 95 ss.

⁷ El «misterio» de la vida, del mantenimiento propio y de la especie, etc., es colocado en oposición contradictoria al carácter abierto de la conciencia natural en Hegel. Cfr. Cap. III, 2 de esta obra.

⁸ *Phän.*, p. 87.

referida a la consistencia de la objetividad, pues es por su esencia conciencia intencional de algo. La desesperación que le permite *vivir* pese a todo (cara a la trascendencia como desvanecimiento de la objetividad) significa su final como conciencia pura de objetos positivos. De manera que, dada su condición de *conciencia*, no está capacitada para llegar como los animales a la «plena certeza» de la «nulidad» de las cosas. Su esencia de conciencia le obliga a quedarse «parado ante las cosas como ante cosas en sí». La vida natural vive de la nulidad de las cosas naturales (objetos), es decir, de la propia nulidad como ser vivo individual. Lo único que se mantiene en vida es la especie⁹. La conciencia natural, en cambio, toma su existencia de la del objeto como cosa en sí. Y sin embargo, es esta misma existencia del objeto la que ha de llevarla a la desesperación. Lo único que se mantiene es lo general, como un «objeto del entendimiento» pensado¹⁰.

⁹ Cfr. p. 68 de esta obra.

¹⁰ Después de Hegel, por ejemplo en Feuerbach (Cfr. *supra*, p. 68, nota 18) y en Marx, la «especie» y la esencia general, pensada, «el hombre, ya no se mantienen separadas como en Hegel, con lo que se borra un momento esencial de la filosofía hegeliana y el propio Hegel queda adscrito al idealismo trascendental. Se trata de una diferencia entre la especie viva, por ejemplo una especie animal, y un concepto general obtenido por abstracción. La especie animal es siempre enunciada por la conciencia humana y puesta en la forma de la conciencia. Sin embargo, no es resultado ni de una conciencia pura ni de una capacidad del entendimiento. Por el contrario, para el hombre mismo la unidad de conciencia que se produce por el lenguaje es también una «unidad de la especie». La unidad de la especie de un ser lingüístico está referida ya desde «dentro» a una unidad de la conciencia, como «coincidencia». En el caso de las especies animales esto no ocurre, ni en realidad tampoco en el caso de los hombres sin más, ya que sólo se produce en el lenguaje (que también es corporal y está referido al cuerpo). La cancelación de la distinción entre unidad del entendimiento y de la conciencia por una parte y «especie» por la otra pasa por alto este hecho. De este modo, cuando Marx escribe que «el proceso por el que se forman la conciencia de la especie y la vida de la especie» son lo mismo (*Frühschriften*, p. 281), esto se aplica también al pensamiento hegeliano. Lo que ocurre es que este proceso no tiene lugar para él, como en Marx, en la autoproducción material, sino en el «trabajo teórico» —como escribe Marx refiriéndose a Hegel críticamente—, en el lenguaje. Cuando Marx considera que toda unidad de la conciencia se funda en lo material, que toda unidad de la especie tiene su base en la especie «real», y que la formación de la conciencia de la especie se produce en la autoproducción material, en el trabajo, con esto sólo se opone a Hegel «a medias». Pues en Hegel la realidad material no se funda en la conciencia del sujeto. Es más bien el propio Marx el que no escapa a esta tradición del idealismo, ya que cuando habla de materia se refiere a la objetividad. Cuando exige una fundamentación material del sujeto de objetos quiere decir que el sujeto debería ser a su vez «objeto para un tercero» (*Ibid.*, p. 274). En cambio, en Hegel la «subjetividad» ya no puede ser sólo objeto en otro sujeto, menos aún en un sujeto «absoluto», ya que en cuanto se produce la pregunta por la objetividad del «sujeto absoluto», como ocurre en la *Filosofía de la Religión*, esto tiene que llevar a una secuencia infinita; la subjetividad sólo puede hacerse objeto en el lenguaje como presentación inmediata del hombre como objeto. Cfr. pp. 114 ss. de esta obra.

En consecuencia la vida natural y la conciencia natural son contradictorias en sí mismas. Ser y no ser son en ambos modos siempre «lo mismo»¹¹. Cada una está en su desesperación, en su contradictoriedad, porque sólo se atiende a *un* momento: la vida al puro no ser, la conciencia al puro ser de lo objetivo. Sólo la unidad de ser y no ser en el objeto, el objeto como apariencia, como representación permitiría que tanto el sujeto de la «apetencia» como la conciencia natural saliesen del «camino de la desesperación», de la «formación» o del devenir y alcanzasen el reposo del «estar ahí»¹². De manera que el «estar ahí» como representación, el lenguaje, es también el «estar ahí» del comportamiento práctico y teórico, del comportamiento práctico que, a diferencia del comportamiento animal, está siempre conectado con conciencia natural: es el estar ahí del comportamiento humano respecto del mundo¹³.

2) Trabajo y acción

La conciencia pone entre sí y su contenido una distancia que lo distingue de ella. El carácter consciente de la acción es el presupuesto del «hiato» que se produce entre instinto y desencadenamiento de la acción en el hombre, a diferencia de la pura apetencia. En la medida en que el comportamiento práctico parte de un ente que tiene la estructura de la conciencia, tiene que hacer la «experiencia de la autonomía»¹⁴ del objeto, y distinguirlo de sí también en el comportamiento práctico¹⁵.

En su condición de lado sólo abstracto de la estructura de la conciencia, la «apetencia» «se reserva para sí»¹⁶ «la pura negación del objeto y con ello un sentimiento de sí sin mezcla»¹⁷, la sensación pura¹⁸ de ser un yo mismo («subjetividad»). Pero para un ser

¹¹ Cfr. *Log.*, I, p. 67.

¹² La superación del devenir en una «unidad en reposo» es en la *Lógica* hegeliana el «estar ahí» (I, p. 93).

¹³ Ya queda claro aquí que en Hegel la estructura de la conciencia que se presupone no es sino la unidad de vida natural y conciencia natural. El estar ahí manifiesto de esta unidad, que hace posible la experiencia y el saber de sí, no puede ser nuevamente el cuerpo. Es el lenguaje.

¹⁴ *Phän.*, p. 135.

¹⁵ A. Gehlen llama al «hiato» que separa instinto y acción en el actuar humano, y que hace a éste independiente del instinto, el fenómeno del «alma». Según Gehlen este «hiato» se satura de imágenes por las que pueden orientarse *a priori* las acciones y en las que se hacen conscientes los instintos. También Gehlen pone esta «inhibición» de los instintos en relación esencial con la lingüística del hombre. (*Der Mensch, op. cit.*, pp. 58 ss. y *passim.*)

¹⁶ *Phän.*, p. 149.

¹⁷ *Phän.*, p. 148.

¹⁸ Sobre «sentimiento», cfr. en pp. 91-2 de esta obra su relación con «estremecimiento» y «voz».

de la estructura de la conciencia este sentimiento puro de sí, o sentimiento vital, no puede significar nunca una garantía de sí mismo ni una «satisfacción»¹⁹. Según Hegel, su carácter de «sentimiento» le priva de toda objetividad²⁰. Le falta el «lado objetivo o la permanencia» que toda conciencia necesita¹⁹. Para la conciencia sólo hay lo que se muestra como objetivo. La propia «subjetividad» interna no está en condiciones, según Hegel, de acercarle al ser (a diferencia del cartesiano *cogito ergo sum*).

Para Hegel la conciencia humana logra la objetividad de su propio comportamiento práctico, negativo respecto del mundo, en el trabajo²¹. «Trabajo» significa la necesidad de confrontarse con lo objetivo preservando su objetividad. Es «apetencia inhibida, retención del desvanecimiento: el trabajo forma»²². El «proceso» de la vida, que se mantiene negando lo que hay y «consumiéndolo»²³, alcanza su objetividad inhibiendo esa negación. Sólo en esta inhibición puede un ser vivo ser al mismo tiempo conciencia. Por eso en la filosofía hegeliana el trabajo es condición fundamental del ser hombre, y lo que distingue al comportamiento práctico de los hombres frente a la pura «apetencia». «El trabajo y el sudor de los hombres ponen en sus manos los medios de su necesidad»²⁴. El trabajo se debe a las «consecuencias de la finitud»²⁵, esto es, a la escisión de los momentos de la vida y de la conciencia, o de «subjetividad» y «objetividad». «Pero en otro sentido es ésta justamente la grandeza del hombre, comer del sudor de su rostro, mantenerse por su actividad, por el trabajo y el entendimiento. Los animales disfrutan de un destino feliz...; la naturaleza les ofrece lo que necesitan; el hombre, en cambio, eleva al rango de asunto de su libertad lo que por naturaleza le es menester»²⁵. Con ello el trabajo se sitúa entre la vida natural sin conciencia y el entendimiento (como exponente de la conciencia natural). Es el modo de comportamiento práctico propio de los seres que tienen la estructura de la conciencia.

Sin embargo, el trabajo es, de entrada, unidad de posición y negación, con acento sobre la negación: es unidad de práctica y teoría pero sólo como comportamiento práctico. Con ello su lugar en la práctica se corresponde con el de la «percepción» en lo teórico: para Hegel la percepción toma su objeto como unidad positiva (en sí) de posición pura (de la sensorialidad) y su negación inmediata (el pasarla por alto), pero lo toma en todo caso como objeto en sí. Es en este

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. *Enz.*, § 447.

²¹ Con el término «trabajo» el uso lingüístico designa tanto la actividad como el objeto de la actividad.

²² *Phän.*, p. 149.

²³ *Ibid.*, p. 137.

²⁴ *Recht*, § 196, Ap., p. 276.

²⁵ *Rel.*, II, p. 75.

sentido como la «cosa» de la percepción se corresponde con el «asunto» de la acción*. Lo que en la teoría es una «cosa» en la perspectiva de la práctica es un «asunto»: la cosa es signo de la falta de libertad, del aherrojamiento de la conciencia a lo que está condicionado desde más allá de ella. En cambio, en Hegel «asunto» se refiere al «asunto mismo»²⁶, que es algo no condicionado, objeto de la libertad y no de la dependencia.

«La cosa de la certeza sensorial y del percibir tiene», como «asunto» «para la autoconciencia su significado sólo en virtud de ésta»²⁷. El asunto no está ahí con la dura objetividad de la cosa, cuyo carácter trascendental tenía que llevar a la conciencia a la «desesperación». Lo que es el asunto es lo que la conciencia (el hombre) ha hecho de él. En su ser esto o lo otro es producto del trabajo del modus de la conciencia; es el trabajo que es la conciencia (no sólo como tal sino) como actividad (que no es consciente como tal sino sólo en su resultado). El asunto es el trabajo o actividad negativa (que no ve ni oye) de la conciencia como objeto (contenido de la conciencia).

La objetividad de la cosa, su reidad, es su reificación desde lo trascendental. Es el motivo de la desesperación del entendimiento, porque en ella el objeto se le viene abajo.

Y en el fondo lo que hace que el asunto sea tal es esto mismo. Lo que ocurre es que para la conciencia práctica lo que importa es justamente la eliminación (por elaboración) de lo sólo objetivo, y su desaparición es lo que ella necesita para vivir. La negación de la objetividad es la «aplicación de su libertad»²⁸ frente a la manifestación positiva de la objetividad.

Ahora bien, el trabajo es «apetencia inhibida», «retención del desvanecimiento». En el trabajo del hombre no se alcanza el «ideal» del comportamiento práctico porque, en su grandeza y superioridad sobre el reino animal, el hombre está, «por otra parte», dotado de conciencia, y es esencialmente conciencia de objetos. De modo que su comportamiento práctico está esencialmente acompañado por el «miedo» absoluto²⁹, el temor a la muerte cara al condicionamiento y caducidad de las cosas. Por eso no es posible que se le «tambaleen todos los contenidos de su conciencia natural»²⁹. La duplicación y escisión de su esencia en vida natural y conciencia natural impiden que «la forma pura sea su esencia»²⁹; su esencia sólo puede ser una

* En este pasaje, así como en otros ulteriores que hacen referencia al mismo nexo de ideas, «cosa» y «asunto» reflejan la diferencia entre *Ding* y *Sache* en la filosofía hegeliana, diferencia que, sin embargo, no es pertinente en otros contextos, motivo por el cual en ellos tampoco se refleja en la traducción. [N. de la T.]

²⁶ *Phän.*, pp. 294 ss.

²⁷ *Ibid.*, p. 295.

²⁸ *Rel.*, II, p. 75.

²⁹ *Phän.*, p. 150.

cierta «habilidad» para conformar la materia de las cosas, «que tiene poder sobre algunas cosas, pero no sobre el poder general ni sobre la esencia del conjunto de lo objetivo»²⁹. Así que no llega más que hasta la conformación y configuración de lo objetivo. La forma se le vuelve objetiva, como asunto dentro de la cosa que aún es distinta de él: tiene un sustrato en la cosa. Para el hombre que trabaja, el asunto es siempre al mismo tiempo una cosa. Distingue en el mismo objeto su carácter de cosa y de asunto, y entiende ambas «caras» como diversas perspectivas sobre el mismo objeto. Los dos lados de la perspectiva teórica y práctica no son para él todavía un sentido único; en la medida en que sigue siendo conciencia natural lo práctico no deja de ser para él un «sentido ajeno»³⁰. En su condición de conciencia natural desarrolla un «sentido propio» como miedo a la muerte, a lo no consciente.

A despecho de la importancia que el trabajo reviste dentro del pensamiento hegeliano, para Hegel el hombre todavía no llega en el trabajo a su «estar ahí». Es verdad que, como contrapunto de la percepción, donde la conciencia se concibe a sí misma como dependiente del objeto dado, el trabajo es ya «aplicación de su libertad», de su esencia como comportamiento negativo, pero «no es lo más alto»³¹. En el trabajo no se reúnen aún el ideal práctico, la pura «voluntad» que se impone a toda objetividad positiva, y el ideal teórico, el «pensamiento» que piensa la trascendencia³². Visto desde la «inmediatez de la apetencia», desde la voluntad abstracta que sólo quiere el yo mismo puro y abstracto («ser para sí», «subjektividad»), el «duro trabajo»³³ es pues el «lugar de paso absoluto»³⁴ para la unificación con el extremo opuesto. En Hegel la subjetividad de la voluntad y la objetividad del pensar no pueden realizarse desde el lado de lo práctico más que en un hacer representativo, inauténtico, en un hacer que sea al mismo tiempo teórico, o en un pensar que sea al mismo tiempo práctico.

3) *Enajenación*

Al hablar del lugar que ocupa el trabajo en el sistema hegeliano hemos marcado también el punto con el que enlaza la crítica de Marx. La actitud de Marx hacia Hegel es compleja y no exenta de contradicciones; para ponerla verdaderamente en claro haría falta llevar el análisis muy lejos. El punto de contacto más decisivo entre

²⁹ *Ibid.*, p. 149.

³¹ *Rel.*, II, p. 75.

³² «La diferencia entre pensar y querer lo es sólo entre comportamiento teórico y práctico» (*Recht.*, § 4, Ap., p. 51).

³³ *Recht.*, p. 269.

³⁴ *Recht.*, § 187, p. 268.

ambos pensadores es la concepción filosófica del fenómeno del trabajo; la diferencia entre la actitud de uno y otro hacia el trabajo puede ser la que más ayude a poner de manifiesto su oposición, así como la manera en que Marx ha entendido a Hegel.

Por lo que llevamos ya dicho hasta aquí es claro que la tesis marxista de que Hegel entiende «el trabajo como la *esencia*, como la esencia humana tal como ella misma se acredita»³⁵, no es correcta, a no ser que aquí se entienda «esencia» en el sentido de la segunda parte de la *Lógica* de Hegel, según la cual la esencia necesita aún «acreditarse» en el «concepto»; pero es seguro que con esta «alabanza» Marx no se refería a esto. El mismo corrige en seguida lo anterior añadiendo que en Hegel sólo se trata del trabajo «*abstractamente espiritual*»³⁶. Según nuestra interpretación es el *lenguaje* el que en Hegel es «la esencia del hombre tal como ella misma se acredita». Hegel lo llama la «acción de la inteligencia teórica»³⁷. El trabajo en cambio no es como tal más que la unidad de lo teórico y lo práctico, con el acento sobre el lado práctico. Por eso el hombre se encuentra en el trabajo «eo ipso» en una «enajenación» de su verdad, como le ocurría también en la percepción, por su carácter de comportamiento predominantemente teórico. Para un ser que es al mismo tiempo conciencia natural, esto es, para el hombre, el trabajo es siempre de entrada un «sentido ajeno». De manera que, así como para Marx la enajenación se produce en el trabajo, pero en un trabajo estructurado de una cierta manera, para Hegel el trabajo es enajenación ya como tal, lo que entre otras cosas querría decir que la enajenación no puede deshacerse *dentro* del trabajo.

A primera vista se diría que aquí se enfrentan dos tesis frontalmente opuestas. Y sin embargo tienen más en común de lo que podría parecer. Para Hegel la enajenación se produce al dirimirse dos comportamientos, uno predominantemente teórico y otro predominantemente práctico. De modo que la consumación de la enajenación presupone esta escisión.

Para Marx el hombre es un ser que se confronta con las circunstancias que le están *previamente dadas*: «El hombre es directamente *ser natural*... dotado de capacidades naturales..., instintos.» «Los objetos de sus instintos e inclinaciones existen fuera de él, como *objetos* independientes de él»³⁸. El hambre, por ejemplo, es «una necesidad natural». Pero en Marx «natural» significa que el hombre tiene necesidad de «una *naturaleza* exterior a él»³⁸. Si para Feuerbach lo que se suponía era *el* hombre como pura «objetividad», y para Stirner el «individuo» como pura «subjetividad» —en el

³⁵ MARX, «Nationalökonomie und Philosophie», en *Frühschriften*, p. 269.

³⁶ MARX, *ibid.*, p. 270.

³⁷ *Phil. d. Gesch.*, p. 100.

³⁸ «Nationalökonomie und Philosophie», en *Frühschriften*, p. 274.

sentido hegeliano de ambos conceptos—, aquí aparecen ahora dos presupuestos: el de la «necesidad» («subjetividad») y el de la «naturalidad» («objetividad»). Marx parte de este dualismo que, sin embargo, queda en él inmediatamente superado, no como en Hegel, mediante una unidad que niegue ambos lados dejando éstos como momentos suyos (nosotros estamos interpretando el lenguaje como esta unidad), sino en la «subjetividad»: «Pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*»³⁸. Con ello Marx parte afectivamente de una unidad de conciencia de objetos y comportamiento práctico, pero parte de esta unidad *en la práctica*. Así que su punto de partida es exactamente lo que en Hegel es el trabajo, o el comportamiento práctico de un ser *también* teórico, dotado de conciencia³⁹.

Que en Marx la categoría suprema es la «subjetividad» o el yo mismo es algo que puede apreciarse también en el siguiente pasaje: «El que el objeto como tal se le muestre a la conciencia como evanescente es... el *retorno del objeto* al yo mismo»⁴⁰. En Hegel el objeto, en su objetividad, no se cancela en el yo mismo, sino que desaparece en sí mismo, en su yo mismo como lingüístico y representativo, y libera así para la conciencia el significado como un nuevo objeto. Justamente la negación del objeto es para él la condición de la posibilidad de la enajenación en la objetividad, y el objeto «que se desvanece» y el objeto que uno se representa no tienen en común ni siquiera la «objetividad». Esto es lo que ocurre en el lenguaje, en el comportamiento lingüístico. En el trabajo la relación con el objeto es todavía positiva. El ser del objeto se ve como positivo, y lo que es negativo en él, su forma, no se le atribuye a él sino a la actividad externa del trabajador.

Algo semejante ocurre con el concepto marxista de la «enajenación». Se supone que se origina en el trabajo, como predominio de las «circunstancias» y de los «medios de producción» creados por el hombre sobre él mismo. Aquí parece vengarse esa objetividad asumida sin crítica con el concepto de la necesidad, ya que no admite que se la integre como «objeto de la necesidad». Desde esta perspectiva la objetividad parece someter al hombre a una dependencia respecto de ella. El «asunto» vuelve a mostrar su lado de cosa, que nunca pierde por completo en el trabajo.

Sin embargo, Marx aduce además otras circunstancias referentes al fenómeno de la enajenación. Según él su origen no está en el trabajo en general —lo que la haría tan originaria como éste—, sino en la «división del trabajo» dentro de una sociedad, y además en la

³⁹ Cuando Marx afirma que «no es la conciencia la que determina a la vida sino la vida la que determina a la conciencia» (*Frühschriften*, p. 349), la crítica que contienen estas palabras se aplica sin duda a los neohegelianos, como «oposición a la filosofía alemana que», según Marx, «baja del cielo a la tierra» (*Ibid.*), pero no a Hegel. En Hegel ni la vida ni la conciencia son lo determinantes. Se trata de la unidad negativa de ambas. Ninguna se da sin la otra.

⁴⁰ «Nationalökonomie und Philosophie», en *Frühschriften*, p. 272.

explotación del hombre por el hombre que presupone la división del trabajo (por ejemplo en trabajo físico e intelectual).

Para Marx la objetividad como tal no es todavía alienación, sino sólo un supuesto absoluto, basado en el carácter también absoluto de la «necesidad». Marx distingue entre la «objetividad como tal» y la «objetividad enajenada»⁴¹, y se vuelve contra la identificación de ambas en Hegel⁴². Con ello se coloca en el mismo punto de vista positivista que Feuerbach, al que por cierto menciona en este punto, y para el que existe una «certeza sensorial» inmediata. En esto Hegel es el más radical, ya que según él toda objetividad es producto *negativo* de una actividad, del hecho de que por su estructura la conciencia sólo toma «pie» en lo positivo⁴², y se comporta negativamente frente a la naturaleza. Marx no comprende que el momento de la objetividad le es enteramente ajeno a la práctica, y que, en la medida en que pese a todo se da en ella, caracteriza a ésta como enajenación. Lo práctico no es autónomo en sí mismo, sino que está determinado como tal por su unidad con el comportamiento teórico, unidad que nosotros advertimos en el comportamiento lingüístico. Pero como Marx determina la objetividad como tal, desde la práctica, como «exigida». Sin por otra parte llegar al fondo de esta exigencia, se ve obligado a considerar como enajenación lo que va más allá de la práctica, por ejemplo el lenguaje. Por eso la producción de la generalidad en el lenguaje, en el comportamiento lingüístico, le parece un proceso de abstracción⁴³ a partir de una objetividad que para él se basa en la práctica misma.

El trabajo del hombre está dividido por naturaleza, porque por naturaleza el hombre es un ser social. En Marx esto se apunta también cuando identifica la división originaria del trabajo con la «división del trabajo en el acto sexual». Por otra parte para Marx la división del trabajo empieza «propiamente» «en el momento en que aparece una división entre trabajo material e intelectual»⁴⁴. Así como en el primer caso que mencionábamos la división del trabajo entre dos personas es natural, en el segundo no parece serlo, ni esta división parece radicar necesariamente en la naturaleza de las cosas. Y, sin embargo, ya en el trabajo de *cada individuo* se está produciendo siempre una «división» entre trabajo intelectual, planificador, y trabajo «material», de ejecución. El trabajo es, como tal comportamiento «dividido», enajenado respecto de la unidad de la esencia (del mismo modo que la percepción humana, como la otra forma de enajenación, se «divide» dentro de la «objetividad» directamente en manifestación y ser en sí). Si estos actos se distribuyen entre dos personas, tanto el que planea como el que ejecuta se encuentran alienados respecto de la totalidad de su esencia. Y lo mismo ocurre cuando los procesos de planificación y ejecución se desarrollan en un mismo sujeto *suce-*

⁴¹ Subrayado del autor.

⁴² *Frühschriften*, p. 277.

⁴³ Cfr. *ibid.* ss.

⁴⁴ «Deutsche Ideologie», en *Frühschriften*, p. 358.

sivamente, en realidad siempre que planear y ejecutar son de algún modo distintos; y en el trabajo lo son desde luego, ya que éste no puede ser sino confrontación con la dureza de la realidad dada. En el trabajo no puede darse esa «simultaneidad»⁴⁵. Y no importa que la materia que ofrece su resistencia, el «sentido ajeno» que se opone al propio sentido y a los propios planes, aparezca en la personificación mítica del «señor» o simplemente como «la naturaleza». El hecho de que para el que trabaja lo que haya sea algo esencialmente ajeno es lo mismo que el hecho de que él no es puro «ser para sí» o «apetencia», sino que está esencialmente «para otros»; para el que trabaja, determinado como está por la preponderancia de lo práctico, esos otros le resultan «ajenos» a la práctica.

Desde el punto de vista de esta preponderancia, el trabajo cae bajo la determinación de la «subjetividad», cuya forma es el tiempo «interior», «subjetivo». En lo práctico, la enajenación se muestra como una expansión hacia este tiempo (en lo teórico, la enajenación se muestra sobre todo como expansión hacia el espacio como «forma de la contigüidad abstracta»). En todo trabajo el plan o el proyecto se distingue temporalmente de su ejecución. He aquí un paralelo con la determinación heideggeriana del «estar ahí» como «preocupación», como el ser del «estar ahí» al que hay algo que le importa, y que en último extremo se importa a sí mismo⁴⁶. Según Hegel este yo mismo no se puede alcanzar en el tiempo⁴⁷, pues en el tiempo está siempre por delante, enajenado de sí. El ser del estar ahí es el movimiento de la enajenación. No radica en este estar por delante de sí mismo, sino en el movimiento que conduce a este «estado» de anticipación.

Para Hegel el fundamento de la enajenación está en la esencia lingüística del hombre. Así que la dependencia del que trabaja es dependencia respecto de su propia esencia, de la lingüisticidad. El llamado «señor», que no *siente* esta dependencia, está enajenado respecto de su «esencia» de un modo todavía más radical. Se encuentra en la etapa de la necesidad sin inhibiciones (apetencia). El trabajador sólo está enajenado en la medida en que trabaja *para* el señor. Por eso, a pesar de que se atiene a la objetividad, es indirecta y predominantemente (como trabajador) «ser para sí», y está en la «subjetividad». Ahora bien, tomando consecuentemente el razonamiento hegeliano, estaría propiamente enajenado si fuese puro «ser para sí», si su «ser para sí» no se basase en un «ser para otros». En la pura ejecución la enajenación es menor que en el puro planificar.

Cuando Marx se vuelve contra el hecho de que un hombre trabaje para otro, dependa de otros hombres y no exista en esta dependencia en general más que como trabajador, como medio, se está

⁴⁵ Cfr. Cap. III, 8 de esta obra.

⁴⁶ *Sein und Zeit*, p. 191.

⁴⁷ «El tiempo se manifiesta... como el destino y la necesidad del espíritu que no está concluido en sí mismo» (*Phän.*, p. 558).

volviendo contra circunstancias que no se explican meramente desde el ámbito del trabajo ni desde la acepción del hombre como ser que trabaja. Por su esencia en el trabajo operan siempre circunstancias que no derivan de él sino que son tan originarias como él mismo... Si se ve la esencia del hombre sólo en la práctica, el hombre es *esencialmente* dependiente. Aquí no cabe libertad, como tampoco cabe libertad en lo teórico⁴⁸. Cuando Marx asume acriticamente el dualismo de «objetividad» y «necesidades», y subordina además los objetos bajo el momento subjetivo de las necesidades, se está moviendo más allá de los límites de una filosofía crítica, en el interior de una «ideología».

Si la cuestión de la división tiene algún sentido, entonces la división en trabajo intelectual y material supone la unidad de ambos momentos en la esencia verdadera y no enajenada del hombre. Además esta esencia tiene que enajenarse directamente en sí misma, pasar inmediatamente a la enajenación. Para Marx esta división del hombre como ser de una especie *natural* se da en el acto sexual, pero en la existencia social sólo se hace *genuina* con la división en trabajo material e intelectual; y si esto es así, entonces Hegel no está tan lejos de la tesis marxista como podría parecer. Hegel denomina el lenguaje «el *estar ahí* del espíritu»⁴⁹, el «*estar ahí* espiritual»⁵⁰ en el que la desigualdad corporal y natural se eleva a la conciencia. En él *se produce* la enajenación del individuo, como estar ahí solo natural, *respecto de sí mismo* como estar ahí social y espiritual. Desde el punto de vista lingüístico la división del trabajo está enraizada en la esencia del hombre mucho más profundamente de lo que Marx supone para el hombre natural. En el lenguaje, el hombre se comporta respecto de sí mismo como ser de una especie, esto es, más allá de lo biológico en el lenguaje produce su «especie» como especie humana, y esta producción, no hay que olvidarlo, es siempre al mismo tiempo comportamiento negativo respecto del propio yo mismo (señalización del yo mismo como su cancelación en la voz).

La enajenación entre el yo mismo y la sociedad que le es esencial se produce (como una «división») ya en el lenguaje; es más, para Hegel «se produce» «únicamente en el *lenguaje*»⁵¹. El yo mismo se comporta respecto de la sociedad dialécticamente: sólo se identifica

⁴⁸ La conciencia teórica se entiende a sí misma como pura recepción o aprehensión. Concibe los fenómenos como enteramente dependientes de, y condicionados por, un ser en sí (cfr. *supra*, Cap. II). En el dominio de lo práctico una libertad pura sólo le sería posible a una «apetencia» o «subjetividad» pura. Sin embargo, por referencia al comportamiento humano tal cosa sería una abstracción. En el marco del pensamiento hegeliano sólo hay libertad en la unidad absoluta de «subjetividad» y «objetividad» como comportamiento negativo (actividad) respecto del objeto.

⁴⁹ *Phän.*, p. 468.

⁵⁰ *Phän.*, p. 469.

⁵¹ *Phän.*, p. 362.

negativamente con ella, y precisamente en esta enajenación respecto de su *esencia* conserva su derecho ⁵². En el proceso del hablar, la producción material de los sonidos y el paso al significado espiritual, objetivo, son *un solo* proceso. Aquí lo material y lo espiritual no están divididos. Pero al mismo tiempo *para la conciencia* (natural) sólo el significado es relevante, ya que se aparta por entero de su material, de los sonidos producidos. De la unidad originaria de sonido y significado sale un significado distinto del sonido (enajenado) y de su producción material, un significado que se entiende como «en sí» y como independiente. Todo hablar proporciona este modelo en el que la unidad de «sustrato» material y de momento espiritual representa lo espiritual sólo como *proceso*; y por cierto que este momento espiritual no está ni al albur de una conciencia pura ni en poder o a disposición del que lo ha producido. El individuo se limita a producirlo, en la medida en que es miembro de una comunidad lingüística que se produce en este hacer y que se constituye unificándose ⁵³. Según Hegel, «esta enajenación» «sólo se produce» «en el lenguaje», como unidad de miembro y conjunto en la cual las partes se constituyen como en una división originaria. Esta unidad es al mismo tiempo una «enajenación» —y sólo en este contexto adquiere su sentido filosófico esta categoría recogida por Marx— porque la *representación* que cada uno se forma del significado del lenguaje es necesariamente *desfiguración* y *ocultamiento* de la acción que lo produce, y es lo que arroja el dualismo entre representación, cosa y producción, entre lo teórico y lo práctico, entre «objetividad» y «subjetividad».

La enajenación es simultánea con la lingüisticidad, o más bien *ocurre* en ella. En el trabajo se ha producido siempre *previamente* (A todo trabajo le es inherente desde el principio la división entre plan y ejecución, entre objetivo y medio. En el trabajo este «hiato» se corresponde con una diferencia en el tiempo, mientras que en el lenguaje ocurre «al mismo tiempo», por lo que al mismo tiempo ocurre y no ocurre) ⁵⁴. Marx no piensa esta unidad, este «al mismo tiempo». Por eso para él la enajenación no empieza más que allí donde la escisión de objetivo y medio, etc., se vuelve socialmente relevante, por ejemplo como «separación del trabajador respecto de los medios de producción». No advierte que aquí se trata de una necesidad anclada en el ser lingüístico del hombre, o que, por decirlo de un modo algo provocativo, no hay ningún trabajador que no esté separado de los medios de producción y que no se vuelva él mismo

⁵² Cfr. Cap. V, 4 de esta obra.

⁵³ Sobre la relación del lenguaje con la filosofía hegeliana del estado, cfr. Capítulo VI, 1 de esta obra.

⁵⁴ El trabajo siempre tiene que ver con una parte de la cosa, con su lado de «asunto». La cosa es siempre más que aquello por lo que se la «toma» en la acción y en el pensamiento planificador.

un medio de producción, ya se encargue a sí mismo el trabajo, ya lo haga por encargo de un «señor». Es el objetivo, propio o impuesto desde fuera, el que guía la mano, y el que trabaja no tiene más remedio que atenerse a la «naturaleza del asunto», la cual le solicita de un modo unilateral, en alguna de sus habilidades en general manuales (Hegel: «aptitudes») ⁵⁵, separándolo de la totalidad de su esencia. La especialización del trabajo en la era industrial no ha hecho sino incrementar esta unilateralidad, multiplicándola gradualmente y haciendo así más patentes las penalidades que comporta. Estas acceden así a la conciencia. Pero el que estén ahí radica, en el sentido más genuino de la palabra, en la «naturaleza del asunto». Y esto implica que dentro «del asunto» no se las puede suprimir «radicalmente» (si «ser radical» quiere decir tomar el asunto en sus mismas raíces ⁵⁶, entonces habría que objetar con Hegel que la raíz no está sólo en el «asunto», ni en el ámbito de lo práctico, sino que está en «el asunto» en la medida en que éste es también «cosa».)

La diferencia resulta particularmente clara si se analiza el maquinismo moderno. Lo que la crítica social al uso suele presentar como negativo es justamente lo que a Hegel le ofrece un interés positivo. Para él el pensamiento anticipa un desarrollo que en la actualidad está sólo en sus comienzos: «La abstracción del producir hace el trabajo... cada vez más *mecánico* y finalmente susceptible de que el hombre *se retire de él* ⁵⁷ dejando en su lugar a la *máquina*» ⁵⁸. Con ello se desconecta toda peculiaridad individual.

Pues bien, así como Marx, que ve en el trabajo la esencia del hombre, piensa en un estado en el que el hombre sea activo en la totalidad de sus capacidades productivas, Hegel piensa en otro distinto, en el que la sollicitación unilateral de una sola capacidad o aptitud del trabajador haya retrocedido hasta el mínimo posible, esto es, donde la máquina ya no solicite *una* peculiaridad sino ninguna más, y deje al hombre *libre* en la totalidad de su ser. En lugar de la inserción total del hombre, que para Hegel no es posible en el trabajo, aparece la liberación total, el abandono del ámbito del trabajo. El trabajador en este estado ya no se enfrenta con la materia más que en forma inauténtica (representativa). La máquina ya no es una prolongación de la mano (en general es muy poco antropomorfa). Es el hombre como tal el que se aparta de la dureza sensible del material por elaborar. Ahora es la máquina la que es su «objeto», pero en su nuevo trabajo ya no le interesa la objetividad de este objeto, que no ofrece ninguna «resistencia». No es más que medio para la

⁵⁵ *Phän.*, p. 150.

⁵⁶ MARX, *Die Frühschriften*, «Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie», p. 216.

⁵⁷ Subr. por el autor.

⁵⁸ *Recht.*, § 198, p. 277.

producción de otra cosa, que no está en la conciencia más que como «idea», como plan.

En esto vuelve a hacerse patente que la relación representativa con las cosas es la esencia y la espiritualidad del encuentro del hombre con el mundo: el hombre desliza «entre sí y las cosas la cosa misma», «como lo destructivo, y se muestra así como la astucia de no dejarse involucrar en las cosas y su lucha»⁵⁹. Aquí se advierte la unidad de objetividad y negación de la objetividad. Y no es difícil percibir el paralelismo con la estructura del lenguaje: el sonido producido sin esfuerzo se convierte en el liviano⁶⁰ medio (de producción) del significado espiritual. Sin embargo (en el significado) la superación de la objetividad del sonido es directamente producción de nueva objetividad, y ésta ya *no* está a la libre disposición del individuo.

Lo que Marx considera el lado negativo del trabajo mecanizado, la posibilidad de que el trabajador quede separado de los medios de producción, radica para Hegel en la esencia lingüística del hombre y por lo tanto también en el trabajo mismo como parte de esta esencia. En el ser lingüístico se funda también el hecho de que el trabajo mecanizado esté tan dirigido a las cosas como todo trabajo, a pesar de que en él esté más clara la estructura del trabajo que no radica en éste mismo. El «señor» que en apariencia se excluye del proceso del trabajo es, como dueño de la máquina, «siervo» de la cosa; lo único que hace es «desplazar» el trabajo⁶¹. Pues la servidumbre no se enraza sólo en el señor al que pertenecen los medios de producción, sino en el trabajo en general. El «señor» no significa sino el otro lado del ser humano que sólo ve su esencia en el trabajo; es su complemento abstracto, al que el trabajador está atado como a un momento que esencialmente no está en el proceso del trabajo. Es la personificación de la esencial dependencia del hombre que ve su esencia en el trabajo, y que con ello pasa a depender del carácter de «cosa» del asunto. En Hegel la relación señor-siervo es abstracta porque divide la naturaleza del hombre en dos esencias abstractas (Hegel habla de «dominio» y «servidumbre», *Fenom.*, pp. 141 ss.). En Marx la relación es abstracta porque el señor es abstracto, al estar separado del proceso de producción y ejercer sin embargo una influencia decisiva sobre él desde su condición de propietario de los medios de producción; la posibilidad de esta clase de señor y de esta clase de enajenación queda sin explicación filosófica, a pesar de las consideraciones históricas que aduce Marx. Cuando Hegel habla del «señor» no se está refiriendo a caracteres de un estado vigente. Por ejemplo la eliminación de los señores feudales no supondría que los siervos quedasen liberados de la *esencia* del dominio, ya que ésta está en el trabajo como tal, con su determinación unilateral de la naturaleza humana práctica. Desde esta perspectiva la idea de que la *esencia* del hombre está en lo práctico no deja de ser una tesis puramente especulativa. Y la filosofía de Hegel, tantas veces motejada de sólo especulativa, está en esto más cerca de lo que es el fenómeno del trabajo, con independencia de todos

⁵⁹ *Rel.*, I, 310.

⁶⁰ Cfr. p. 176 de esta obra.

⁶¹ *Jenenser Realphil.*, I, p. 237.

los otros fenómenos lingüísticos y culturales en sentido más estrecho del que Marx se ve obligado a entender como derivaciones (superestructura) de una *esencia* originaria «del» hombre. Cuando un Reichenbach⁶² ve en esto un «resurgir del hegelianismo» opuesto al «empirismo» habitual de Marx, y acusa a éste de «colocar intuiciones aprioristas por delante de lo que es empíricamente demostrable», habría que objetarle a su vez que esas «intuiciones aprioristas» son justamente el momento no hegeliano de Marx, y que enlazan más bien con los sucesores más cercanos de Hegel, por ejemplo con Feuerbach, por más que en otros aspectos Marx se muestre ampliamente crítico al respecto.

Cuando Marx hace de la cuestión de la relación con los medios de producción su tema central se encuentra de lleno en el dominio de la filosofía hegeliana: el *medio* de producción está a disposición del que produce, sobre esto no cabe duda. De otro modo no sería un medio. Lo único que, dada la naturaleza de las cosas, puede reprochársele es que quiera ser algo más que sólo un medio. Al mismo tiempo, en el trabajo es siempre cosa, y subsume al trabajador bajo esta determinación que le es propia, obligándole a guirse por ella y actuando así a su vez sobre el que produce. El mal estriba en que los medios de producción (e igualmente los productos) son *más* que aquello por lo que se los toma y en lo que se los quiere convertir: estriba en que son objetos en general. En virtud de la estructura peculiar del encuentro del hombre con el mundo se sustraen a un uso exclusivamente libre; su naturaleza, la costumbre, todo lo que configura su ser en sí, su objetividad que se constituye socialmente, o mejor lingüísticamente, contribuye a que no se disponga de ellos en completa libertad, ya sea por las relaciones de propiedad vigentes, ya por el control estatal, por su distribución o por tabúes religiosos. Tal como es la estructura del encuentro del hombre con el mundo, una modificación de estas condiciones no podría consistir más que en el paso a otro estado de enajenación. El *problema* de si *es tiempo* de forzar pese a todo una transición de ese género hacia condiciones más tolerables es un problema político empírico. Pero la posibilidad de plantear esta *cuestión* con nitidez trasciende el dominio de lo práctico.

Estas reflexiones, que toman pie en ideas de Hegel, tropiezan con la problemática de lo que Hans Freyer denomina los «sistemas secundarios»⁶³. También Freyer se sirve del término hegeliano de la enajenación. En los «sistemas secundarios» el hombre, según Freyer, se «vuelve dócil a las instituciones... Lo que él es no lo es por sí mismo sino en virtud de su posición y de su función en el proceso de las cosas...». «Y ésta debería ser», sigue Freyer, «la constelación a la que hace referencia Hegel con su concepto de la *enajenación*»⁶⁴. Conviene recordar sin embargo que en la *Fenomenología* de Hegel la enaje-

⁶² H. REICHENBACH, *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Berlin, 1951, p. 87.

⁶³ FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 89.

nación, tal como «ocurre» en el lenguaje, produce por así decirlo un equilibrio entre individuo e institución (in casu «poder del estado»), y reúne al hombre existente con su esencia como ser comunitario. Para la conciencia natural esta enajenación desemboca en un predominio de la institución, pero lo esencial es aquí que se conciba la unidad de estos dos lados, el individual y el general, como transición a la trascendencia de la conciencia, entendida ésta como un poder ajeno que implica el paso de lo abstractamente propio («ser para sí») a lo abstractamente ajeno («ser en sí»). En esta enajenación el hombre, como esencia que se enajena, está para Hegel en la totalidad de sí mismo, y es todo lo contrario del «proletario» «que queda tan decididamente subsumido bajo un sistema de cosas que los impulsos que se originan en él no llegan a encauzarse»⁶⁵. Pues bien, justamente los «impulsos que se originan en él», en virtud de su más peculiar esencia lingüística, conducen directamente a esa enajenación (como estado) en la que el hombre está siempre como trabajador y también como ser que percibe: no primariamente consigo mismo sino con un mundo que le es ajeno. El lenguaje como tal es un sistema secundario; el comportamiento lingüístico es de hecho una constante introducción en un sistema «secundario» desde el punto de vista de un punto de partida abstractamente «primario», un sistema que no se monta «sobre el suelo natural»⁶⁶ sino que se eleva sobre su fundamento a través de la idea en el pensamiento, en la medida en que es unidad negativa de la producción individual de sonido y significado general. A diferencia de lo que ocurre con la automatización, por completa que ésta sea, donde el individuo sigue de algún modo estando implicado en el juego, en esta negatividad puede «retirarse» por entero de lo que ha producido: queda «liberado»⁶⁷. Y esta liberación completa no es posible en el trabajo (la automatización sólo puede asemejarse «asintóticamente» a este modelo lingüístico, como una tendencia no convergente). Esa liberación no es ningún objetivo que pueda buscarse en el tiempo, ya que el pensamiento que busca, en la medida en que piensa en el tiempo y no piensa el tiempo mismo, es un pensamiento tan reflexivo como el que sólo piensa en la práctica, en vez de, estando dentro de la práctica, pensar también ésta.

4) Formación y cultura *

Para Hegel, el sentido del trabajo no está en éste como actividad puramente material. Hay en él un componente que va más allá del dominio del trabajo mismo. Sin duda este componente es, desde el punto de vista del trabajo, «enajenación», como con razón postula Marx. Pero aquí se repite el movimiento por el que a un lado abstracto (enajenado) se le asocia como complemento (o concreción) suyo el otro lado abstracto que le corresponde esencialmente. De manera que tampoco aquí sería oportuno hablar de preponderancia del

⁶⁵ FREYER, *op. cit.*, p. 89.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p. 225.

* En alemán es término único, *Bildung*, y hace referencia tanto a la cultura que existe como a la iniciación en ella. Por su raíz significa además «construcción» o «configuración» (de *Bild*, «imagen»). [N. de la T.]

lado «espiritual» en Hegel. Su fundamento común hace que ambos lados tiren recíprocamente el uno del otro y se atraigan inmediatamente; en realidad el uno no existe sin el otro. En esta medida el trabajo es un medio de «formación» espiritual⁶⁸ del hombre en su comportamiento respecto del mundo, medio para la formación de un mundo (el mundo de la cultura) y para introducirse en lo que cada uno se *figura* abstracta y teóricamente que es su «esencia»⁶⁹. A la determinación abstracta del trabajo, como comportamiento puramente «subjetivo», la «formación» que necesariamente le acompaña añade el momento de la indeterminación abstracta (para Hegel la «formación» es «indeterminada»)⁷⁰: al puro «esto de ahí» se le añade la «generalidad abstracta». Sólo estos dos momentos juntos producen un comportamiento humano concreto en el cual, como situación concreta, se originan en realidad los momentos abstractos. El trabajo, en su condición de comportamiento predominantemente práctico, conduce justamente a un comportamiento también teórico y con ello a la unidad de ambas formas de comportamiento. (Y esto no deja de dar una razón relativa a las teorías que ven el origen del lenguaje en el trabajo⁷¹.)

«Los hombres incultos no se guían por las propiedades generales de un objeto» sino por sus cualidades sensibles. No se conducen de un modo humano, lo que significa también que no se orientan según la «naturaleza del asunto» sino que su conducta está guiada por una opinión abstracta, por un prejuicio: «la formación es por lo tanto la nivelación de la peculiaridad con el fin de que se oriente por la naturaleza del asunto»⁷². En el trabajo se trata de vencer las propiedades sensibles de las cosas, la dureza y resistencia del material, etc. El que trabaja sólo tiene en la mente lo que la cosa debe llegar a ser por su naturaleza general, esa forma general que hace de la cosa lo que ella debe ser por naturaleza, y da a una mesa la forma de una mesa, etc. Toma *sobre sí* la dureza del material y la integra en su objetivo. En el trabajo se repite el proceso que ya hemos advertido en la percepción teórica: se «pasa por alto» lo meramente sensible y se elucida lo general como producto de este «pasar por alto» (de esta elaboración) de lo sólo sensible. La única diferencia está en que en el conocimiento lo general, como lo que es cada cosa, parece de-

⁶⁸ *Recht.*, §§ 187 y 197.

⁶⁹ Cfr. a este respecto un pasaje análogo de la *Filosofía de la Religión*: «Pues bien, este proceso del espíritu que se produce a sí mismo, esta vía del mismo, contiene *momentos distintos*; pero la vía no es el objetivo... El espíritu no está ya de suyo en su objetivo... En estas etapas de su proceso el espíritu no está aún por entero... no se es aún del todo patente a sí mismo.» Tan sólo se encuentra «en el camino de la educación del espíritu» (I, p. 91).

⁷⁰ *Gesch. d. Phil.*, II, p. 9.

⁷¹ Cfr. NOIRÉ, *Ursprung der Sprache*, Maguncia, 1877.

⁷² *Recht.*, § 187 Ap.

terminado desde la trascendencia, en tanto que el trabajador sabe que lo que la cosa es, su forma, «lo produce él»⁷³.

El paso de lo sensible a lo general en el comportamiento teórico se ponía en relación con la «naturaleza del lenguaje». La actitud puramente teórica de la conciencia orientada a los objetos no le permitía llegar a ser consciente del hecho de que ese cambio, que constituye la esencia de la percepción, radica en el hacer de la conciencia misma (o de los seres dotados también de conciencia), un hacer que hunde su raíz en la misma estructura que el ser consciente: en la estructura misma de la conciencia. En el trabajo, en cambio, hay conciencia del propio hacer, pero es la actitud puramente práctica, al servicio de la vida, la que incapacita aquí para *conocer* el vector más profundo de este hacer, vector que radica en el actuar según puntos de vista *objetivos*, generales, orientadores de la comunidad y en consecuencia morales; en última instancia lo que mueve ese hacer es nuevamente la estructura de la conciencia de seres sociales, que se expresa (o se hace experimentable) como estructura «lingüística». A pesar de este ocultamiento «la multiplicidad de las determinaciones y objetos que interesan», esto es, que conciernen al hombre en general, hacen que de la estructura nazca «la formación teórica, no sólo una multiplicidad de representaciones y conocimientos (subjetivos) sino ... una movilidad y celeridad del representarse y del pasar de unas representaciones a otras, la aprehensión de relaciones complicadas y generales, etc. —la formación del entendimiento en general y con ello también del lenguaje»⁷⁴.

La formación teórica va, pues, de la mano de la práctica. Es significativo que para Hegel esta última consista sobre todo en «la restricción» del «hacer ... sobre todo al albur de otros», esto es, a la medida de los intereses de la generalidad, y «de una actividad *objetiva* y de unas aptitudes *generales* convertidas en hábito en virtud de este entrenamiento»⁷⁴. La comprensión teórica de las «relaciones generales» no debe separarse de la adquisición de estas «aptitudes generales». Para Hegel la formación sólo es completa de verdad cuando la producción y la comprensión de lo general van de la mano. Sólo

⁷³ *Ibid.*, § 187, p. 268.

⁷⁴ *Recht*, § 197. Cfr. W. EHRENSTEIN, *Einführung in die Ganzheitspsychologie*, Leipzig, 1934, p. 144: «El lenguaje, por notable que esto suene, es uno de los medios por los que surgen las cosas (como cosas de la vivencia, esto es, como complejos con un grado particularmente alto de modificabilidad). La retención de conocimientos de relaciones y de conocimientos intermedios de tipo complicado sólo es posible en un nivel en el que el lenguaje significativo esté ya altamente desarrollado. Si no fuese posible fijar lingüísticamente los conocimientos de relaciones adquiridos [en el comercio práctico con las cosas, J. Simon], a partir de un cierto grado mínimo de complejidad ya no sería posible retenerlos más que un momento; después se desdibujarían y ya no podrían mantenerse separados.»

una formación como ésta responde a la esencia (lingüística) del hombre.

En la *Fenomenología* la «enajenación» es pensada en estrecha relación con el fenómeno de la «formación»⁷⁵. Ya hemos visto que la posición del trabajo en el sistema hegeliano no es comprensible al margen de este fenómeno. Formación quiere decir «conducirse según la naturaleza del asunto». Es el asunto mismo el que obliga a esta conducta, su naturaleza propia que queda de manifiesto por el hecho de que pone en primer plano su aspecto de «cosa» y lo retiene presente a todo lo largo del trabajo. En esta conducta, como un orientarse habitualmente según la naturaleza del asunto en el «proceso» de éste, la «apetencia» antes «inhibida» por él recobra su libertad. Claro que desde ese momento deja de ser pura «apetencia» o «subjetividad». Sólo la conciencia culta, formada, puede «retirarse» ante la objetividad del objeto, o expresado de otro modo, sólo a ella deja de presentársele el objeto como resistencia⁷⁶. Y este es un punto importante en relación con el lenguaje.

En Hegel no se puede hablar de dominio de una conciencia pura. La «conciencia absoluta» está determinada desde el mundo trascendente. Su efecto práctico y formativo sobre éste representa al mismo tiempo un efecto inverso del mundo sobre ella: la confirmación del asunto y la formación (conformación) de la conciencia de la mano de la cosa son *un solo* proceso. El aspecto de cosa, que el trabajo elimina del asunto en su elaboración de éste, se integra en la conciencia como un hacer suyo (y en Hegel «conciencia absoluta» no

⁷⁵ Phän., p. 347: «El espíritu enajenado; la formación cultural.» En este contexto sólo tomaremos en consideración la relación que existe entre la formación cultural y el comportamiento práctico.

⁷⁶ A esta misma resistencia se refiere la expresión de Gehlen de que, así como los animales viven en un «entorno», el hombre vive en un «campo de sorpresas» (*Der Mensch*, p. 140). El «contacto comprensivo» y la univocidad de las cosas no son algo lógico y natural, ni mucho menos innato. Tienen que ser continuamente producidos en un «proceso de descarga de tensión», como «reelaboración del campo de sorpresas y conversión del mismo en un mundo dominable de impresiones». Este rendimiento, que también para Gehlen es en última instancia lingüístico, en su condición de «formación» de la conciencia tiene como consecuencia una nueva «enajenación» (GEHLEN, *Entfremdetes Selbstgefühl*, p. 143). En principio se trata del mismo movimiento que también se expresa en lo teórico como pregunta por el fundamento de algo que se nos aparece como extraño, y como «respuesta satisfactoria» a la pregunta por el «por qué» de una cosa. (Cfr. J. KÖNIG, «Bemerkungen über den Begriff der Ursache», *op. cit.*, p. 40). Al percibir la causa, la conciencia resulta formada y enriquecida, pero a la cosa misma se le sustrae su carácter extraño, con lo que se reproduce el perdido «contacto comprensivo». Al indicar para muchas cosas distintas una misma causa se produce una «panorámica» y con ella la condición de la posibilidad del comportamiento categorial. El «campo de sorpresas» queda reducido, incluso ya ópticamente, a una serie de «centros» dominables (GEHLEN, *op. cit.*, p. 140). Cfr. el concepto del «explicar» en Hegel (p. 58 y ss. de esta obra).

significa sino la comprensión de esta confrontación). La «naturaleza» del asunto sólo queda superada en la medida en que la conciencia se la apropia, como conducta habitual según ella. Formándose a sí misma, acuñando su ser, adaptándose y enajenándose «se» es como supera la extrañeza de la naturaleza externa. «La renuncia de su ser para sí es en sí misma generación de realidad, y es por ella como se apodera inmediatamente de ésta. O dicho de otro modo, la autoconciencia es *algo*, tiene *realidad*, sólo en cuanto que se enajena de sí misma... Aquello en virtud de lo cual el individuo tiene vigencia y realidad es la *formación*. Su verdadera naturaleza *originaria* y su sustancia es el espíritu de la *enajenación* del ser *natural*...». La individualidad tiene «tanta realidad y poder» cuanta sea la medida de su «formación», de su orientación según la naturaleza del asunto⁷⁷. No más. De modo que la individualidad *como* sujeto no es en modo alguno «fundamento» de la realidad. La conciencia *forma* la naturaleza externa en su interior (la imagina), y sólo así es su «poder». Esta «enajenación», como entrada en una «segunda» naturaleza⁷⁸ que representa en realidad la verdadera naturaleza de los hombres, o más exactamente, este proceso de apropiación, esta «in-formación», es la primera y única naturaleza del hombre como estructura de su encuentro con el mundo.

Quizá sea esto lo que da pie a Marx para su interpretación de que Hegel no reconoce en el ámbito del trabajo más que el trabajo «abstracto espiritual». Y sin embargo en este punto se hace frente a cualquier posible unilateralidad en la relación sujeto-objeto y a la posibilidad de reflejarla en el *sujeto* entendido como conciencia. Pues lo que aquí se pone de relieve es justamente el *ser* de la conciencia misma. Esta hace a un mundo de formación y cultura que le resulta extraño y con el que tendrá que confrontarse a lo largo de toda su vida. La conciencia está determinada por «circunstancias», y sólo tomando sobre sí estas circunstancias, que para ella son seres en sí, puede formarse y convertirse a sí misma en «poder» sobre ellas. Para Hegel habría «enajenación» en el sentido marxista de este concepto si a la actividad material sobre un material resistente no se vinculase una conformación o elaboración de la conciencia misma, si el lado «espiritual abstracto» del trabajo como formación de la conciencia quedase de lado o se viese impedido por algún tipo de circunstancia. En el sentido hegeliano del concepto, un estado de este tipo tendría que calificarse de inhibición de la «enajenación» y de obstinación antinatural en circunstancias primitivas (no secundarias), *sólo* naturales.

⁷⁷ *Phän.*, p. 351.

⁷⁸ En un «sistema secundario»: FREYER, *op. cit.*, pp. 98 ss.: «De hecho los sistemas secundarios operan como una segunda naturaleza en la que hubiéramos sido colocados».

Al trabajo sólo le restaría la «otra parte», ya que en virtud de su esencia es sólo *una* parte, y en esta medida es siempre trabajo dividido. En la terminalogía marxista, este otro lado sería «superestructura», en sí misma tan enajenada como el trabajo mismo, y cuya virtud consiste en que su enajenación no se quede por detrás de la del trabajo. No tiene su fundamento en la «infraestructura» material, en el trabajo, sino que una y otro tienen un fundamento común.

Esta «naturaleza» no es ningún estado: es esencialmente proceso. Dicho de otro modo, la formación no se puede concluir en el tiempo. Es siempre temporal, del mismo modo que la esencia del hombre no está ni se puede alcanzar en el trabajo que va de la mano de la formación. Es enajenación hacia el tiempo⁷⁹. El tiempo es el camino de la formación de la conciencia hacia sí misma. Es enajenación como superación de la enajenación. La enajenación es la superación actual de sí misma, que ella no puede conseguir en sí misma. Anda siempre empujándose a sí misma hacia adelante.

La formación no es superación de la «enajenación» que es el trabajo. Es tan enajenación como el trabajo mismo. Pero mantiene al hombre en equilibrio, lo coloca conscientemente en su esencia, y él está en ella como *esencialmente* enajenado. La formación es conservación de la propia esencia como tal en la enajenación⁸⁰. Ella con-

⁷⁹ «El tiempo se manifiesta ... como ... la necesidad de enriquecer la participación que tiene la autoconciencia en la conciencia» (*Phän.*, p. 558).

⁸⁰ En este sentido se podría decir que «la 'esencia' del estar ahí ... es la existencia» (B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Colonia, 1955, p. 350), o también, con Heidegger, que su esencia es la temporalidad (*Sein und Zeit*, p. 350 ss.), siempre y cuando el «es» se entienda como expresión de la identidad negativa, como una transición inmediata a la enajenación, al tiempo. Por referencia al pensamiento hegeliano conviene retener en todo momento la identidad *negativa* de esencia y existencia (tal como Lakebrink la delimita frente a la analéctica, esto es, frente al pensamiento de la analogía, distinguiéndola así tanto de la identidad positiva como de la analogía); sin embargo, hablar de esa identidad negativa sólo tiene un sentido distinto del puramente especulativo si se hace por referencia al fenómeno del lenguaje.

En Hegel la «naturaleza» del hombre posee esencialmente carácter de proceso. Con razón pone de relieve Lakebrink que «no puede haber movimiento sin algo que se mueva»; lo que pasa es que esta observación no se aplica a la «ontología» de Hegel. En Hegel «devenir», «movimiento», «proceso» preceden a todo tiempo. (El «devenir», como categoría de la lógica, está antes de todo tiempo). La maduración del tiempo como proceso de enajenación es en *un* solo movimiento enajenación en dirección a la objetivación. En esta medida todo movimiento temporal, como movimiento que se da en *algo*, es ya un estado enajenado en el que la abstracción del movimiento y la abstracción de la sustancia movida se exigen recíprocamente, manteniendo así también su centro originario en la enajenación. Por el contrario el movimiento enajenador que induce este estado es un movimiento de «simultaneidad» (no de supratemporalidad, ya que es experimentable al modo de la experiencia lingüística), como transición inmediata. En lo lingüístico esta transición (del sonido al significado) es al mismo tiempo sustancia. Todo movimiento temporal es movimiento que se da en algo que, como sustancia movida, es lo abstractamente opuesto a su mo-

serva la esencia lingüística (sensorial y espiritual a la vez) del hombre en el ocultamiento, oponiendo a la abstracción del hacer la abstracción del propio ser (espiritual) y resguardando así a la acción frente a la desesperación y entrega a la trascendencia (como «señor absoluto», o «muerte» de la conciencia)⁸¹; la formación capacita a la conciencia para andar el «camino de la desesperación»⁸² y para «ser ella misma en el sentido más genuino»⁸³, precisamente reuniendo la propia existencia individual y la general abstracta en la confrontación de ambas caras.

vimiento. Aquí «movimiento» pertenece al orden de lo accidental (LAKEBRINK, p. 351).

Por otra parte está la interpretación que hace Marcuse de lo absoluto en Hegel como «estado de movimiento», interpretación que procede de Heidegger y en la cual se deja fuera de consideración el momento de la sustancialidad, que es tan originario como el del estado de movimiento; en la *Lógica* de Hegel este momento de la sustancialidad se corresponde con la «transición» del «devenir» al «estar ahí» en reposo, o con la del «ser» a la «esencia» (*Log.*, II), con la categoría esencial del «ser en sí» (*Log.*, II, pp. 105 ss.) (H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1932; en este punto la interpretación de Kroner es semejante a la de Marcuse: KRONER, *Von Kant bis Hegel*, II, p. 279, 318). Es verdad que también para Marcuse el estado de movimiento se da en «algo» (p. 196); sin embargo, según él este «algo» no es inmediatamente lo mismo que el estado de movimiento, como expresa ya este mismo término de «estado de»: no es algo como movimiento. Pues justamente el «ser» como «estado de movimiento» no debe ser «algo», sino que meramente debe «ser mostrado» en algo (*ibid.*); no es experimentable en sí mismo sino en algo, en algún sustrato.

Con la interpretación del «proceso» en Hegel como el «corazón de las cosas» no «se borra del mundo... todo ser sustancial» (Lakebrink, p. 351), al menos no mientras el proceso se conciba como proceso experimentable (lingüístico) de «simultaneidad» y por lo tanto como mediación de la identidad de algo consigo mismo (cfr. Cap. V, 5 de esta obra). Con esta interpretación queda más bien superada la abstracción de sustancia y accidente. Pero de todos modos se «destruye» la «unidad del mundo de la experiencia» (LAKEBRINK, p. 351) si esta unidad se representa como unidad que permanece igual a sí misma en el tiempo, o si se la representa como anclada en un sujeto a su vez ajeno al mundo. Pues tiene que producirse continuamente en cada situación de experiencia, alcanzándose en el permanente «progreso» de la «formación de la conciencia». En este proceso de la «simultaneidad» ni la sustancia pura ni el puro estado de movimiento pueden considerarse como lo primario o absoluto. Abstraer de la negación que es esencial a lo lingüístico, como transición a lo contrario, sería aquí una privación. Cuando se lee en Hegel que «lo que algo es lo es ... por entero en su exterioridad» (*Log.*, II, p. 155), esto no puede querer decir que sólo sea la exterioridad, del mismo modo que tampoco en el lenguaje hay sólo el significado, ni el sonido es sólo un representante el significado. Si sólo hubiese la exterioridad no habría movimiento hacia la exterioridad; no habría exteriorización. Y esto mismo vale para el caso de que, como en lo «analéctico», se considere que el verdadero ser es «lo más interno» (LAKEBRINK, p. 356). El principio lingüístico de la «simultaneidad» prohíbe también en la relación entre interior y exterior toda reflexión sobre la prioridad de alguno de los lados.

⁸¹ *Phän.*, p. 148.

⁸² *Ibid.*, p. 67.

⁸³ *Sein und Zeit.*, p. 191.

La conciencia en formación está, como dice Heidegger, «arrojada desde siempre a un mundo» (*Ser y tiempo*, p. 192). Sin embargo en esta manera de formular las cosas no se pone de manifiesto que esta pasividad del estar arrojado se abre también constitutivamente en una actividad de la conciencia que al formarse imagina y forma el mundo, y en cierto modo lo transforma también; no se expresa que el preocupado «estar junto a», ... pasa por sí mismo directamente a una nueva trascendencia que hay que dominar (mediante la formación), y que en consecuencia la aparente «caída» en el «se» es resultado del esfuerzo de una conciencia que está permanentemente en estado de formación y que se *mantiene* —en el sentido más veraz de la palabra— en un «nivel de formación». La formación no pertenece sólo a la conciencia individual, sino que se transmite lingüísticamente de generación en generación y vincula así (y en verdad no armoniosamente) a la conciencia individual con la naturaleza general, la cual, como queda patente en esto mismo, no es trascendental sino resultado del encuentro fáctico con el mundo.

5) *Superación de la acción en el lenguaje*

Para Hegel, en la actitud puramente práctica la conciencia no accede a su «estar ahí» esencial por la misma razón por la que tampoco lo logra en la actitud puramente teórica; ello sólo le es posible en la unidad de ambas formas de comportamiento, dentro de la cual se produce su confrontación: en el lenguaje como «trabajo» del «pensar». Pero este pensar no es ya el del entendimiento en sentido puro. Es también el «esfuerzo» actual del pensar⁸⁴, por más que es también «lo que cuesta menos esfuerzo»⁸⁵ (el trabajo superado). Se funda en el hablar: en el lenguaje la corporalidad y el entendimiento son uno. El lenguaje es el «acto de la inteligencia teórica»⁸⁶ y con ello la realidad del estar ahí humano. En él el poder «subjetivo» de la «apetencia» sobre lo objetivo es al mismo tiempo pensamiento de lo objetivo en su trascendencia, en todo su ser en sí.

Si se examina la crítica hegeliana a la filosofía moral se advierte con la mayor claridad que Hegel se ha liberado por completo de la «idea de dominio» que preside al idealismo subjetivo. Para Hegel una acción sólo es verdaderamente buena si es negación de la acción. La acción positiva, como realización de una voluntad subjetiva singular, contradice al conjunto del estar ahí humano, ya que sólo realiza una determinación abstracta del hombre. Por eso la acción es ocultamiento o desfiguración de la verdad del ser. Muestra un lado «objetivo» que es «casual» para el que actúa, y que puede «contener en sí algo distinto» de lo que está «en la representación que uno se forma de ella»⁸⁷. En la medida en que el hombre que actúa se limita

⁸⁴ *Gesch. d. Phil.*, I, p. 43.

⁸⁵ *Rel.*, II, p. 62.

⁸⁶ *Phil. d. Gesch.*, p. 100.

⁸⁷ *Recht.*, § 117, p. 174.

a determinadas intenciones, entra necesariamente en una relación abstracta (no veraz) con la realidad. Con ello la voluntad subjetiva desencadena con su acción «múltiples consecuencias»⁸⁸ que rebasan ampliamente lo que estaba en la «in-tención» tal como la determinó la voluntad. «Al actuar me expongo a la desgracia: ésta adquiere un derecho sobre mí, y es el estar ahí de mi propia voluntad»⁸⁹.

El que actúa no está en condiciones de abarcar unitariamente los dos lados de lo teórico y lo práctico, y esto le hace separar la constitución (de la cosa como asunto) y el ser en sí de la cosa⁹⁰. No llega hasta la «forma absoluta» sino que distingue entre la forma que él crea y la materia que le está *dada*. La forma sólo *es* para él en cuanto que está *en* la materia. Ella misma, como forma, no tiene entidad, por más que para el que trabaja, el asunto no es más que lo que es como forma. Con ello el ser del asunto es distinto de él mismo y queda excluido de la representación del trabajador. Sólo es posible llegar hasta la «forma absoluta» si se piensa el no ser (aquí la forma) como siendo, si la conciencia alcanza la comprensión de la apariencia y se convierte plenamente en comprensión de su propio estar ahí. Y esta representación total del asunto (como unidad de asunto y cosa) sólo es posible como unidad perfecta de producción y recepción, de forma y resistencia. Este hacer al mismo tiempo receptivo es la superación del trabajo, ya que en él los momentos del hacer y el recibir han llegado a la más completa identidad.

El trabajo es la inhibición (negación) de la «apetencia» en un determinado punto. El lenguaje, en cambio, es la negación de esta negación, o lo que es lo mismo, su plena realización. Pues para la conciencia la totalidad del asunto sólo está en el hacer determinado, en el hacer representativo cuyo «objetivo» es representar al objeto. Para la conciencia la totalidad del asunto es su representación, su «apariciencia», «la imagen elevada a la forma general, a la idea, de manera que la determinación fundamental que constituye la esencia del objeto», la negación de todas sus determinaciones particulares, «se mantiene y es lo que tiene ante sí el espíritu al representarse el objeto»⁹¹.

Naturalmente, la «retención» de la «esencia» no se puede producir de la mano de ninguna determinación positiva del asunto. Pues para Hegel la «esencia» es justamente la negación de toda determinación positiva. Sólo puede producirse de la mano del ser representativo que desvía de sí la mirada y la guía hacia lo general. Hegel ofrece un ejemplo plástico de esta totalidad representativa como con-

⁸⁸ *Ibid.*, § 118, p. 175.

⁸⁹ *Ibid.*, § 119, Ap.

⁹⁰ «Lo que ese algo tiene *en sí* se divide de este modo, y es en este sentido estar ahí externo» (como «ser para otro») «de ese algo; es también *su* estar ahí, pero que no pertenece a su ser en sí. De este modo la determinación es su *modo de estar constituido*» (*Log. I*, p. 111).

⁹¹ *Rel.*, I, p. 154.

dición de la experiencia de lo que de otro modo quedaría más allá de sus posibilidades (cfr. las «ideas trascendentales» de Kant), aduciendo como ilustración la totalidad misma de todas las determinaciones: «Si, por ejemplo, decimos: *mundo*, tenemos en este sonido reunido y acumulado el total de esta infinita riqueza. Cuando la conciencia del objeto queda reducida a esta simple determinación de la idea», esto es, cuando queda eliminada toda representación o imagen positiva de él, «entonces es representación que para su manifestación ya sólo necesita de la *palabra*, de esta sencilla exteriorización que queda siempre en sí misma»⁹².

El habla es pues, como «exteriorización que queda siempre en sí misma», acción representativa, y del mismo modo el sonido hablado es un objeto representativo. El sonido producido por el hombre constituye el horizonte del ser en sí a partir del cual se forma la conciencia, y que es el que procura a ésta la «determinación de las ideas» que a su vez la conciencia teórica considera condición del condicionamiento de los fenómenos. La sensorialidad del sonido que uno mismo produce afecta a los sentidos constituyendo la determinación ideal que la conciencia natural interpreta como lo que la afecta. Es por lo tanto lo que en la *Fenomenología* Hegel denomina «el segundo mundo suprasensible», y que es a su vez «mundo» sensible⁹³. Es verdad que la sensorialidad del sonido, como sensible, es un momento de referencia de la conciencia; lo que ocurre es que no llega a ser como tal, consciente, no es un objeto para la conciencia. Lo único que llega a la conciencia es el significado. Lo sensible no es más que momento referencial negativo. Y en esta referencia se reúnen la vida natural (y en su extremo la «apetencia» como pura negación) y la conciencia natural (y en su extremo la positividad de la «certeza sensorial»). En esta unidad de su común origen están por así decirlo espalda contra espalda; la mirada abstracta (unilateral) de la primera lleva a la aporía de la acción moral, igual que la de la segunda lleva a la aporía de la trascendencia.

⁹² *Rel.*, I, p. 154.

⁹³ *Pbän.*, p. 121; pero en ese pasaje no se menciona expresamente el lenguaje.

OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD

V. CONFIGURACIONES DE LA AUTOCONCIENCIA

1) *La obra de arte*

El *arte* no aparece sólo en la estética *hegeliana* como el camino de la unificación de estas dos formas separadas del «estar ahí»¹. Sin embargo puede que en ninguna otra estética, con la sola excepción de la de J. G. Hamann, la esencia del arte esté en una relación tan estrecha con la esencia de la representación y del lenguaje como ocurre en Hegel. Sólo *aquella* forma de producción que, como la creación artística, se orienta no hacia la objetividad del producto sino, desde un principio, hacia su carácter de apariencia e imagen, como expresión de una esencia general, puede ser entendida como culminación de la esencia del crear humano, necesariamente oculto en la acción que se pone al servicio de la vida. Este es el motivo por el que, si se quiere interpretar la filosofía hegeliana de la acción por referencia al problema del lenguaje, es obligado interpretar también su filosofía del arte.

Se diría que nada más apropiado a una acepción filosófica del fenómeno del arte que una teoría del carácter representativo de la realidad que se manifiesta. «Ante una obra de arte empezamos por lo que se nos ofrece más directamente, y sólo después nos preguntamos cuál puede ser su significado o su contenido»². Hegel entiende que lo que es una presencia inmediata, tanto en la naturaleza como en el arte, no puede concebirse más que como un comienzo, con el

¹ En oposición al trabajo que sirve a la vida, esta creación se produce desde la «esencia», pero sin que tal cosa sea aún consciente: «No hay una verdadera conciencia de las leyes de lo bello» (N. HARTMANN, *Ästhetik*, p. 3).

² *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, 43 (cit. en lo sucesivo como *Ästh.*)

que deberá enlazar la pregunta por algo más, por un significado o un contenido. Se concederá sin duda que lo «externo» de la obra de arte «apunta a esa su alma» de un modo análogo a como «toda palabra... apunta ya a un significado»³. Sin embargo sería equivocado querer entender la teoría de Hegel desde su estética y concebirla como una estetización total de la realidad. Al contrario, lo correcto es entender la estética desde el resto de su teoría. Y desde este punto de vista puede que la estética acabe pareciendo la pieza más problemática de toda su obra. Decir que una obra de arte «remite a un alma», que en ella hay que distinguir entre el material externo y un contenido interno, o que «consideraba como un objeto externo es algo muerto»⁴ es no salir de las puras generalidades; filosóficamente, esto tampoco servirá de nada mientras no se ponga de manifiesto el *cómo*, el modo de la relación entre lo externo y lo interno. La alusión al lenguaje que mencionábamos antes podría proporcionarnos un primer punto de enlace, pero lo cierto es que Hegel no desarrolla más esta idea.

Ahora bien, en la «Introducción» a la *Estética* se encuentra un pasaje en el que se designa como tarea del arte el «representar» la idea en forma sensible para que pueda ser objeto de una aspección directa; este «representar tiene su valor y su mérito en la medida en que logra la correspondencia y unidad entre las dos caras de la idea y su figura»⁵. «La excelencia y grandeza del arte» dependen «del grado de intimidad y unidad» «con que aparezcan trabadas idea y figura»⁵. «Con esto queda expresado el requisito de que la idea y su configuración como realidad concreta tienen que llegar a hacerse perfectamente adecuadas la una a la otra. De este modo la idea, como realidad configurada en adecuación a su concepto, es el *ideal*»⁶.

No necesitamos hacer aquí hincapié en el hecho de que para Hegel sigue siendo arte lo que no llega hasta este ideal —habla por ejemplo de grados de acercamiento a él. El concepto filosófico del arte necesita del ideal. Y en el ideal Hegel pone el requisito de la perfecta unidad de lo material y lo espiritual. Y puesto que esta unidad contradictoria ha de ser a su vez perceptible por los sentidos, esto es, material⁷, esta exigencia volverá a poner ante nosotros la problemática de la estética en Hegel. Por cierto que, consciente de esta problemática, Hegel no llega a pergeñar con nitidez el carácter de esta identidad, que en su calidad de unidad de diversos no puede ser más que unidad negativa, dialéctica. Sin embargo, y aunque de un modo sólo implícito, habla de una unidad negativa, medida por

³ *Asth.*, I, p. 43.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁷ *Asth.*, I, p. 148.

el concepto de la «identidad» de su *Lógica* como la «simple negatividad del ser en sí»⁸, por lo menos cuando califica la obra de arte, y lo bello en general, como la «manifestación sensible de la idea»⁹, y no, por ejemplo, como su ser sensible.

Si el entendimiento no está capacitado para aprehender la unidad de realidad e idealidad, porque esta unidad tiene que parecerle contradictoria y por lo tanto absurda, la aspección sensible como aspección de lo bello tiene que rebasar las posibilidades del entendimiento. Dentro de la filosofía hegeliana esto quiere decir que esta aspección ha «superado» por sí misma la etapa del entendimiento, o que la percepción de lo bello en la unidad de lo real y lo ideal «percibe» igualmente la infinita diferencia entre ambos, y que, en consecuencia, la unidad que constituye al ideal no puede ser en modo alguno una unidad percibida directamente, una aspección puramente sensible, sino una que «penetre» hasta la unidad a través de la diferencia hasta rebasar ésta⁹. Si lo bello es «la manifestación sensible de la idea», entonces en esta sensibilidad radica un profundo «saber», el de que ella es apariencia y que tiene su ser porque lo recibe de algo distinto de aquello que suele llamarse la idea de la obra, y que en su condición de «otra» trasciende al momento sensible, de «cosa», inherente a la obra. Pero por otra parte, y dado que esta sensibilidad no se desplaza a la reflexión sino que no rebasa el ámbito de lo sensible, posee la profunda certeza de la trascendencia de lo trascendente, de la negatividad de lo otro, y con ello, como ocurre con la *vida*, de la consistencia de lo sensible a lo cual se ve remitida en virtud de la negación del sentido trascendental. Todo este movimiento, el ir más allá de lo presente hasta un sentido oculto¹⁰, la negación de este momento oculto y el retorno a lo presente como «re-presente», es lo que constituye la percepción de lo bello. Este movimiento es él mismo lo bello. No es exposición sensible de alguna «idea» sino que, como bello, es el movimiento que constituye la idea *como tal idea*.

En su artículo *El origen de la obra de arte* Heidegger aduce una frase de Hegel donde éste declara que «para nosotros el arte, por el lado de su más alta determinación», es «algo pasado»¹¹. ¿Quiere esto decir que para Hegel el arte pertenece históricamente a un momento ya pasado? En las demás disciplinas filosóficas de las que se ocupa Hegel el desarrollo histórico significa siempre camino hacia la realización de la idea: en la filosofía de la historia, en la filosofía de la religión, etc. La estética sería entonces una excepción. En ella el arte clásico de los griegos suele considerarse como el máximo ex-

⁸ *Log.*, II, p. 26.

⁹ *Asth.*, I, p. 160.

¹⁰ *Asth.*, I, p. 43.

¹¹ *Holzwege*, p. 66. EN HEGEL, *Asth.*, I, p. 32.

ponente del «ideal» del arte. Sin embargo también en la estética el desarrollo de la «idea» progresa con el tiempo. El «ideal» del arte no concuerda con la «idea» filosófica; la periclitada realización de *lo bello* entre los griegos, cara a la necesidad de la «idea», cae también bajo el duelo general por la caducidad de las cosas finitas. El «ideal» del arte no está a la altura del rigor del «concepto», y la búsqueda filosófica de la esencia del arte debería arrojar como resultado precisamente el absurdo y la irracionalidad de *lo bello* en sentido hegeliano. La esencia y la verdad del arte no serían según esto idénticas a la realización del «ideal»; más bien quedarían enmascaradas en ese «ideal» y sólo se revelarían en la obra de arte con la «disolución del arte» en una época históricamente posterior. Esta época más tardía, como arte «romántico», sigue siendo para Hegel *arte*. De manera que la frase «el arte es para nosotros, por el lado de su más alta determinación, algo pasado», se refiere únicamente al arte «clásico», bello, no adecuado a la idea hegeliana, o más exactamente al concepto general del arte que estaba en vigor en tiempos de Hegel y que se remontaba ampliamente a la tradición de Winckelmann: a la comprensión de lo griego que estaba vigente en aquel momento¹².

Hegel se atiene a esta concepción (clásica) del arte, a pesar de que, según sus propias palabras, este arte (así entendido) no está capacitado para satisfacer «las profundidades del espíritu»¹³. Para Hegel ese arte no se ha abierto camino hasta la contradicción, «no conoce... el pecado y el mal..., el desgarramiento..., las rupturas..., lo feo»¹⁴. «Por el lado de su suprema perfección» el arte sería ocultamiento de la contradicción *absoluta*. Es «asunto del arte» (clásico) «borrar la diferencia entre lo meramente natural y lo espiritual, y embellecer la corporalidad externa»¹⁵, hacerla armoniosa. «Nada» podría «ser ni llegar a ser más hermoso» que este arte. «Y sin embargo existe algo por encima de él»¹⁶. Es la «forma romántica del arte»; pero con ella se rebasa también la «cumbre de la belleza»¹⁷.

Si en algún momento tiene sentido hablar de una consideración filosófica del arte en Hegel según el espíritu de todo su pensamiento, es desde luego en esta tercera parte de su *Estética*. Aquí el espíritu alcanza, en la *separación* de materia externa y significado, «la más profunda reconciliación en su propio elemento»¹⁸, esto es, en un elemento que *no* ha sido hecho armonioso. «Pues en la etapa del arte romántico el espíritu sabe que su verdad no consiste en anegarse en

¹² El ideal clásico del estado en Hegel constituye un paralelo a esto. Cfr. Capítulo VI, 1 de esta obra.

¹³ *Ästh.*, II, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ *Ibid.*, p. 121.

¹⁷ *Ibid.*, p. 133.

¹⁸ *Ibid.*, p. 121.

la corporalidad; al contrario, sólo adquiere certeza de su verdad volviendo desde lo exterior a la intimidad consigo mismo y poniendo la realidad externa como un estar ahí no adecuado a él. De modo que, por más que también este nuevo contenido asuma la tarea de hacerse bello, la belleza en el sentido anterior no dejará de ser para él cosa de segundo rango, y se convertirá en belleza *espiritual*¹⁹.

Esto enlaza con su introducción a la *Estética*, donde Hegel expone en forma especulativa su teoría del arte: «Las cosas de la naturaleza sólo se dan en forma *inmediata* y *de una sola vez*, en tanto que el espíritu humano se *duplica*, siendo por una parte como las cosas de la naturaleza pero siendo al mismo tiempo también *para sí*, mirándose, representándose a sí mismo, pensando; y sólo en este activo ser para sí es espíritu»²⁰. «Alcanza este objetivo transformando las cosas externas, marcándolas con la impronta de su interior y no encontrando finalmente en ellas sino sus propias determinaciones. El hombre hace esto con el fin de despojar al mundo de fuera de su yerma extrañeza, y de no disfrutar en la figura de las cosas sino la realidad externa de sí mismo»²¹. Con estas palabras se entra directamente en el nexa sistemático de esas formas de exteriorización que son el trabajo, el arte, el lenguaje como camino para la *experiencia* del yo mismo.

Las determinaciones del trabajo reaparecen en estas determinaciones del arte. El trabajo se calificaba de «apetencia inhibida». Sólo la inhibición de la «apetencia» hacía posible la permanencia duradera del «disfrute» como experiencia del «ser para sí». Pues bien, también el arte es para empezar un trabajo que conforma la materia, y como tal «apetencia inhibida». También él tiene necesidad de esta inhibición. Incluso el arte clásico es predominantemente configuración, objetividad, sentido ajeno. Sólo el arte «romántico» es para Hegel «negatividad absoluta de todo lo particular...»: «En este panteón todos los dioses han sido destronados: la llama de la subjetividad los ha destruido»²².

La inhibición es necesaria, porque la «subjetividad absoluta como tal» (en su abstracción) «escaparía del arte» y no se dejaría llevar al medio de la representación objetiva, «si con el fin de ser una subjetividad adecuada a su concepto, *real*, no entrase también en el estar ahí externo para, desde esta realidad, volver a recogerse en sí»²². El arte necesita de una objetividad externa para poder simplemente tener *consistencia* y poder ofrecerse a la experiencia de la conciencia. En este sentido es tan obra o producto como lo es el del trabajo.

¹⁹ *Ibid.*, p. 122.

²⁰ *Ibid.*, I, p. 57. De este modo, el término de arte «romántico» no se refiere sólo a una época histórica sino a esa forma particular de entender el arte que es propia del pensamiento hegeliano.

²¹ *Asth.*, I, p. 58.

²² *Asth.*, II, p. 123.

Sin embargo, el modo como el arte tiene necesidad de asumir carácter de cosa difiere profundamente del del trabajo. El trabajador reúne en sí dos modos diversos de ser hombre que él no puede por sí mismo ni unificar ni oponer en su interior²³. Muy otro es el caso del arte. Para el artista sólo es un medio lo que para el trabajador es lo esencial: la cosa a la que se cree y está atado, cara a la amenaza de la trascendencia que para el entendimiento oculta en sí la aniquilación de la objetividad y con ello la «muerte» de la conciencia natural. Es significativo que Hegel diga de los griegos que de algún modo «no comprendieron en todo su significado esencial la muerte»²⁴. El reconduce a esta afirmación la diferencia entre arte «clásico» y «romántico», esto es, la diferencia entre el *concepto* del arte generalmente vigente en su tiempo y el suyo propio. El arte «romántico» presupone la experiencia del *significado* de la muerte. Sin esta experiencia no es posible para Hegel ninguna *experiencia* de lo absoluto (de la estructura que presupone el ser hombre): «Esta determinación fundamental no sólo concierne ... al factum de la muerte que acecha al hombre desde el lado de su naturaleza, sino que es un proceso que el espíritu tiene que realizar en sí mismo y al margen de esta negación externa, si es que quiere vivir verdaderamente»²⁵.

Así pues, la muerte no es sólo el destino del hombre natural, sino un hecho fundamental de su encuentro con el mundo. La autocomprensión del hombre como *ser* (no «para», sino) *en* la muerte, esto es, la *conciencia de vivir* (como vida penetrada del espíritu) (cfr. Cap. III, 2) es lo que funda la diferencia esencial entre el trabajo y el arte. Tanto para el artista como para el que entiende el arte, el carácter de cosa que es inherente a la obra de arte no es ya lo esencial. Para la conciencia artística lo esencial es más bien el propio hacer negador, la propia «subjetividad». No ve en la obra de arte una cosa ajena sino que se reconoce a sí misma (a su propia estructura óptica) en ella. Lo que ella misma *es*, esto es, la superación de la objetividad que oculta o desfigura el ser, se le vuelve por sí mismo objetivo en la «forma» de la obra. Con ello crea la posibilidad de tener ante sí, en lo objetivo, la estructura de su propia experiencia, sin ocultamientos ni desplazamientos. Su «verdad» es la superación de la objetividad ocultadora y con ello también la de la conciencia sólo natural. Esta verdad es la muerte natural de la conciencia natural. Es así el objeto de la experiencia: de la *experiencia* de la superación o del fin de la experiencia. De este modo el arte se revela, igual que la vida «espiritual» en general, como la contradicción del resistir la propia muerte como conciencia, esto es, como conciencia

²³ Cfr. apdo. 2 de este capítulo.

²⁴ *Asth.*, II, p. 127.

²⁵ *Asth.*, II, p. 129.

de la «incomprensible» *vida como* conciencia. Con él la conciencia entra en el ámbito de su verdadero «estar ahí».

El arte es el medio de dirimir esta contradicción. Es *configuración para la experiencia* de lo que «por naturaleza» está más allá de la experiencia, de lo trascendente. Hegel ve en el arte egipcio la expresión inicial de la esencia del arte entendido así. Allí está «preferentemente ese ... momento de la negación, de la muerte de lo natural, como fundado absolutamente en lo divino, puesto de relieve y vuelto conspicuo por sí mismo»²⁶. Para él el verdadero comienzo del arte está en el culto fúnebre de los egipcios. «Para ellos el honor a los muertos no es el enterramiento» como negación de lo natural «sino la conservación perenne como cadáver» (negación de la negación, o conversión de la misma en objetiva)²⁷. Hegel percibe una estrecha relación entre este culto al cadáver y el *saber* de la inmortalidad entre los egipcios²⁸. Este saber se desprende de su arte, que se basa en la «percepción del mantenimiento de lo que ya salió de la vida, conservando su existencia tanto externamente como en la representación de la misma», realizando así «la transición de la conciencia a su liberación»²⁹ respecto de la atadura a lo que sólo existe positiva, natural y objetivamente. Es aquí cuando por primera vez la experiencia positiva cede su lugar a la experiencia representativa³⁰.

Para Hegel la experiencia es la condición de la posibilidad de todo saber³¹. Y es de esta urgente necesidad de experimentar (tanto de la necesidad como de la urgencia) de donde sale la obra de arte. Con ello el arte es el «poner la verdad manos a la obra»³², u objetivar la estructura. Para que lo absoluto sea «real» tiene que entrar «en el estar ahí externo»³³, tomar una «figura». En esto radica el carácter de cosa que la obra de arte tiene en común con el producto del trabajo (como preocupación por la vida natural corporal). Es verdad que para la conciencia artística este momento de cosa no es lo esencial, pero por mor de la experiencia para ella es esencial el *carácter* de tal. Este carácter sólo se hace consciente en el hecho de que lo importante no sea ya la *cosa* «hecha» así o de otro modo,

²⁶ *Asth.*, I, p. 471.

²⁷ *Asth.*, I, p. 473.

²⁸ *Ibid.*, p. 474.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ En esto estriba la posibilidad de la *experiencia* de una diferencia entre lo objetivo, tal como se experimenta *positivamente*, y la *verdad*, y con ella la posibilidad también de una crítica a lo vigente que parta a su vez de la experiencia y no de lucubraciones y afirmaciones *a priori*. La experiencia representativa (arte y lenguaje) apunta en sí misma críticamente a la existencia de sus propios supuestos sociales. Ella misma se está siempre poniendo en cuestión en cada una de sus configuraciones institucionalizadas.

³¹ *Phän.*, p. 558.

³² HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 64.

³³ *Asth.*, II, p. 123.

singular y al servicio de la vida. Lo que importa es ya sólo el puro elemento de la objetividad, de la reidad. La obra de arte no es algo «natural y sensible como tal, sino lo *sensible cara a la insensorialidad*»³⁴.

Para que la conciencia pueda elevarse por encima de lo natural necesita de la experiencia *natural* de lo sobrenatural, o de lo que no está dado positivamente³⁵. El «peligro» de la «recaída» en lo natural no sólo está dado (no sólo es posible) sino que en el arte esta «recaída» está continuamente teniendo lugar, por ejemplo, en la medida en que el arte se ha convertido en «patrimonio cultural» o en «vivencia», en la medida en que en general es una obra determinada, realizada por un determinado maestro, o en la medida en que es «objeto» de investigación científica, etc. Todos estos momentos sitúan necesariamente en primer plano el aspecto de cosa (*no* lo sensible!) de la obra, de modo que lo que el aspecto de cosa debía producir, es decir, conservar la verdad de la experiencia, queda justamente invertido por él. El hecho mismo de crear la obra de arte como un *objeto* implica una nueva enajenación. Con ello la unidad de estructura y contenido de la experiencia, de esencia y experiencia misma, o de la estructura del encuentro con el mundo, que era lo que precisamente constituía la esencia de la obra de arte, cede a una preponderancia del lado del contenido. Se pierde así la esencia del arte, que era guardar la verdad en la *figura* sin desfigurarla. *Por eso la esencia del arte exige abandonar el dominio de esta conservación figurativa y superar con ello al arte mismo.* El arte clásico, que aspira a equilibrar exposición y significado, fracasa ante este requisito. Y es desde aquí desde donde debe enjuiciarse toda la actitud de Hegel hacia el arte. De acuerdo con el juicio de su tiempo, el arte clásico era para él el arte propiamente dicho. Lo que él llama arte «romántico» (que apunta más allá de sí mismo, que ya no es estetizante), es más bien una despedida del arte *así entendido* y un *pasar* a su «verdad», al «concepto» absoluto. En él el arte *es* transición desde el «trabajo», vinculado al servicio de la vida, al «estar ahí» verdadero, el espiritual.

El arte romántico posee la *tendencia* no sólo a ver en el aspecto de cosa algo *inesencial*, sino incluso a superar la abstracta parcialidad de la

³⁴ *Ästh.*, II, p. 123. Subrayado del autor.

³⁵ No es apropiado aplicar a la estética de Hegel la afirmación de que «el arte es una forma de aprehensión en la que la apariencia de los sentidos se mantiene como una forma de inadecuación» (N. HARTMANN, *Ästhetik*, p. 4). No es lo sensorial, sino lo objetivo, lo que es inadecuado; es el carácter de cosa de la obra lo que se «opone» al éxito de la aprehensión puramente representativa de lo sensible. De este modo la inadecuación se mide por la esencia misma del arte. En este sentido, a la conciencia natural no llega a serle posible no separar forma y contenido de la obra.

cosa y tomar así realmente en serio su inesencialidad. Es arte «en el límite», arte en contradicción con la «esencia» del arte (bello)³⁶, «exteriorización sin exterioridad»³⁷. En él no se busca ya la consistencia del objeto, ni siquiera la pura objetividad ni cualquier otra forma de presencia duradera, «ya que aquí el espíritu y el ánimo desean *hablar* al espíritu y al ánimo a través de todas y cada una de sus construcciones»³⁸. El elemento del arte ya no es alguna existencia dotada de consistencia, sino el mismo comprender inmediato. Y comprensión inmediata quiere decir aquí comprender pasando por lo inmediato y negándolo inmediatamente (pues una comprensión de la inmediatez estaría ya mediada por ésta misma), comprender sin que llegue siquiera a producirse alguna apariencia de inmediatez.

La «exteriorización sin exterioridad» es la culminación de la exteriorización, como un echar fuera lo externo, o exteriorizar negativamente el interior. La conciencia, a diferencia de lo que le ocurre en el trabajo, no tiene ya ningún objeto ajeno o extraño a ella; ni siquiera pasa como en el arte «clásico», donde en el elemento de lo extraño se tiene por objeto a sí misma, a su propio hacer: en el arte romántico la conciencia se tiene por objeto a sí misma en su *propio* elemento. «Con ello obtenemos, como punto final de lo romántico en general, el carácter casual *tanto* de lo externo *como* (subr. del autor) de lo interno, así como una disociación de ambas caras; el arte se supera de este modo a sí mismo y muestra la necesidad que tiene la conciencia de alcanzar para la aprehensión de la verdad formas más elevadas de lo que el arte está en condiciones de proporcionarle»³⁹.

Es importante destacar que esto no implica en modo alguno ninguna forma de fuga desde lo objetivo a lo puramente subjetivo. El elemento del comprender (que en calidad de «última etapa» desempeña también un importante papel en la *Fenomenología*)⁴⁰ no es algo subjetivo en el sentido de oponerse a lo objetivo. En la cita que aducíamos más arriba se habla del carácter casual *tanto* de lo externo *como* de lo interno. Sujeto y objeto sólo se refieren el uno al otro en la comprensión inmediata, ya que en el concepto hegeliano del arte «romántico» se «disocian» y, por lo tanto, su unión no puede tomar pie ni en el sujeto ni en el objeto. En este proceso del comprender, la exteriorización es siempre, simultánea e inmediatamente,

³⁶ «Confiere a los rasgos más marcados de lo feo un campo de juego sin restricciones», «imbrica su interioridad también con el azar de la construcción externa». Está abierto hacia lo que no es arte, hacia la sociedad, etc. (*Asth.*, II, p. 133).

³⁷ *Ibid.*, I, p. 134.

³⁸ *Ibid.*, Subrayado del autor.

³⁹ *Asth.*, II, p. 136.

⁴⁰ *Phän.*, p. 471: el «perdón» comprensivo.

interiorización y rememoración *. Aquí ya no se disocian el exteriorizar y el haber comprendido. En este elemento puro del comprender o concebir ⁴¹ no hay ya tampoco mal-entendidos ni in-comprensión, pues el comienzo no lo constituye ningún objeto que haya que comprender, sino que es el comprender mismo (es decir, ¡no el sujeto!). La obra de arte es tal arte en virtud del comprender. No es el ente el que conduce hasta su sentido, sino que el encuentro comprensivo es el que en realidad desvela la diferencia entre el ente y el sentido que se manifiesta en él.

Para Hegel son géneros artísticos típicamente «románticos» la pintura, la música y la poesía. Externamente, la negación de la objetividad se produce para él en el arte «romántico» a lo largo de estas tres artes. El género más propio y representativo del arte «clásico», la escultura, aspiraba a la consistencia objetiva, y llena por ello las tres dimensiones del espacio. El espacio es el elemento de la objetividad. La pintura ya sólo se extiende a lo largo de dos de las dimensiones espaciales, y para Hegel es en la música donde se consuma la pérdida de la saturación del espacio con cosas.

En la pintura la tercera dimensión sólo aparece como «apariencia de realidad» ⁴². «Apariencia» es lo que en sí mismo es esencialmente efímero y caduco. El objetivo final del arte «romántico» tiene que consistir en convertir íntegramente en apariencia todo lo que es el ser de la realidad objetiva. «Con ello alcanzamos una forma de exteriorización y de comunicación en cuyo elemento sensible la objetividad ya *no* entra en el espacio como figura, *para alcanzar en él su permanencia* sino que necesitamos de un material que en su ser para los demás carezca de consistencia y que en su mismo originarse y estar ahí desaparezca también» ⁴³. El espíritu ya sólo tiene como elemento propio el tiempo. Por eso la superación de lo espacial consiste aquí tan sólo en que un determinado material sensible renuncia a la sosegada extensión y contigüidad de sus partes, entra en movimiento y se *estremece* en sí mismo ⁴⁴: cada parte del cuerpo coherente no sólo modifica su lugar en él sino que intenta también volver a su lugar de origen. El resultado de este temblor vibrante es el *tono*, que es el material de la música» ⁴⁵.

* En alemán un solo término, *Erinnerung*, que etimológicamente significa «interiorización», pero cuyo uso está restringido al sentido de «rememoración, recuerdo». [N. de la T.]

⁴¹ En la *Lógica*, el «concepto» es la unidad de una «dualidad» que, en la diferencia entre lo *singular* y lo *general*, se muestra como una completa oposición, la cual es, sin embargo, hasta tal punto *apariencia* que, en cuanto se concibe y enuncia lo uno, lo otro queda inmediatamente concebido y enunciado en ello. (*Log.*, II, p. 219).

⁴² *Ästh.*, III, p. 147.

⁴³ *Ästh.*, III, p. 127. Subrayado del autor.

⁴⁴ *Ästh.*, III, p. 128.

⁴⁵ *Ästh.*, III, p. 128.

Ya hemos advertido que en Hegel «estremecerse» tiene valor terminológico⁴⁶ y significa siempre tanto como renuncia (negación) a lo sólo natural y retención simultánea del «estar ahí» (negación de la negación). Significa, por lo tanto, la situación fundamental de la muerte como «situación límite» de la conciencia «natural» de los objetos sólo positivos. El tono o el sonido es expresión de esta contradicción. Es resultado del ser y de su cancelación. En cuanto está ahí se apaga ya, y sólo está en cuanto que se extingue. En este sentido la «manifestación sensible de la idea», lo bello según la conocida definición de Hegel, sólo se cumpliría de un modo puro en el elemento del sonido, como arte de los tonos, ya que todo arte visual retiene inevitablemente un momento ineludible de permanencia y consistencia. En el tono Hegel ve la expresión de la negación de la negación: «Puesto que además, por una parte, la negatividad en la que entra el material vibrante es superación del estado espacial, que por otra parte la reacción del cuerpo supera a su vez, la exteriorización de esta doble negación, el tono, es una exterioridad que en su mismo originarse queda aniquilada por su propio estar ahí, extinguiéndose nuevamente por sí misma», no por la arbitrariedad de la conciencia o de una «comprensión» sólo subjetiva. «En esto» el tono es «una forma de exteriorización adecuada a lo interior»⁴⁷.

El tono es objetividad del espíritu adecuada, pero sólo «para los demás». Es exteriorización de la individualidad subjetiva como objeto singular sólo para otras individualidades subjetivas, para otras conciencias naturales. En el tono la apariencia sigue siendo consistencia objetiva, pero ya sólo temporal. Aunque carezca de figura en el espacio, no por eso deja de ser objeto y tema para la conciencia. Ahora bien, el espíritu tiende a exteriorizar y echar fuera las exteriorizaciones de lo que es objetivamente externo, o del objeto extraño: tiende a eliminar éste de la conciencia y a retrotraerlo a su verdad (en sí). En el tono el espíritu tiene la exterioridad que le es más adecuada, pues como elemento que se niega a sí mismo es una objetividad que se corresponde adecuadamente con la eliminación en sí. El movimiento del espíritu tiene que hacer justicia a su propia naturaleza cuando se refiere al tono, esto es, no puede retener temáticamente en la conciencia el tono como objeto positivo. La única exterioridad que es adecuada al espíritu sólo satisface su propia esencia cuando (justamente como externa) se *mantiene* externa al espíritu y se limita a referirse a él *de este modo*⁴⁸.

Esta referencia no puede ser pues referencia *consciente*. En ella el espíritu no se refiere, como la conciencia natural, a un objeto que le es extraño. Al contrario, en ella se mantiene in-mediatamente en sí

⁴⁶ Cfr. el apartado sobre la voz, en particular pp. 72 ss. de esta obra.

⁴⁷ *Astb.*, III, p. 128.

⁴⁸ Cfr. *Log.*, I, pp. 104 ss.

mismo como interiorización y rememoración. En la referencia a su *propia* exterioridad es comprensión espiritual inmediata, esto es, entiende sin que el tono tenga siquiera que mostrarse en su desnuda objetividad. De todos modos esta inmediatez que se ofrece al espíritu en el elemento del comprender es una inmediatez mediada, puesto que se produce por medio de la negación inmediata del medio, del sonido (y entiéndase que aquí «por medio de» no tiene ninguna connotación causal en el sentido de una conexión entre cosas *dadas*, pues la inmediatez de la comprensión es justamente la negación simultánea de la cualidad sensible de lo sonoro).

La comprensión inmediata a través del medio del sonido, del tono, es el *lenguaje*. En él el carácter de cosa que es inherente al arte está totalmente eliminado. El lenguaje no tiene su inmediatez en el material sensible sino íntegramente en el elemento de la comprensión. La inmediatez del lenguaje radica en lo espiritual. A diferencia de las artes plásticas y de la música una lengua no tiene sentido más que si *previamente* está dada la comprensión del lenguaje. La comprensión tiene que preceder tanto a la expresión fónica como al sentido de la expresión. Pues sólo ella hace posible conectar el sonido «subjetivo» con el sentido «objetivo»⁴⁹. Ella es en sí misma esta conexión que al mismo tiempo reúne y establece una diferencia absoluta.

Si la esencia del arte consiste en reconducir a su estructura la actitud cotidiana del hombre hacia el mundo, caracterizada por la marca de la objetividad, esta esencia sólo se cumple por entero en el lenguaje. Sólo en él se da la superación completa de la objetividad externa. En él el comportamiento para con el objeto se transforma al mismo tiempo por entero en comportamiento para con uno mismo⁵⁰, y es en la comprensión donde con más claridad se pone de manifiesto el punto en el que se produce este giro esencial. «La materia totalmente externa, objetiva en el mal sentido de la palabra, va difuminándose a lo largo de las etapas representadas por las artes especiales hasta llegar al elemento subjetivo del sonido»⁵¹. En el tono se alcanza una «objetividad» que responde por entero a su «subjetividad». Objetividad y subjetividad entran en equilibrio. No es que el objeto externo se niegue sino que se le desplaza fuera de la conciencia hacia lo inconsciente o transconsciente, sin que aparezca ya ni

⁴⁹ Aquí «subjetivo» y «objetivo» se utilizan en el significado con el que aparecen en Hegel.

⁵⁰ En Hegel el comportamiento respecto de uno mismo no significa un comportamiento del sujeto del conocimiento como *intentio obliqua* hacia sí mismo. Semejante «simultaneidad» sería imposible para una conciencia que tiene como forma de la experiencia la consecutividad temporal. Por eso «respecto de sí mismo» significa respecto de la propia esencia, oculta en la conciencia natural, pero experimentada representativamente (en el lenguaje también en lo «objetivo»).

⁵¹ *Asth.*, III, p. 224.

siquiera como ser en sí. Al comprender el lenguaje el sonido no está para la conciencia ni siquiera como objeto del entendimiento; para la conciencia no hay más que el sentido, afectado por el sonido en forma «inexplicable».

Sólo el sonido, como sensorialidad que se sustrae por sí misma a la conciencia, está en condiciones de producir este equilibrio entre lo subjetivo y lo objetivo, y por eso es el requisito previo del giro de la actitud puramente objetiva de la conciencia natural a una actitud «simultánea» hacia el yo, tal como está *representado* en y por el lenguaje⁵². Sólo *aquella* objetividad que tiene como dimensión pura el tiempo hace posible la «simultaneidad» en este sentido. «El espíritu» sólo puede extraer «su significado del tono...»⁵³; sólo en él puede anunciarse «en palabras» «que ciertamente no abandonan por entero el elemento del sonido, pero que lo rebajan a la condición de signo sólo externo⁵⁴ de la comunicación»⁵⁵. En la medida en que el espíritu sólo «extrae su contenido del tono» y se eleva por encima de la objetividad material —que al mismo tiempo constituye la objetividad «adecuada» a él y que sólo por eso permite ese «elevarse»— se eleva al mismo tiempo por encima de la «subjetividad» que se corresponde con esa objetividad: la de la conciencia sólo natural. *Uno y otro lado* no son sino sus momentos: «De este modo el espíritu se hace objetivo para sí mismo en su propio terreno, y tiene el elemento lingüístico» (el sonido lingüístico) «sólo como un medio, *en parte* de la comunicación y *en parte* de la exterioridad inmediata⁵⁶, de la cual se ha retirado por su propio impulso, como uno se retira de un mero signo»⁵⁷.

Sería equivocado decir que para Hegel el lenguaje es sólo un instrumento, en sentido despectivo. *Porque* es «sólo» signo es *el* «estar ahí del espíritu». Por otra parte, el «signo» tampoco es «sólo» instrumento de «información». El estar ahí del espíritu no es sólo el sonido. El sonido sólo es su exterioridad. Tampoco lo es sólo el significado. El *espíritu* está más allá de esta oposición establecida por la reflexión. Por eso *es* lo que es. Su estar ahí lo encuentra más bien en la libre conexión de ambos, no sometida a ningún género de determinación; éste es el elemento que constituye la esencia y el proceso del lenguaje y también del arte. El «estar ahí del espíritu» es la palabra. En la esencia de la palabra, como conexión inmediata

⁵² «Yo» no se refiere aquí sólo a un sujeto singular (pues éste tendría la condición de la posibilidad de su experiencia en su cuerpo) sino a la esencia de la «subjetividad», no experimentable en una experiencia sólo positiva. Cfr. página 83 de esta obra.

⁵³ *Asth.*, III, p. 225.

⁵⁴ Sobre el «carácter de signo» del lenguaje, cfr. *infra*, Cap. VII, 4.

⁵⁵ *Asth.*, III, p. 225.

⁵⁶ Subrayado del autor.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 227.

de un sonido con un significado, tal que ninguno de los dos es la esencia del otro, ya que ambos tienen su esencia en su conexión espiritual, es donde se revela la esencia del espíritu.

Es el oficio de la poesía elucidar esta esencia. La poesía «empezó cuando el hombre emprendió la tarea de expresarse; para ella lo dicho sólo está ahí para ser expresado»⁵⁸. Esta expresión es lo que pone de relieve tanto el sonido como el significado determinado. Los extremos objetivo y subjetivo del habla tienen que ser expresados para que se muestre la esencia misma del habla como su centro esencial (esto es, *negativo*). Es la exposición de la estructura interna del encuentro con el mundo lo que se encubre en la pregunta: ¿cómo y por qué es posible la comprensión si no hay ninguna relación positiva que la guíe, ni de afinidad ni de causalidad, entre el sonido y el significado? No vale la pena buscar un motivo en *uno* de los polos de esta relación teórico-práctica.

Se podría considerar el camino que va desde la «apetencia», límite inferior del ser humano consciente (del estar ahí), pasando por el trabajo y las artes expositivas, hasta el lenguaje poético, como una «superación» progresiva de la exterioridad, que es lo primero que se enfrenta a la apetencia. ¿Es este camino una vía de olvido del ser? ¿Hay un olvido general del ser en la metafísica occidental que tiene su culminación en Hegel?

En Hegel «superación» (*Aufhebung*) tiene el doble sentido de la aniquilación y de la conservación de lo superado⁵⁹. En el camino que hemos tratado de perfilar se realiza sin duda un distanciamiento cada vez mayor de la conciencia respecto de la exterioridad. La zanja entre conciencia y exterioridad se ensancha progresivamente; en el lenguaje se convierte en un abismo absoluto. Con ello en el lenguaje se consumaría la esencia del trabajo, como comportamiento práctico de los seres con estructura de conciencia, ya que se habría avanzado hasta la completa eliminación o negación del objeto, *cuando* los sujetos se reconocen recíprocamente a través del lenguaje y su *comprensión*, lo que de todos modos no puede garantizarse desde ningún «fundamento» de un modo positivo.

Ahora bien, en Hegel el lenguaje es también fundamento del comportamiento teórico⁶⁰, es decir, tanto de la «subjetividad» como de la «objetividad». Y sin embargo ambas formas de comportamiento humano se muestran en una oposición fundamental. En el próximo capítulo intentaremos mostrar el lenguaje como el fundamento común (negativo) de esta oposición. Con ello el problema del lenguaje se identifica con el problema nuclear de la filosofía hegeliana.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 239 s.

⁵⁹ Cfr. Th. LITT, *Hegel*, p. 63.

⁶⁰ Cfr. *supra*, caps. I y II.

2) El lenguaje como «estar ahí del espíritu»

Ya desde el primer capítulo de la «ciencia de la *experiencia* de la conciencia» ésta se caracteriza «para nosotros», de acuerdo con la estructura que Hegel le supone, como un comportamiento negativo respecto del objeto⁶¹. En la comprensión del lenguaje este hiato se convierte a su vez en «objeto» de la conciencia, como esencia suya. En la medida en que la conciencia «concibe» ésta su esencia —y lo hace, de hecho, en cuanto que es lenguaje, esto es, conciencia que entiende representativamente— está «en sí misma», en su «estar ahí».

«El saber se emancipa de su relación con los objetos... Esta emancipación deja que sobreviva la representación de aquéllos, pero en forma tal que ya no depende de ellos. Esta liberación de la auto-certeza respecto de la relación objetiva es su absolución... La absolución es lo que es únicamente en la medida en que se realiza desde todos los puntos de vista y en todas las direcciones... Se absuelve de su vinculación unilateral tanto con los objetos como con el mero representárselos»⁶².

Ahora bien, esto no es más que *una* cara del autocerciorarse. Con la emancipación de la conciencia respecto del objeto se realiza este mismo movimiento, pero por la cara objetiva: en el trabajo las cosas son conscientes en principio como objetos. En el arte desaparece, o se trata de que desaparezca, el carácter de objeto de estos objetos que en el trabajo se relacionan con la conciencia como asuntos, o como cosas que se usan. En cuanto que lo que importa en el arte es ya sólo la objetividad misma de los objetos, su aspecto de autonomía como ser en sí se pone tanto más marcadamente de relieve. No sólo del lado del saber se produce una creciente emancipación y libertad: esto ocurre también del lado de los objetos. Y es justamente este «olvido del ser» el que sitúa al ser en su esencia autónoma, ya que lo libera cada vez más de su ser como objeto para la conciencia. Sólo *cuando* esta relación libre se ha producido, como la pura «esencia del encuentro humano con el mundo»⁶³, sólo cuando el hiato se ha convertido en un puro «enfrente» —libre de toda relación que determine tal o cual tipo de mediación—, como relación infinita (pensamiento de la trascendencia), ese hiato puede cerrarse en el círculo de la certeza de sí mismo. La relación consigo mismo es relación con el otro, pero sólo si el otro no se le opone a uno como objeto, sino que se sustrae a toda relación cosificadora, o es «superado». Esta superación no es simplemente una negación, un puro olvidar como acto del sujeto, sino que es al mismo tiempo conservar

⁶¹ Cfr. *supra*, Cap. I.

⁶² M. HEIDEGGER, *Holzwege*, pp. 124 s.

⁶³ «Esencia» ha de entenderse aquí en el sentido de la segunda parte de la *Lógica*, como negación del ser.

al otro como absolutamente otro, esto es, como libre. Es emancipación del ser respecto de la conciencia que lo determina, y con ello (en relación con el sonido lingüístico) reflexión de sí mismo y del ser simultáneamente.

La forma en que lo otro se enfrenta a uno (en que le es consciente) es ya en Kant el espacio⁶⁴. Para Hegel la expresión del ser que no se abandona a la espacialidad (como forma de la conciencia) es el tono puramente temporal. En Kant el tiempo es la forma del «sentido interior»⁶⁵, de la relación con el ser uno mismo, ajena a todo lo que se le pueda oponer desde fuera. En el lenguaje se da un paso más: la objetividad sólo temporal del sonido está también «superada»; el sonido lingüístico sólo es «entendido» como tal cuando la intención sensorial que se dirige a él queda para la conciencia en un «pasarle por alto». Tanto al hablar como al entender el lenguaje no existe ninguna intención consciente dirigida al sonido. La representación que éste induce a formarse tampoco lo retiene, sino que lo abandona a su propia esencia, la de ser algo que se extingue. En la medida en que se mantiene el ser del sonido en este sentido (no en que lo mantiene el sujeto, sino su misma esencia), también la conciencia accede a su propia libertad y se ve emancipada del estado de autoolvido en el que se encontraba siendo sólo sujeto de representaciones. Ahora es sujeto puro, «subjetividad». Su «esencia»⁶⁶ como objeto consiste en no ser ya sujeto de la conciencia como relación positiva con lo otro. Y, del mismo modo, los entes no tienen ya su «esencia» («objetividad») en ser objetos de la conciencia. Mediante el tono «obtenemos una forma de exteriorización... en cuyo medio en cuyo medio sensible la objetividad no entra como figura espacial, para procurarse en él un lugar firme...»⁶⁷. (La «esencia» de lo objetivo, la «objetividad», no consiste ya en entrar bajo una determinada figura como objeto de la experiencia.)

En la «subjetividad» pura la conciencia está en relación negativa con la «objetividad», lo que le hace estar en relación con su propio «yo mismo»; su esencia es ser conciencia que entiende el lenguaje. En esta relación permanece «en sí», dentro de la «subjetividad». En el lenguaje es un sujeto individual el que habla a otro sujeto individual. Sin embargo, de lo que se trata en tal caso es de una comprensión que supere la diversidad de las «situaciones». El lenguaje es el elemento de la comprensión por encima de la inmediatez del sonido y también por encima de los sujetos activos de la generación del sonido. El pasar el sonido por alto es esencialmente comprensión

⁶⁴ «Por medio del sentido externo... nos representamos los objetos como fuera de nosotros, y nos los representamos en conjunto en el espacio». *Kritik der reinen Vernunft*, A 22, B 37.

⁶⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, A 33, B 49.

⁶⁶ Vid. *supra*, nota 63 de este capítulo.

⁶⁷ *Asth.*, III, p. 127.

del ser, y es al mismo tiempo constitución de sentido en general. En el oír sin oír es donde el ser adquiere sentido. El *sentido* sólo se experimenta allí donde el ser no entra en la representación consciente para *ser* positivamente, sino que es conservado en su «esencia» («en sí»).

Sentido es el *ser* guardado y conservado *en* su *esencia*. Esta unidad de «ser» y «esencia», como rememoración del espíritu que vuelve a su interior⁶⁸ «desde el ser inmediato», es en la *Lógica* el «concepto», como unidad también de «objetividad» y «subjetividad». Es, pues, unidad tanto de lo objetivo como de lo subjetivo. Como tal, es inmediatamente diferente de la unidad en cada uno de estos lados, pero no es ningún «tercero» respecto de ellos, ni algo puesto por lo subjetivo. No hay ningún «tercero» *por encima de* sonido y sentido. Uno y otro son uno de un modo inmediato como unidad *negativa*. Es justamente en su distinción (por referencia a la conciencia) como lo uno es también lo otro. Sólo en la distinción (en el pasar por alto el sonido) se vuelve el sonido sentido consciente.

Una consideración del lenguaje como la que estamos esbozando aquí queda mucho más cerca de la esencia del lenguaje que cualquier reflexión que empiece por distinguir entre sonido y significado para luego preguntarse por su transformación. Esta distinción que opera la reflexión no es la que real y actualmente tiene lugar al hablar. Pues la reflexión dirige su atención al sonido como contenido de una representación, que luego se presenta como punto de partida⁶⁹ para la pregunta de cómo accede «este» sonido a «este» significado. En el lenguaje, en cambio, cuando se habla y entiende realmente, el sonido como tal no se convierte en ningún contenido de ninguna representación, *si* es que se le entiende por referencia a su significado.

Incluso en la dimensión puramente temporal la comprensión en el lenguaje es lo primero, y no se la puede entender como un movimiento sólo subjetivo. El ser y el sentido no existen más que desde la comprensión, y sólo *una vez que* se ha comprendido pueden el sonido y el significado atraer sobre sí la atención de la reflexión por separado.

Hegel llama al lenguaje «el *estar ahí del espíritu*»⁷⁰. La reflexión puede también, a través de sus representaciones, poner de manifiesto una cierta objetividad en este «estar ahí»: la del sonido, a diferencia del significado. Sin embargo, esto es desenfocar la esencia. El «estar ahí» del espíritu no es sólo objeto de las representaciones positivas.

⁶⁸ *Log.*, II, p. 3.

⁶⁹ Cfr. la «referencia» de la «certeza sensorial» en Cap. I.

⁷⁰ *Phän.*, p. 458 (subr. por el autor). cfr. *Gesch. d. Phil.*, III, p. 314: «... el lenguaje es el puro estar ahí del espíritu; ella (la palabra) es una cosa que, en cuanto se recibe, retorna a sí.»

No obstante, es experimentable. Es la única «experiencia» espiritual que hay. Se produce *a una* con la «experiencia» del ser guardado en su esencia, cuando se escucha a ese ser que con su extinción se sus- trae a la atención y es pasado por alto⁷¹. Ambas cosas son *una sola* experiencia. Es en este sentido como en la «experiencia» de la conciencia que entiende el lenguaje (la conciencia espiritual), verdadero fundamento de toda conciencia en general, tiene lugar la *parusia* de lo absoluto. Sólo se produce en la «cumbre»⁷² de la experiencia, como caso límite de ésta, que es al mismo tiempo «superación» de la experiencia en la estructura de su «esencia»⁷³, enajenación ya infinita, en la que toda relación sujeto-objeto está aguzada hasta el «desgarramiento», y en la que cada uno de sus lados es lo que *es* sin des- enfoque ni ocultamiento. En el desgarramiento de la relación sólo positiva se revela la esencia del espíritu como libertad de sí mismo y de sus momentos, el ser y la conciencia. El espíritu es la relación *libre*. Expresión de esta libertad es el carácter de signo del signo lingüístico, que se «presenta» sin llegar a ser objeto de ninguna representación.

Según W. v. Humboldt, el lenguaje es esencialmente «enérgica»⁷⁴. Sin embargo, en la medida en que, como realización, no se deja llevar a la condición de representación, con el sonido como objeto y el hablante u oyente como sujeto de la misma, es al mismo tiempo también «ergon». La emancipación del sonido respecto de las representaciones y la liberación del sentido, así como también la entrada del sentido *en* las representaciones *en vez del* ser sólo sensible (como lo re-presente en virtud de la emancipación respecto de la presencia), son un solo y único proceso. El conjunto de este movimiento es la estructura ya manifiesta de la conciencia. Este proceso es el mismo cuya necesidad se formula con la frase de la *Lógica*, «la esencia tiene que manifestarse»⁷⁵. La «esencia» tiene que llegar a ser objeto de la

⁷¹ Leibniz ve en las «petites perceptions», que no llegan hasta la apercepción sino que de algún modo se «pasan por alto», el eslabón que en su sistema relaciona el ser inconsciente con la conciencia.

⁷² *Phän.*, p. 471.

⁷³ En la *Lógica* el «estar ahí» es la «unidad simple» de «ser» y «no ser» (*Log.*, I, 96).

⁷⁴ La determinación humboldtiana según la cual el lenguaje «no es una obra (ergon) sino una actividad (enérgica)» se corresponde con *aquel* aspecto que, con el concepto hegeliano de la «subjetividad», hemos denominado *un* aspecto del ser lingüístico. A semejanza de Hegel, Humboldt llama al lenguaje un «trabajo del espíritu para hacer del sonido articulado algo capaz de expresar las ideas». Lo que sigue a esta frase deja bien claro que no se está pensando en un sonido ya articulado que se «utilice» luego para expresar la idea: «Tomado en un sentido inmediato y estricto ésta es la definición del hablar en cada caso.» A él se opone el lado «objetivo»: «Pero en un sentido auténtico y esencial sólo la totalidad de este hablar puede ser considerada como el lenguaje» (*Werke*, VII, 1, p. 46).

⁷⁵ *Log.*, II, 101.

experiencia. Con ello el sentido se vuelve ineludiblemente significado individual, y con la intención de hablante u oyente hacia el significado individual el lenguaje se convierte en órgano de las representaciones. No hay hablar sensato en el que el lenguaje no funcione como herramienta del representarse las cosas. Es también el motivo de que todo encuentro del hombre con el mundo se mueva dentro de los extremos de un sujeto que se representa cosas y un objeto de esa representación. Pero esa esencia del lenguaje se realiza justamente en cuanto que el lenguaje es herramienta inadvertida, signo que queda siempre oculta en el hablar fáctico ⁷⁶.

3) *La esencia originaria del lenguaje en la poesía*

Con la cuestión de cómo se «manifiesta» la esencia del lenguaje, como parusía de lo absoluto, la relación del lenguaje cotidiano con el lenguaje poético pasa a primer plano. En principio el lenguaje poético no es otro que el cotidiano. También en la poesía las palabras sirven para designar representaciones finitas.

En el lenguaje cotidiano la esencia del lenguaje (como «enérgia») se realiza en la medida en que éste es instrumento de la designación de representaciones. En cambio, según Hegel, el arte en general es «liberación del espíritu respecto de las formas y el contenido de la finitud..., presencia y reconciliación de lo absoluto en lo sensible y manifiesto» ⁷⁷. El «contenido» de la finitud son los contenidos de cada representación; las «formas de la finitud» son el espacio y el tiempo. La estética hegeliana concibe la esencia del arte como una negación progresiva de las dimensiones del espacio, para acabar negando también la negación misma del espacio: el tiempo. Esta última negación es la que se produce en aquella forma de arte que es ya lenguaje: en la poesía.

La poesía es el arte que se supera en su «esencia», el lenguaje. La poesía es «aquel arte especial en el que al mismo tiempo el arte...

⁷⁶ Este movimiento por el que el ser lingüístico, como sonido lingüístico (voz), se sustrae al ámbito de lo objetivo para la conciencia, así como la simultánea renovación de la objetivación del significado —donde la atención al ser es al mismo tiempo la objetivación del significado, como su conversión en consciente—, es lo mismo que la diferencia ontológica que discurre simultáneamente en estas dos direcciones (hacia el ser y hacia los entes objetivos). Cfr. LIEBRUCKS, «Idee und ontologische Differenz», *op. cit.*, p. 274: «Quizá Hegel no esté olvidando el ser justamente allí donde, rebasando a Heidegger, no olvida el momento también necesario de la objetividad.» Con esto Liebrucks rechaza la interpretación heideggeriana de Hegel (HEIDEGGER, «Hegels Begriff der Erfahrung», en *Holzwege*, pp. 105 ss.), según la cual «ya en el mantenimiento de la conciencia natural» y en el pensamiento de la unidad de «desobjetivación y objetivación» está «dado el nexo de la metafísica hegeliana con esa interpretación de la metafísica de la Edad Moderna que ostenta el rótulo de subjetividad».

⁷⁷ *Asth.*, III, p. 580.

empieza a disolverse»⁷⁸. Es la «cumbre» del arte, pues es en ella donde la «liberación del espíritu respecto de las formas y el contenido de la finitud» ha llegado más lejos. «La poesía» es capaz de «eliminar su elemento sensible» «en la medida en que tal cosa es simplemente posible para el arte»⁷⁹. Está en el límite mismo entre la permanencia del arte y su transición a su «esencia», el lenguaje que, sin embargo, induce en seguida nuevas representaciones. De manera que no se trata de una superación de la sensorialidad en beneficio de un mundo insensible. La liberación respecto de la finitud de la conciencia natural se vuelve a su vez una nueva representación, aunque por entero distinta de la primera. Sólo en este vuelco inmediato, como esencia de la experiencia que es, tiene lugar la parusía de lo absoluto.

El tono, que es lo que en la poesía se corresponde con la figura y el carácter de obra inherentes a las demás artes⁸⁰, «no es... moldeado» en la poesía «como tal... sino... degradado a la condición de mero signo del discurso, con lo que sólo retiene el valor de ser una designación, en sí misma sin importancia, de representaciones»⁸¹. «Tomado en sí» «carece de contenido»⁸². «La palabra y el sonido de las palabras no son ni un símbolo de representaciones espirituales ni una exterioridad espacial adecuada a la interioridad, como ocurre con las formas corpóreas de la escultura y la pintura, ni tampoco un vibrar musical del alma entera: no son más que *signo*»⁸³. «Es esta indiferencia de los sonidos lingüísticos, como sensibles, respecto del contenido espiritual de las representaciones... lo que hace que el tono recupere su autonomía»⁸⁴. Justamente en su condición de sonido en sí mismo no significativo el sonido lingüístico está expresamente excluido de la relación sujeto-objeto, con lo que tampoco se puede agotar en ella. Ahora bien, el sonido lingüístico sólo carece de significado en cuanto «designación en sí misma no significativa de representaciones»; sólo está «sin contenido» «por referencia»⁸⁵ al contenido espiritual de las representaciones»⁸⁴. Sólo en esta «referencia» son el sonido y el significado lo que en verdad son.

El lenguaje es la condición de la posibilidad de nuevos contenidos de representaciones, lo que en un sentido estricto significa que es la condición de la posibilidad de todo contenido de una representación que por ser concreta será siempre «nueva». La ruptura abso-

⁷⁸ *Asth.*, III, p. 232.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 274.

⁸¹ *Ibid.*, p. 138.

⁸² *Ibid.*, p. 221.

⁸³ *Ibid.*, p. 274. Pero también aquí conviene recordar que en Hegel la expresión «un mero signo» no se refiere al mero instrumento de la información sobre algo.

⁸⁴ *Asth.*, III, pp. 138 s.

⁸⁵ En Hegel no está subrayado.

luta que se produce entre la superación de la imagen representada —como ocurre en la poesía— y la nueva representación que se ofrece ante la imagen (en la evolución histórica, la crisis) pone de manifiesto el origen del lenguaje (su esencia originaria). Con ello la poesía se sitúa entre el origen de la esencia y la decadencia de ésta en el mundo de las representaciones finitas. A esta posición de la poesía respecto del lenguaje responde el doble papel que Hegel asigna a la poesía: distingue «esencialmente entre una poesía originaria... que está *por delante* de la formación de la prosa usual y artística, y la acepción poética del lenguaje, que se desarrolla en medio de un estado de vida y de una expresión prosaicos totalmente formados»⁸⁶. En el primer caso la poesía es «más antigua que el hablar en prosa artística. Es la representación originaria de lo verdadero», *anterior* a las representaciones individuales, «un saber que no discierne aún lo general frente a su existencia viva en lo singular, que no enfrenta aún la ley al fenómeno, el objetivo al medio»⁸⁷, que en suma no deja aún que se formen representaciones singulares al servicio de los objetivos vitales. Se trata, de hecho, de un estado «paradisiaco» *antes* de entrar en la realidad del encuentro con el mundo.

Esta descripción de una poesía «originaria» es tan abstracta como la escisión de la poesía en una poesía «originaria» y otra «posterior» en general. La poesía pugna por salir de esta «esencia» así descrita y «manifestarse» en la realidad⁸⁸, y entrando en la conciencia entra también en el ocultamiento de su origen dentro de la realidad, «al abrirse ahora a través del lenguaje lo hasta entonces no desvelado. Esta nueva creación se muestra como el milagro de un don y una fuerza aún no usuales, que dejan que salga libremente por primera vez lo que estaba profundamente encerrado en el pecho, para asombro de los hombres»⁸⁹. Esta entrada de nuevas representaciones en la conciencia va totalmente de la mano del «hacer el lenguaje»⁹⁰, de su generación a partir de su origen, que siempre significa al mismo tiempo un ocultamiento de la esencia como medio de las representaciones. La génesis del lenguaje a partir del origen es este ocultamiento, como alusión a las representaciones (que modifican a la conciencia).

En esto se muestra con claridad que el «poder» general «de la exteriorización», como parusía de lo absoluto o constitución del mundo manifiesto, es para Hegel el mismo proceso que el «hacer el lenguaje» en la poesía: «El poder de la exteriorización» es otra ma-

⁸⁶ *Asth.*, III, p. 240.

⁸⁷ *Asth.*, III, p. 239.

⁸⁸ Cfr. la división de la «Teoría de la esencia», en la *Lógica*, en los tres apartados «Esencia como reflexión en sí», «Manifestación» y «realidad».

⁸⁹ *Asth.*, III, p. 285.

⁹⁰ *Ibid.*

nera de expresar el «hacer del lenguaje» dentro de una misma frase⁹¹. Este poder consiste en ayudar a cada «representación» (en singular) a que llegue «al lenguaje»⁹², a producir la unidad de la conciencia y el ser autónomo que se refleja a sí mismo; esta unidad negativa de la conciencia y del sonido que permanece inconsciente (del ser) es lo que en realidad suministra el fundamento de las muchas representaciones particulares, y lo que en cierto modo establece o amplía la situación básica que permite entenderse. El poeta es el primero «que abre la boca a la nación, que ayuda a la representación a acceder al lenguaje y a través de éste a nuevas representaciones. Entonces hablar no es... aún la vida común, y la poesía puede servirse para su trabajo renovador de todo cuanto más tarde irá apartándose cada vez más del arte, como lenguaje de la vida común»⁹³.

Con la entrada en representaciones particulares, a la conciencia se le desenfoca y oculta su propio origen. La poesía ya no es posible más que si la conciencia se libera de la preocupación y fijaciones de la conciencia de objetos y se vuelve reflexivamente hacia su verdadera «esencia», partiendo de la «circunspección», del «recogimiento y reposo»⁹⁴, de la reflexión sobre la esencia del hombre como *reflexión simultánea sobre lo que es en su significado*. Hacer esto desde el ocultamiento de lo natural sólo es posible «si el hombre mismo..., dentro de la actividad y necesidades de la práctica, pasa por un momento al recogimiento teórico» (¡a la unidad de comportamiento teórico y práctico!) y «se comunica»⁹⁵, a través de la «palabra del espíritu humano entero»⁹⁶. La palabra, como unión de comportamiento teórico y práctico, expresa «el espíritu humano entero», la esencia del encuentro humano con el mundo, y permite que en el encuentro originario con el origen surja *inmediatamente* un ente nuevo. En la interpretación hegeliana de la poesía la esencia del lenguaje es un continuo recorrer y proyectar lo que Heidegger denomina «diferencia ontológica»⁹⁷.

4) Autoconciencia y representación

En la filosofía de Hegel la conciencia, como ser consciente, tiene una peculiar estructura doble:

⁹¹ «Pero en este caso su causa principal es el poder de la exteriorización, el hacer del lenguaje, no en cambio la múltiple formación y conformación de éste.»

⁹² *Ästh.*, III, p. 285.

⁹³ *Ibid.* y s.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 286.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 239.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 245.

⁹⁷ HEIDEGGER, *Holzwege*, pp. 163 s.

- 1) La relación teórica del conocimiento, orientada hacia el objeto. Es siempre *intentio recta*. En Hegel no hay *intentio obliqua* puramente teórica, como conciencia de sí mismo.
- 2) El comportamiento que niega al objeto (y en consecuencia también a la misma conciencia), orientado a la conservación del ser uno mismo (la vida); en su forma pura se muestra como «apetencia».

Sin embargo, ninguno de estos dos lados (que por referencia al hombre son siempre abstractos) es posible por sí solo. Van juntos, y esto no es *consciente*. Pues ser *consciente* es algo propio tan sólo de la relación teórica. La relación práctica sólo puede hacerse consciente si se convierte a su vez en *objeto* de la consideración teórica, por ejemplo en la observación de la vida, o de la propia vida, en última instancia en la consideración de cuanto es obra. Y esto se aplica tanto al acto de la aprehensión sensible, corporal, como al del trabajo.

Así las cosas, en Hegel las categorías de «objetividad» y «subjetividad» tienen un significado distinto del que es usual en la comprensión habitual. «Objetividad» es en Hegel la categoría del comportamiento teórico, la «esencia» de lo que es consciente como objetivo en este comportamiento, en definitiva la «idea»⁹⁸ pensada como lo otro de la conciencia, como un ser en sí trascendente. «Subjetividad», en cambio, es la esencia de lo que es esencial en el comportamiento práctico, aquello que es lo que realmente interesa en éste. Dado que toda referencia cognoscitiva y pensante a lo objetivo se remite a un organismo que vive y se reproduce por el trabajo, en sí misma la «subjetividad» es también el fundamento mismo del comportamiento teórico. Pero es importante retener que en Hegel la «subjetividad» no se agota en ser la esencia del sujeto del conocimiento sino que es la esencia del sujeto del proceso práctico-corporal que ciertamente acompaña a todo conocimiento pero que en modo alguno estriba en el conocimiento como tal. El conocimiento teórico como tal se determina únicamente como «objetividad». Esta distinción es importante porque sólo desde ella se puede comprender adecuadamente la esencia de una determinación central para la filosofía hegeliana: la de la *autoconciencia*.

Autoconciencia no es tampoco ninguna determinación de la acción, pues la actividad pura como tal no conoce la determinación de la *conciencia*. De modo que la transición de la conciencia teórica y concedora desde la *intentio recta* que le es connatural a una intención «sobre sí misma», esto es, hacia el propio ser uno mismo como unidad completa de yo mismo y conciencia, no puede recibir su explicación de *ninguno* de estos ámbitos por *separado*.

⁹⁸ Cfr. Cap. II de esta obra.

La experiencia de algo *objetivo* que sea un ente dotado del carácter de yo-mismo se realiza para Hegel, como ya hemos visto, en la recepción y comprensión de la representación (a través de la voz). El paso siguiente, el de reconocerse o experimentarse en este yo-mismo efectivamente «a sí mismo», no es cosa que se pueda deducir de la naturaleza de la conciencia conocedora. Este paso necesita de una base muy distinta de la que están en condiciones de proporcionar el conocimiento por su parte o lo práctico por la suya. Esta base tiene que reunir en sí las determinaciones de la conciencia conocedora y de lo práctico. Ahora bien, como estas determinaciones se oponen ya en su misma correlación, tal «reunión» tiene que significar al mismo tiempo su *superación* (y con mayor motivo aún no se las puede subsumir bajo ninguna categoría superior como la «objetividad» o la «subjetividad»):

- 1) En lo práctico lo esencial es el momento del proceso en el hacer. Este momento no se da en el conocimiento (o al menos no conscientemente), ya que en él lo que importa es la objetividad fijada del objeto.
- 2) En la conciencia conocedora, lo esencial es la consistencia en sí del objeto, en tanto que en lo práctico se *niega* el objeto.

En la completa unidad del yo mismo y de la conciencia en la autoconciencia se dan tanto el momento del hacer como el de la objetividad, pero ambos están ahí sólo en unidad con su propia negación, como entes que son al modo del no ser, como apariencia, como representación de lo que no está presente por sí mismo. Esta unidad obliga a conocer lo que en el conocimiento puro queda siempre desconocido e inconsciente: la actividad, el yo mismo (en este caso la actividad de conocer). Puesto que se trata de conocer esta actividad como tal, a pesar de que como tal se sustrae y aún opone a la esencia del conocimiento, sólo puede ser consciente como actividad «inauténtica». Y puesto que, por otra parte, al conocimiento le es inherente la objetividad, pero ésta no reviste el menor interés para la pura actividad («apetencia»), en el caso de esa objetividad en la que lo que se trata de conocer es el yo mismo sólo puede tratarse de una objetividad «inauténtica». *Autoconciencia es confluencia de objetividad representativa y actividad representativa*. En esta unidad, como negación del ser de cada una por separado, ambas tienen su esencia indivisa. Tampoco en ella se somete al conocimiento ese último «remanente desconocido», sino que también el conocimiento queda superado en ella, y no tiene ya el sentido que, por ejemplo, le convenía en Kant.

Esta unidad sólo puede ser el lenguaje, el hablar. El lenguaje es el «*estar ahí*» (la «objetividad» inauténtica) «del puro yo mismo como

tal»⁹⁹, la «objetividad» de algo que de suyo más bien contradiría a la idea de la objetividad (y que en calidad de tal «objetividad» no es asequible al conocimiento racional, a diferencia de la objetividad positiva). Y no obstante este «*estar ahí* es una objetividad que lleva en sí su verdadera naturaleza» —que es ser simplemente lo opuesto a la objetividad— sin perderla nunca¹⁰⁰. Pues su «hacerse patente» en el lenguaje es «con la misma inmediatez la enajenación y desaparición de *este yo*». Pues «en cuanto es *percibido*, su *estar ahí* se *extingue* inmediatamente; éste su ser otro se retira; y justamente esto es su estar ahí»: el estar ahí que conviene al yo mismo en la medida en que éste está simplemente ahí: «estando ahí ya no está más, y sólo por esta desaparición» (como actividad) «está ahí»¹⁰¹. Sólo en el lenguaje está «ahí... el yo»¹⁰¹; la conciencia sólo se experimenta a sí misma en el lenguaje, como *figura* que supera por entero lo sólo positivamente objetivo, recogiéndolo íntegramente en el sentido.

Sólo en el lenguaje es posible la unión de «subjetividad» y «objetividad». Por eso para Hegel la *experiencia de la autoconciencia* sólo se da en la realización fáctica del habla, que presupone siempre el reconocimiento y depende de que efectivamente se produzca. La autoconciencia *no* es en Hegel una «relación sujeto-objeto vuelta sobre o referida a sí misma»¹⁰², al menos no si esta relación se entiende como relación de conocimiento. (En Hegel el conocimiento es siempre sólo relación de algo desconocido, no temático, con algo conocido, el objeto. La base de la relación de conocimiento no está en el conocimiento mismo. Así que el concepto hegeliano de la experiencia no extiende ésta más allá de las fronteras que le puso Kant, en el sentido de una cognoscibilidad o aprehensibilidad racionales, sino que lo que hace es integrar en la *experiencia* un ámbito del ser que se sustrae a un acceso puramente racional y que se ofrece a la experiencia de una manera que el entendimiento racional no está capacitado para entender.) El lenguaje es¹⁰³ condición de la autoconciencia, pues el «saber de sí mismo» no es ni una certeza de evidencia inmediata ni un objeto de conocimiento positivo, sino que procede de la experiencia (representativa) que tiene lugar en la realización del habla. (La «ciencia de la experiencia de la conciencia» no empieza con la autoconciencia, pero sí concibiendo la conciencia como conciencia de un ser dotado de lenguaje)¹⁰⁴. Sólo en el lenguaje puede al mismo tiempo hacerse «objetiva» y por ende experimentable una actividad práctica, toman-

⁹⁹ *Phän.*, p. 362.

¹⁰⁰ *Phän.*, p. 362.

¹⁰¹ *Ibid.* y s.

¹⁰² HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 134.

¹⁰³ De nuevo no como una «construcción sólo objetiva» sino como un entenderse de *diversos* en él, reconociendo y siendo reconocidos.

¹⁰⁴ Cfr. Cap. I de esta obra.

do la «simultaneidad» en el sentido más estricto del término. Sólo en el hablar hay un «*ahora* autoconsciente»¹⁰⁵

«Autoconciencia» no es en Hegel el anclamiento de toda experiencia en el sujeto de ésta. Lo fundamental no es el sujeto de la experiencia sino la unidad de sujeto y objeto en la autoconciencia, que sólo se *experimenta* en la realización misma del hablar y, por cierto, que en una forma que no se deja reconducir a las categorías del entendimiento puro: la de una experiencia (representativa) en la que la determinación que opera lo sensible no se *aprehende* ni como causalidad ni bajo ninguna otra categoría, ni cabe tampoco asegurarla *a priori*. (Al fin y al cabo determinar la sensibilidad como el «fundamento» de la experiencia sería tanto como subordinar la sensibilidad al pensamiento «explicativo» del entendimiento.) Sólo en esta forma de experiencia que acabamos de definir se hace experimentable la estructura del encuentro humano con el mundo, que todas las otras formas de conocimiento desfiguran y ocultan. Aquí el ocultamiento de esta estructura en el objeto se hace manifiesto, «transparente». El objeto, ahora ya objeto «espiritual», es la unidad de su ser como objeto y de la «esencia» de la objetividad. En la *Lógica* de Hegel esta unidad de «ser» y «esencia» es el «concepto». El «concepto» es el «yo» que en el lenguaje se ha vuelto existente¹⁰⁶, o es la experiencia de la autoconciencia. Es en este sentido de experiencia (lingüística) cómo hay que leer el término «autoconciencia» en Hegel, no como reflexión de la autoconciencia sobre sí misma, como sobre lo que subyace a toda experiencia.

Esta unidad, que en la *Lógica* recibe el nombre de «*idea*», es decisiva para una correcta comprensión de la filosofía hegeliana, y merece que se le dedique una atención expresa. Los momentos que se unen en ella se oponen contradictoriamente. De suyo no les conviene la menor relación entre sí, ni tampoco a través de un tercero común, de una «especie» común. Ni siquiera el conocimiento es esta «especie» común a ambos. La relación de «sujeto de conocimiento» y «objeto de conocimiento» no tiene que ver con las determinaciones hegelianas de la «objetividad» y la «subjetividad». El conocimiento como tal no es en Hegel una relación entre dos cosas que se oponen o enfrentan sino que es ser junto al objeto (o estar con el objeto: conciencia). Su «esencia» es únicamente la «objetividad». En él la verdad es siempre el objeto. En Hegel «objetividad» y «subjetividad» se oponen en forma tal que no pertenecen a ningún «ámbito» *determinado* que les sea común. La «subjetividad» no es una categoría del

¹⁰⁵ *Phän.*, p. 363.

¹⁰⁶ *Log.*, II, 220. De todos modos, en este pasaje no se habla explícitamente del lenguaje. No obstante este «yo» como «el» puro concepto mismo, que como concepto ha accedido al *estar ahí*, sólo puede referirse a una existencia del yo en el lenguaje, ya que, en otro caso, «yo como este yo puro no está ahí» (*Phän.*, p. 362).

conocimiento como tal sino que lo es de la acción o de la actividad, del ser uno mismo o de la vida (en sí misma) inconsciente. «Objetividad» y «subjetividad» no tienen en común otra cosa que el que ambas son formas de la existencia del hombre. Y ésta su única comunidad es lo que se realiza en el *lenguaje*. Por eso en el lenguaje se cumple al mismo tiempo la totalidad de la existencia humana: *cuando* en él dos individuos diversos se reconocen como tales y se entienden. (Y cuando no ocurre, la diferencia respecto de esta idea *se experimenta en el lenguaje*, lo que significa que se experimenta nuevamente esta idea, bajo su forma negativa). El lenguaje es esta saturación del momento (como «*ahora*» autoconsciente) con la esencia entera, o es manifestación de la esencia en el tiempo (lo que en Kant sería simplemente imposible). El yo que habla y se comporta lingüísticamente es esta contradicción existente, esta unidad de dos caras absolutamente diversas en la autoconciencia ¹⁰⁷.

En el lenguaje, que es la única condición de la posibilidad de experimentar el yo mismo, «objetividad» y «subjetividad» son lo mismo. Sólo aquí el comportamiento del hombre es *un* «modo», o más bien ya no es ningún «modo» sino simplemente *uno*, comportamiento absoluto ¹⁰⁸. En el comportamiento predominantemente cognoscitivo la determinación esencial es la que procede de la oposición a lo práctico, que es algo más que una definición «sólo lógica» destinada a delimitar ese comportamiento frente a su contrario. De hecho el conoci-

¹⁰⁷ Marcuse tiene razón cuando pone de relieve la diferencia entre «subjetividad» y «objetividad» en Hegel por una parte y la kantiana «síntesis trascendental de la apercepción» por la otra: en Hegel «en la unidad trascendental de la pura autoconciencia» estaría recogido «el pleno ser de la *vida*» (MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, op. cit., p. 29). Sin embargo, importa no entender aquí la vida como el origen no cognoscitivo del *conocimiento*. La unidad a la que se refiere Hegel tiene un sentido más profundo: es unidad de lo que no tiene que ver con el conocimiento y el conocimiento. No es tampoco la «condición trascendental de toda manifestación del ser, que es a su vez un ente» ⁴³, sino que es la unidad de lo que es y lo que no es (del ente y la negación que porta en sí mismo), «como diferencia óntico-ontológica experimentable». En su calidad de tal unidad no tiene «nuevamente el sentido óntico de la *subjetividad*», menos aún si la «subjetividad» se entiende como la «claridad y fuerza del representarse y percibir» ³⁹. La unidad «trascendental» no sólo subyace aquí como unidad «subjetiva» de todo conocimiento, sino que más bien «precede» a la distinción entre el conocimiento y este supuesto suyo entendido como «subjetividad» o «vida». No hay que dejarse inducir a error por el uso del término «trascendental» que hace Hegel sobre todo en su primera época (*Differenzschrift*, p. 67 e.a.): incluso ya aquí el concepto alcanza un contenido que va más allá del modo como se había venido comprendiendo hasta entonces, sobre todo en el sentido de Kant.

¹⁰⁸ Cfr. *Log.*, I, p. 30: «El saber absoluto es la *verdad* de todos los modos de la conciencia porque... sólo en el saber absoluto queda definitivamente cancelada la separación del *objeto* respecto de la *certeza de sí mismo*, y la verdad se ha igualado con esta certeza del mismo modo que esta certeza se ha igualado con la verdad.» En esta igualdad ninguno de sus polos tiene prelación sobre el otro.

miento sólo tiene lugar porque y en la medida en que se «aparta la vista» de los procesos (subjetivos) que condicionan al conocimiento. Desde esta óptica el objeto del conocimiento es producto de un hacer que ignora el proceso mismo del conocer, de un hacer «aparente» que niega al hacer mismo. En el conocimiento sólo se da la «apariciencia», o la eliminación del hacer. De manera que la «verdad» del conocimiento (como su complemento abstracto) es, de hecho, la «subjetividad», ya que lo que en el conocimiento pasa por ser lo esencial (el ser en sí), la «objetividad», tiene su esencia en el hecho de que en el conocimiento se «aparta la vista» de la «subjetividad».

A la inversa, si se examina detenidamente la «subjetividad», se verá que en realidad y en sí misma no es distinta de la «objetividad».

A este efecto intentaremos en lo que sigue interpretar un pasaje de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, ya que en esta obra los extremos de «objetividad» y «subjetividad» aparecen con más nitidez de lo que ocurre en la *Fenomenología*; además en ella se dice expresamente que ambas acceden a su unidad en la representación.

La «subjetividad» alcanza su propio extremo, como negación de la «objetividad», en la «apetencia». En esta forma abstracta de comportamiento no hay más que «ser para sí»; todo lo que es, es «para» el sujeto, y «en sí mismo» no tiene otra consistencia. La condición de sujeto consiste aquí en el hecho de tomar inmediata posesión de todo¹⁰⁹. En esta forma de «dominio absoluto» no se puede hablar de conocimiento. Es el dominio de la pura voluntad abstracta en una libertad igualmente abstracta, una «toma de posesión»¹¹⁰ cuyo efecto es una «apropiación corporal inmediata»¹¹⁰. (De manera que por referencia al conocimiento es el puro proceso fisiológico.) La «toma de posesión» por «conformación» (elaboración)¹¹¹ tiene ya un correlato en lo objetivo. Sin embargo, en correspondencia con la actitud unilateral general del trabajo, según la filosofía del derecho de Hegel la posesión por elaboración no es todavía *jurídicamente* «propiedad»¹¹². El pleno cumplimiento del ser sujeto del propietario sólo se produce en la «toma de posesión» por mera «designación»¹¹³. Sólo en la designación la cosa queda comprometida como lo que es, no en tal o cual aspecto sino en su totalidad. Sin embargo, se trata de una toma de posesión que es sólo inauténtica, «no real por sí misma»¹¹⁴. En ella ya no se da la condición de sujeto como voluntad de un modo genui-

¹⁰⁹ *Recht.*, § 48, p. 104.

¹¹⁰ *Ibid.*, § 54, p. 107.

¹¹¹ Cfr. Cap. IV, apdo. 2 de esta obra.

¹¹² Es característica de la ontología de Hegel la distinción, en principio propia de la ciencia jurídica, entre posesión y propiedad. La filosofía del derecho puede ciertamente entenderse desde un «litigio» ontológico entre el «derecho de la objetividad» (§ 132, p. 190) y el «derecho de la subjetividad» (§ 185, Ap., p. 266).

¹¹³ *Recht.*, § 54, p. 108.

¹¹⁴ *Ibid.*, § 58, p. 112.

no, o mejor dicho: en la medida en que «se da» (como objeto) ya no es voluntad. Es sólo una «toma de posesión» representativa, «que sólo *representa* a mi voluntad», es «un *signo* puesto en la cosa» ¹¹⁴.

De este modo se cumple por entero la condición de sujeto, que accede así a su «esencia», la «subjetividad» (o queda superada en doble sentido), pues es ya sólo acción representativa, y la representación del hacer significa al mismo tiempo la representación de la cosa, o lo que es lo mismo, se transforma en una objetividad representativa. La «esencia» del ser sujeto, la «subjetividad» es la representación de la condición de sujeto, y la «esencia» de la condición de objeto, la «objetividad», es la representación del objeto. En la representación la condición de sujeto y la de objeto son la misma, o son una en su respectiva «esencia». Pues en la representación la condición de sujeto se «cumple» como «ser para sí»: «La toma de posesión por designación es la más perfecta de todas, ya que a todas las demás formas de posesión les es también parcialmente inherente el efecto del 'signo'... Pues el concepto del signo implica que la cosa no vale por lo que es, sino por lo que significa... El hombre muestra su dominio sobre las cosas en que puede darles un signo y hacerlas con ello suyas» ¹¹⁵.

Es claro que para Hegel el dominio estriba en que el hombre se retira de junto a las cosas, y sólo en virtud de esta retirada de ellas, como objetos de la conciencia natural (lo que al mismo tiempo significa elevarse sobre el ser propio de la conciencia como sólo natural), las deja «mostrarse» como lo que son por la totalidad de su esencia, a diferencia de la unilateralidad que preside todas las demás formas de comportamiento y encuentro con ellas. En su expresión suprema la voluntad no quiere la cosa (que como tal es siempre *más* que sólo asunto de la voluntad), sino que quiere su representación; y esta voluntad que quiere la representación es en este mismo querer a su vez representativa: no quiere aquello con lo que se relaciona de una manera directa sino la «cosa» (auténtica) (no sólo un «momento de referencia» en ella).

De este modo el «dominio» de la subjetividad estriba para Hegel en que, en virtud de la imposición de signos, la tendencia subjetiva a negar la cosa es negada a su vez, ya que el sujeto intercala entre sí y la cosa una distancia; en ello este hacer representativo, que niega el hacer en sentido usual, es lo mismo que la «objetividad», ya que es lo que condiciona el carácter condicionado de los fenómenos. Este «dominio» es, según esto, al mismo tiempo una forma de reflexión por la cual el sujeto deja *libres* a los entes, ya que se aparta de ellos como sujeto. Esta emancipación condiciona el «ser en sí» de la cosa. No es sólo un hacer subjetivo sino que es la cosa misma la que, en virtud de ella, se sustrae a la representación que el sujeto podría

¹¹⁵ *Ibid.*, § 58, Ap.

formarse de ella. La voluntad verdaderamente libre tiene al mismo tiempo «la libertad por objeto», y en esto es ella misma «la libertad»¹¹⁶. La libertad de la voluntad está en la representación, con que viene a ser lo mismo que la «libertad de la conciencia»¹¹⁷, es decir, es, del carácter representativo que es inherente al objeto consciente en sí mismo, el cual no está, en su condición de tal, en ninguna relación causal con las condiciones de la posibilidad de su conocimiento positivo, que en último término es producto de un entendimiento subjetivo. En la conciencia *de este objeto* la conciencia es autocognición.

La imposición del signo no puede ser un ardid arbitrario para apropiarse los entes sin esfuerzo y tanto más eficazmente. Pues, por una parte, en definitiva sólo pueden ser signo los entes mismos que por su *propia* naturaleza son de carácter representativo, como ocurre con la voz humana; y por otra, forma parte de la esencia del signo el que sea «reconocido». La transición de la toma abstracta de posesión a la propiedad por designación presupone el «reconocimiento». A la toma le precede la posesión que *precederle* el derecho, como «situación de concordancia», o dicho de otro modo, la posesión tiene que ser «para otros»¹¹⁸, como todo el mundo sabe. La voluntad como representativa, como imponedora de signos, es «superación» de la voluntad singular en la voluntad del «nosotros». Sólo sobre la base del «reconocimiento» tiene sentido la voluntad como designadora. Con el reconocimiento *caería* también el sentido.

En la filosofía hegeliana la verdad del dominio sobre los seres es el dejarlos ser, tanto en lo que *son* por su propia naturaleza como en lo que *son* de acuerdo con su vigencia general (como «valores»)¹¹⁹. Es un dominio que no se refiere a la cosa tal como ella mantiene su vigencia intersubjetiva en el conocer «general». Pues el «reconocimiento» es tan sólo reconocimiento del signo, y cuando uno se refiere al signo de la cosa misma queda fuera de la referencia y resguardada en su esencia¹²⁰. En la medida en que me comporto respecto de las cosas aplicándoles signos me estoy moviéndome sobre la única base sobre la que la cosa me pertenece realmente (me conviene) y sobre la que yo me comporto con verdadera objetividad, sin forzar a la cosa a entrar en una referencia abstracta, dejándola libre y «pensando» su «esencia». De este modo la «esencia» de lo subjetivo es lo mismo que la «objetividad» o el ser en sí (unidad de «ser para sí» y «ser en sí»). En el comportamiento práctico respecto del mundo subyace la misma estructura que en el comportamiento teórico.

¹¹⁶ *Recht*, § 10, Ap., p. 63.

¹¹⁷ *Ibid.*, § 4, p. 53.

¹¹⁸ *Recht*, § 51, pp. 104 ss.

¹¹⁹ *Ibid.*, § 63, p. 118.

¹²⁰ En el concepto hegeliano del signo se exige absoluta negatividad entre signo y designado. Cfr. Cap. VII, apdo. 4 de esta obra.

En la *Lógica* el capítulo «La idea»¹²¹, que trata de la unidad de «subjetividad» y «objetividad», se subdivide nuevamente en los capítulos «La vida»¹²² y «La idea del conocimiento»¹²³, para luego mostrarse como «idea absoluta» en calidad de «unidad» de vida y conocimiento. «La idea absoluta... es la identidad de idea teórica e idea práctica, cada una de las cuales es aún unilateral, que lleva en sí a la idea misma sólo como un más allá buscado y como un objetivo inalcanzado —por lo que cada una es una *síntesis del buscar*—»¹²⁴; la verdadera unidad subyace, pues, también en cada uno de estos ámbitos (abstractos) por separado, «pero (la idea absoluta) no reúne ambas ideas sino que las deja estar en su contradicción»¹²⁵.

De acuerdo con todo esto, bien podemos afirmar que esta unidad de comportamiento teórico y práctico oculta en la escisión de ambos, debe buscarse en aquel comportamiento respecto del mundo que consiste en imponer y entender signos: el comportamiento *lingüístico*, por más que en la *Lógica* esto no llegue a decirse expresamente¹²⁶.

5) Sobre el concepto de «identidad»

A lo largo de las reflexiones anteriores el lenguaje se nos ha ido mostrando como identidad de «ser» y «esencia» (esta identidad es la que en la *Lógica* es el «concepto en general»), de «subjetividad» y «objetividad» (en la *Lógica* la «idea»), de «vida» e «idea del conocimiento» (en la *Lógica* la «idea absoluta»). Pues bien, ¿qué significa «identidad» en todas estas determinaciones? Piénsese que el lenguaje como «identidad de» no puede erigirse en el *fundamento* de toda determinación ulterior, pues ello equivaldría a subordinar la esencia del lenguaje a esa determinación de la reflexión que es la «identidad», con lo que en última instancia sería ella la que constituiría la base del ser pensado en ella.

Es significativo que Hegel conciba la identidad a partir de la «*forma de la frase* en la que se expresa la identidad», esto es, desde la forma lingüística del principio lógico de la identidad. Con ello no

¹²¹ *Log.*, II, pp. 407 ss.

¹²² *Ibid.*, pp. 413 ss.

¹²³ *Ibid.*, pp. 429 ss.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 483 s.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 484.

¹²⁶ De todos modos para Hegel la lógica, a diferencia de las disciplinas filosóficas especiales, se ocupa de la «idea» tal como está «encerrada en su concepto en identidad simple», sin «haber entrado... en el *mostrarse* dentro de una determinación formal». Este modo de considerar la «idea» en su carácter absoluto es lo que Hegel denomina su exposición «como la *palabra originaria*...», que es una *exteriorización*, pero de tal modo que, en cuanto que es, desaparece inmediatamente como externa; la idea sólo está pues en esta autodeterminación suya de *percibirse*» (*Log.*, II, p. 485).

plantea ya la esencia del lenguaje como «identidad de», sino que determina la identidad desde el lenguaje ¹²⁷. «Así que en la *forma de la frase* que expresa la identidad hay *más* que la sola identidad abstracta» ¹²⁸ (positiva, abstraída respecto de dicha frase). En la forma de la frase, esto es, en la forma bajo la cual el lenguaje discurre (en el tiempo), está «este movimiento puro de reflexión..., en el que lo otro se muestra sólo como apariencia, como inmediata extinción» ¹²⁸.

Hegel inicia su determinación de la identidad conscientemente con la identidad lógico-formal, con la «frase de la identidad». Pero no se queda en el contenido de esta frase, aislándolo de la *forma* de la misma, sino que concibe este contenido tal como se origina: en la forma de las frases en general. El esquema de la frase que enuncia el principio de la identidad dice: A es A. El primer A se toma como algo que existe positivamente. «A *es*, es un comienzo», el cual, como todo comienzo, anticipa de algún modo una prosecución, «algo distinto hacia lo que se va a avanzar; pero aquí no hay progresión hacia lo diverso: A *es* - A; la diversidad no es más que una extinción; el movimiento retorna a su propio origen» ¹²⁸. La forma de la frase no es sólo un ejemplo lateral de la determinación hegeliana de la identidad, sino que «se puede considerar la forma de la frase como la oculta necesidad de añadir a la identidad abstracta el plus de ese movimiento» ¹²⁸. La frase «todo ente es idéntico a sí mismo» quiere decir en Hegel exactamente lo contrario de lo que significa en la lógica formal, a saber: que todo ente no es más que un comienzo, que *como tal* remite esencialmente más allá de sí mismo. Es en este movimiento donde tiene su identidad consigo mismo. El ser pasa a la negación de sí mismo. Pero en esta transición el ser no pasa a algo distinto de sí, sino que tiene en ello su propio ser. Lo que sigue no es algo diferente: es justamente *lo que es* el comienzo (de la determinación en esa frase). El comienzo halla *su* identidad en el trascenderse a sí mismo.

Pues bien, el ser que alcanza *su identidad* remitiendo más allá de sí mismo es un *signo*. De manera que en Hegel la realidad tiene en sí «carácter de signo». En el signo el ser positivo del objeto y su significado no tienen nada *positivo* en común ¹²⁹. La identidad que se da aquí es identidad negativa. La verdadera identidad en la filosofía de Hegel no debe tomarse más que como identidad negativa (excluyente), a diferencia de la determinación positiva de la identidad en la lógica formal. La referencia que los seres, como signos, muestran

¹²⁷ En la organización de la lógica la determinación de la identidad cae «bajo» el concepto absoluto, y en consecuencia hay que entenderla desde él, no a la inversa éste desde ella.

¹²⁸ Log., II, p. 31.

¹²⁹ Del mismo modo se determina la relación entre sujeto y predicado en toda frase (no sólo analítica) que transmita una experiencia verdadera, esto es, que modifique la conciencia.

hacia lo que está amá allá de ellos es una referencia absolutamente trascendente, es progresión a lo absolutamente diverso. Esta contradicción¹³⁰ se resuelve en sí misma. Pues los entes tienen su *propia* identidad justamente en esta transición contradictoria. No se llega a lo trascendente; lo trascendente como determinación no deja de ser mera «apariencia» o «reflexión». La identidad se produce a partir de la referencia de lo real más allá de sí, en el hecho de que lo trascendente siga siéndolo o de que la conciencia reciba de ello la *manifestación* de una nueva referencia a sí misma. El signo es lo presente del sentido; de la negación de lo negativo en sí mismo el movimiento se ve devuelto a lo presente como a una apariencia representativa, como si ésta misma procediese de lo trascendente. Es así como este movimiento es *lo que es*: unidad consigo mismo. Sólo como representación alcanza la realidad su propia verdad.

VI. ESTADO Y RELIGIÓN

Antes de que nos preguntemos por el significado del lenguaje en el conjunto de la filosofía hegeliana como sistema será conveniente examinar aquellos ámbitos especiales de los que Hegel se ocupó con preferencia en sus obras más tardías. En parte son ellos los que han motivado el que esta filosofía se haya dado a conocer fuera de la disciplina propiamente dicha y haya «hecho historia». Es importante buscar en estos ámbitos especiales cuál puede ser su relación con la esencia del lenguaje, pues sólo así será posible elucidar el significado de éste también en aquellos dominios en los que no se da una relación inmediata o esencial con él.

En la concepción de la conciencia que aparece ya desde los comienzos de la *Fenomenología* aquélla aparece determinada por dos factores sobre todo: el «ser en sí» y el «nosotros» («para nosotros»)¹. La conciencia tiene su estructura en base a la determinación procedente de estos dos supuestos.

El «ser en sí» es la esencia que determina la finitud de la conciencia, y es también la base del hecho de que ésta se conciba a sí misma en su finitud y dependencia; el supuesto esencial de este «ser en sí» es el supuesto que hace posible la conciencia *religiosa*².

El supuesto esencial del «nosotros» es el del hombre como ser social, como ser entre sus semejantes. Hegel ve la culminación de este

¹³⁰ «Identidad», «diferencia» y «contradicción» son las «determinaciones de la «reflexión» en la *Lógica* de Hegel (II, pp. 23 ss.).

¹ Cfr. Cap. I, apdo. 3 de esta obra.

² «Religión es justamente esto, que el hombre busca el fundamento de su heteronomía» (*Rel.*, I, p. 330).

segundo supuesto en el Estado, y el ideal de la unificación de ambos supuestos en la unidad de estado y religión. Sin embargo, una aglutinación meramente externa de estos dos momentos abstractos del ser hombre no dejaría de ser a su vez abstracta y externa para el concepto filosófica de ambos y su deducción a partir de su esencia común³. Lo que importa es más bien reconducir cada una de estas figuras a la naturaleza general de la conciencia, tal como Hegel la ve.

1) *El concepto hegeliano del estado*

Respecto del concepto del estado la posición de Hegel es comparable a la de su concepción del arte. Del mismo modo que su concepto del arte se escinde en dos distintos, el de arte «romántico» y el de arte «clásico» (un arte «simbólico» no caería aún dentro del arte), que no representan sólo dos modos de manifestarse una misma «idea» del arte sino que son dos formas sustentadas por dos baremos diferentes, también su concepto del estado aparece escindido desde el principio. Para empezar, Hegel ve el ideal del estado en que éste sea la «completa realización del espíritu en el estar ahí»⁴. En esta acepción el estado no es sólo una realización: es «la realización... del objetivo final absoluto»⁵, o el resultado positivo de tal realización: «El estado es la idea divina tal como se da sobre la tierra»⁶. A semejanza de lo que ocurre con el concepto del arte, también este concepto del estado se orienta según el modelo griego, en la forma en que entonces se lo entendía e interpretaba. Igual que el arte griego «tal como es»⁷ le parece el «modelo supremo»⁷ de todo arte en general, el estado ateniense, como ejemplo de estado en general, le parece manifestación de la idea divina, de modo que la polis es el estar ahí de la diosa Atenea, su epifanía⁸. Para sus ciudadanos la polis es la «unidad sustancial» y el «objetivo último absoluto e inmóvil»⁹, un reposado estar ahí dotado de consistencia y permanencia objetivas.

Ya en esta manera de presentarlo resulta patente la escasa adecuación de este concepto del estado para el tenor general del pensamiento hegeliano. Dado su concepto de lo absoluto, que no es pen-

³ Semejante unidad fáctica de estado y religión está tan sólo «representada... pero no como... el *nexo absoluto*» en la filosofía (*Rel.*, I, p. 258).

⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 44 (citada en adelante como *Phil. d. Gesch.*).

⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁸ *Recht*, § 257; de todos modos, Hegel se vuelve aquí, con más claridad que cuando habla sobre el arte, contra una traspolación de este «ideal» a nuestro tiempo (*Phil. d. Gesch.*, p. 81), por más que los atributos que él asigna al estado sólo se aplican en realidad a su concepción del mundo griego.

⁹ *Ibid.*, § 258, p. 329.

sado ni como ente limitado y positivo ni como inmóvil, la acepción de un determinado estado real como realización perfectamente adecuada de lo divino no podrá sostenerse. Según el concepto hegeliano de lo absoluto el estado no puede ser más que a lo sumo «manifestación», «fenómeno» (esto es, *no* «realidad») de lo absoluto —en el sentido de la segunda parte de su *Lógica*—; tiene que ser exposición desfiguradora, inmersa en el elemento de lo completamente otro, de la objetividad y del tiempo. El estado tiene su estar ahí en el tiempo. En la unidad positiva del estado y de lo divino a esta consistencia objetiva le corresponde la inmortalidad de los dioses griegos. Hegel llega a decir que el «defecto de la religión griega es... que en ella el fenómeno es el modo supremo e incluso el todo de lo divino»¹⁰. «Fenómeno» significa en Hegel la unidad positiva e inmediata de «ser» y «esencia»¹¹, o dicho de otro modo, en el «fenómeno» el ser está aprehendido como la esencia (lo esencial) en el sentido de una presencia constante. Y Hegel echa de menos en el pensamiento griego el momento del «Dios fenoménico... muerto..., puesto como cancelándose y superándose a sí mismo»¹⁰.

Así, para Hegel la «verdad» del florecimiento del estado ático no es su existencia positiva, sino al mismo tiempo su disolución, como un «crimen que el espíritu del pueblo cometió consigo mismo»¹² (la muerte como «reflexión» de lo vigente «sobre sí mismo») cuando condenó a muerte a Sócrates, en cuya vida se produjo «la magnificencia de Atenas y el comienzo de la caída», «el fruto supremo» y el «comienzo del infortunio»¹³.

El florecimiento del estado es en realidad su ocaso. La «esencia» del estado no está en su ser vigente, en su permanencia, sino también en su extinción. Su verdad es el momento histórico universal en el que caen simultáneamente el ser y el no ser del estado. «La razón en la historia» consiste en que, frente al momento de la vigencia de los estados, ella se yergue como «principio de su corrupción», «de la corrupción de la moralidad sustantiva» de los estados vigentes, erigiendo frente a este momento de consistencia una «oposición»¹⁴. La argucia de la razón»¹⁵ de la historia estriba en que desvía la atención del fenómeno en el tiempo hacia la «idea»¹⁶.

Hegel no entiende la historia como un contenido de la conciencia sino como lo que produce los diversos contenidos de conciencia en la historia universal, los estados, y también como lo que los niega,

¹⁰ *Phil. d. Gesch.*, p. 326.

¹¹ *Log.*, II, pp. 101 ss.

¹² *Gesch. d. Phil.*, II, p. 119.

¹³ *Ibid.*, p. 122.

¹⁴ *Phil. d. Gesch.*, p. 348.

¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶ *Recht*, § 258, Ap.

como «modificación» que es al mismo tiempo «ocaso» y «surgimiento»¹⁷. Hegel la llama directamente «trabajo» del espíritu¹⁸.

En consecuencia, la historia se comporta respecto del estado como el trabajo respecto del objeto, o como la práctica respecto de la teoría. Por eso para Hegel historia es lo mismo que historia de los estados¹⁹. La historia se expone en estados, y la esencia de éstos estriba en ser exposición de este trabajo de exponer; la esencia está en el momento histórico que, no bien ha surgido, es ya pasado²⁰.

En la relación de estado e historia aparece el mismo carácter representativo que vemos en la unidad de conocimiento y trabajo en general²¹. El estado tiene su esencia en su inmediata extinción, en su ser como apariencia, como representación del «trabajar» de la historia. Por otra parte, la historia tiene su esencia en ser historia del estado, o lo que es lo mismo, se coloca inmediatamente como hacer, en un estar ahí, y es así un hacer superado, «inhibido». (Para Hegel cuando se funda un estado se «somete el tiempo y se pone un objetivo a su curso». El proceso puro desemboca en un sentido²²).

En el capítulo precedente hemos intentado poner de manifiesto que el lenguaje es unidad de hacer y conocer. Pues bien, en la filosofía de la historia Hegel vuelve a caracterizar el lenguaje como la «acción de la inteligencia teórica en sentido auténtico»²³. A esta unidad le da el nombre de «condicionamiento de una historia»²⁴. Los condicionamientos de la historicidad se ponen aquí expresamente en relación con la «difusión y formación del reino de los sonidos»²⁴. Dado que para Hegel la historia se identifica con la historia de los estados, aquello que constituye la unidad de estado e historia tiene que estarles necesariamente presupuesto. Y en la medida en que el lenguaje, entendido de este modo como paso del movimiento del acontecer a la objetividad de un estar ahí histórico, de un estado, tiene que preceder necesariamente a todo hecho o existencia históricos conscientes, en al menos este sentido resulta ser esencialmente ahistórico. En «aras del condicionamiento de una historia» «la difusión y formación... de los sonidos mismos ha quedado a su vez muda y callada, y ha ocurrido subrepticamente»²⁵.

En la medida en que la historia se entienda como el pasado guardado y conservado conscientemente, el «origen» (la esencia) del lenguaje estará *por delante* de la historia, no *en* ella. «El que el lenguaje

¹⁷ *Phil. d. Gesch.*, p. 112.

¹⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹ *Ibid.*, p. 71.

²⁰ «La historia de un Estado es actuación, hacer, destino... de un pueblo» (*Rel.*, I, p. 58).

²¹ Cfr. Cap. V de esta obra.

²² *Phil. d. Gesch.*, p. 116.

²³ *Ibid.*, p. 100.

²⁴ *Ibid.*, p. 99.

²⁵ *Phil. d. Gesch.*, pp. 99 s.

vaya siempre por delante»²⁶ forma parte de su esencia representativa. El lenguaje es fundamento y esencia del fenómeno, pero *él mismo* no se muestra. No se trata de una prelación en el tiempo, pues la temporalidad sólo empieza con la historia. La temporalidad es la forma de la historia (como «tiempo objetivo» y como «tiempo subjetivo»²⁷, no su «condicionamiento» subyacente. El lenguaje es «prehistórico» en un sentido no temporal: pues es la mediación que condiciona la temporalidad, es el antes lógico y ontológico que precede al curso de la historia y, por lo tanto, también a la existencia de un estado.

Sin embargo, en el pensamiento hegeliano la relación de la esencia del estado con la del lenguaje no se da sólo en la medida en que el estado existe históricamente. La «esencia» del estado no radica en su existencia histórica, ni en la historia, del mismo modo que la esencia del objeto no está tampoco en su «hacerlo», en el trabajo. Sería equivocado interpretar la idea hegeliana del estado en el sentido de que la esencia del estado deba entenderse a partir de sus condicionamientos históricos. La existencia del estado presupone más bien la superación negadora de la historia como un permanente surgir y extinguirse. (La historia sólo es la «verdad» del estado como su extremo opuesto, como atención a una perspectiva montada desde la parcialidad opuesta.)

Fundar un estado significa una censura, un alto en la historia. La aprehensión de la esencia del estado a partir del origen de esta esencia se produce atravesando el horizonte de la temporalidad con el pensamiento. La fundación de estados desde el pensamiento es tanto como apartar la mirada del ser de la historia para penetrar hasta su «esencia», que radica justamente en la negación de su ser como temporalidad, en el hecho de que la historia se coloca a sí misma directamente en un estar ahí permanente, abarcante, que va más allá del tiempo. Es así cómo ver la «esencia» de un estado es ver al mismo tiempo la «esencia» de la historia. Ambos, el estado y la historia, tienen su «esencia» común en el hecho de que son lo que son tan sólo como representación de lo que en cada caso es su otro. De manera que en último término su «esencia» radica en la representación.

Hegel ve la culminación de la idea del estado en la «monarquía constitucional»²⁸. Esta forma de estado encuentra su suprema expresión en la *representación por el monarca, «cumbre destacada de todo lo demás, elevada por encima de toda particularidad y condicionamiento»*²⁹. (La representación es el estar ahí de lo general como general, sin que quede oculto en lo particular y singular. Por eso tiene

²⁶ *Phil. d. Gesch.*, p. 100.

²⁷ Cfr. Cap. III, apdo. 8 de esta obra.

²⁸ *Recht*, § 273, p. 371.

²⁹ *Ibid.*, § 279, p. 386.

que ser negativa, marginal a toda peculiaridad particular. Para Hegel lo que priva es la *representación*, no la monarquía). Sólo así puede llegar a expresarse la libertad humana³⁰. «Sólo así es real según su concepto»³¹. En la persona del monarca es el estado todo entero el que se vuelve representación de sí mismo. En la voluntad del monarca está reunida para Hegel la voluntad del estado. Pero esto no significa «que el monarca pueda actuar arbitrariamente»³². En la exposición que hace Hegel del ideal del estado el monarca, *desde la imagen de la forma del estado de su época, no puede actuar por sí mismo*. «Muchas veces no tiene otra cosa que hacer que poner su nombre como firma. Pero este *nombre* es importante: es la cumbre que no se debe poder rebasar»³². «Para monarca sólo hace falta un hombre que diga 'sí' y ponga el punto sobre la i, pues la cumbre debe ser tal que en ella la peculiaridad del carácter no sea lo significativo»³³, sino que tan sólo represente. Aquí «poder» y «dominio» no son sino representación, y de ningún modo vienen a confluír en la «cumbre» de un sujeto que domine la realidad.

El ideal hegeliano del estado, tal como aparece aquí, es lo opuesto de su ideal «clásico» de la polis griega. La idea del estado, tal como queda representada en la persona del monarca, consiste en que éste, al expresar una voluntad suya que ya no es más que representativa, que no quiere nada determinado (y que tampoco «quiere» la representación), en suma, al hablar como tal, entra en la unidad de voluntad y pensamiento perceptor (de aquí la necesidad objetiva de la razón general de estado), en la unidad de la autoconciencia en el sentido antes expuesto³⁴. Con ello la idea hegeliana del estado, que ocupa en la filosofía del autor un espacio tan destacado, no es sino una expresión evidentemente poco clara³⁵, considerablemente plástica todavía, un «jeroglífico de la razón»³⁶. En última instancia, el estado, como forma (de estar ahí los hombres) dotada ya de una determinada configuración, fundamenta su origen en la lingüisticidad de éstos. Es en la historia donde Hegel ve el «trabajo» de poner al descubierto este origen, como esencia de la libertad, pero que la parcialidad de los estados positivamente existentes tiende siempre a ocultar. Estado e historia sólo existen como ocultaciones extremas de esta esencia. El momento metafísico-teológico de esta manera de ver las cosas

³⁰ Cfr. la representación fónica como condición de la posibilidad de experimentar el yo mismo. Cap. III, apdo. 3 de esta obra.

³¹ *Recht*, § 279. Cfr. el lenguaje como «estar ahí» del yo general en el lenguaje, y este yo como la existencia (real) del concepto (*Pbän.*, 362, o *Log.*, II, p. 220).

³² *Recht*, § 279, Ap., p. 386.

³³ *Recht*, § 280, Ap. pp. 388 ss.

³⁴ Cfr. Cap. V, apdo. 4 de esta obra.

³⁵ «Ya a través de esta corteza es posible advertir el meollo sustancial de la realidad, pero aún hace falta un duro trabajo.» *Rel.*, I, p. 293.

³⁶ *Recht*, § 279, Ap., p. 386.

está condicionado por el hecho de que esencialmente la consideración de la historia y del estado oculta e impide comprender el fenómeno de la lingüisticidad³⁷.

2) *Ser en sí y religión*

Para Hegel forma parte de la esencia del hombre el «no estar ya de suyo en su objetivo»³⁸, sino el tener el propio objetivo siempre ante sí como distinto de uno, y como cosa esencialmente aún no alcanzada, trascendente. El momento del ser en sí le es esencial al espíritu. En su «camino hacia la meta» el espíritu no es aún patente para sí mismo sino que está oculto en la objetividad de las figuras. Este ser en sí, como lo que esencialmente está frente a uno, condiciona la objetividad de los objetos y con ello la finitud de la conciencia humana. En este fundamento la conciencia busca e intuye el fundamento de su finitud, y lo opone al mundo como infinitud (como mundo suprasensible). Para Hegel, esta conciencia que busca e intuye el «fundamento» de su finitud es la conciencia religiosa³⁹.

Hegel considera que el camino de esta búsqueda es la historia de las religiones. También su filosofía de la religión pone el mayor énfasis en el desarrollo histórico. Y sin embargo también esta historia está en Hegel determinada por una sistemática interna. El objetivo de la evolución es una elucidación clara de la idea sistemática fundamental. Claro que tampoco en este caso hay una referencia *expresa* a una relación de la sistemática de las religiones con la lingüisticidad; tal relación nunca es *explícita* en las otras disciplinas filosóficas tampoco.

Al distinguir entre la finitud y su «fundamento», la conciencia religiosa opone lo infinito a las representaciones que se forma la conciencia natural. Y, sin embargo, precisamente con esto la conciencia religiosa pone su propio fundamento *en* la conciencia natural y en la *forma* de esta conciencia (como representaciones). El *factum* de la finitud de la conciencia religiosa es lo que pasa a ser su fundamento. Lo finito es el comienzo y el punto de partida. Empieza por ser negado como tal, ya que en su «búsqueda» la conciencia se aparta de ello. Se eleva sobre la finitud al rechazarla. «Olvida» todo lo que no es más que finito⁴⁰, y su búsqueda se orienta hacia lo absoluto, lo que está libre de finitud.

Pues bien, la búsqueda lo que hace es «apartar la mirada» del punto de partida «terrenal», con lo cual «absuelve lo absoluto». La

³⁷ Cfr. nota 29 del Cap. I de esta obra, y apdo. 3 de este Capítulo.

³⁸ *Rel.*, I, p. 91.

³⁹ *Ibid.*, p. 330.

⁴⁰ *Rel.*, I, p. 21.

realidad es ahora para el hombre «apariencia»⁴⁰. Por supuesto que en esta misma determinación puede ya apreciarse que para la conciencia religiosa la realidad no es simplemente nada. (La conciencia religiosa no toma como entes *sólo* los contenidos que ella misma hace temáticos, como hace la conciencia «natural».) La realidad da pie a la búsqueda, es lo que sugiere que la mirada se aparte de ella y se deje en el «olvido»⁴⁰. No se la determina simplemente como nada, sino que se la «atenúa hasta dejarla en la imagen de un sueño», como «perfil que se transfigurará en el resplandor de lo eterno»⁴⁰. Al «atenuarse» la claridad de la conciencia natural queda al mismo tiempo de manifiesto el ocultamiento de la verdad en el objeto natural. En la religión la realidad adquiere el *sentido* de ser lo que se trata de olvidar; una vez olvidada queda su «perfil» o el marco de la conciencia de lo eterno, marco que, no obstante, no aparece por sí mismo en la imagen (de la conciencia). La intencionalidad estricta de la conciencia natural está relajada en la conciencia religiosa. La realidad, una vez olvidada, deja en primer plano la imagen de lo absoluto, y ésta su actividad, como la diferencia absoluta entre los contenidos de la conciencia natural y las representaciones religiosas, es lo que constituye la auténtica esencia de la religión. La conciencia no sólo «salta» de un objeto a otro sino que se refiere también a la mediación del «nuevo» objeto.

En este sentido el carácter absoluto de lo absoluto no es lo contrario de la finitud. Lo absoluto es el movimiento representativo de lo finito, su negación en sí mismo (que no es aniquilación, ya que lo finito sólo es ello «mismo» en ella). Dicho de otro modo, el carácter absoluto de lo absoluto no es la objetividad de lo absoluto para la conciencia, lo cual, por otra parte, tampoco significa que lo absoluto no sea objeto para la conciencia. Por mor de la experiencia, este movimiento tiene que serlo también un objeto. «La religión posee un *contenido* que tiene que poder verse representado en forma objetiva»⁴¹. Sin embargo, en el comportamiento religioso lo que importa no es sólo el contenido de las representaciones, sino más bien el movimiento mediador de lo finito y lo infinito⁴². Este movimiento mediador, en su calidad de «acción»⁴³, de «entrega de mí mismo»⁴⁴ (como conciencia natural de la finitud), como «trabajo religioso»⁴⁵ («culto»), es parte esencial de la religión. A diferencia de lo que ocurre en el comportamiento natural, aquí no se prescinde de la actividad del «conocer». En la religión lo que importa es lo absoluto,

⁴¹ *Rel.*, I, p. 160.

⁴² En lo religioso se da una «necesidad de compensación», «para la cual lo infinito se muestra en lo finito, y lo finito en lo infinito, y ninguno de los dos forma ya un reino propio para sí» (*Rel.*, I, p. 34).

⁴³ *Rel.*, I, p. 237.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 238.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 248.

por lo tanto no sólo la meta sino también el camino mismo de su búsqueda.

En la filosofía hegeliana lo absoluto no se opone a lo finito como su «fundamento» o como «el ser auténtico». Por otra parte, como «fundamento», no es tampoco sólo la negación en sí misma, en el sentido de que en el movimiento de fundamentación el fundamento se volcase en lo fundamentado como en lo que «finalmente» es lo único que existe. En la determinación hegeliana de la relación de fundamentación no se da esta alternativa. En ella el ser de uno de los momentos no implica el no ser del otro, por ejemplo en el sentido de que el fundamento (aquí lo absoluto) sea lo que verdaderamente es, el «creador» que meramente «presta» el ser a lo finito; tampoco en el sentido de que sólo lo finito exista, y su génesis a partir del fundamento «cancele» éste. La determinación hegeliana del fundamento se ajusta más bien al siguiente razonamiento: «El ser de lo finito es el ser de lo absoluto». Ahora bien, el ser de lo finito consiste en «no ser». Luego «el no ser de lo finito... es el ser de lo absoluto»⁴⁶. La premisa menor muestra el fenómeno del carácter representativo de lo finito. Lo absoluto consiste en que los entes sean al modo del no ser, es decir, como apariencia. Los entes, como fenómenos inmediatos, poseen carácter de representación. Este es su ser. Lo absoluto no es el fundamento de lo finito como fundamentación de este ser sino que es este ser mismo.

Es en este contexto donde se encuentra la determinación de lo absoluto como «creación»⁴⁷ y como el «poder» del ser. Esta determinación de lo absoluto no supone en Hegel que el ser tenga su seguridad y su ancla en un «sujeto absoluto», o en la «subjetividad» en general. Más bien es justamente el carácter absoluto de la «subjetividad», esto es, de la negación del objeto de la conciencia natural, lo que constituye la «objetividad» del fenómeno representado en ello. Para Hegel el dominio sobre los seres en el sentido de un dominarlos subjetivamente sólo es posible para la vida natural, como alejamiento de la «verdad»; en modo alguno lo es, en cambio, para lo absoluto: «En las representaciones se mantienen separados en el tiempo los procesos de creación, mantenimiento y extinción, en tanto que en el concepto son esencialmente momentos de un solo proceso, el proceso del poder. La identidad del poder consigo mismo es igualmente la nada desde la que se creó el mundo, la subsistencia de éste y la cancelación de su subsistencia»⁴⁸. En esta relación del «poder» cada lado está determinado al mismo tiempo en forma positiva y negativa. En lo absoluto no hay ningún predominio del lado subjetivo. La literalidad de las palabras no debe inducirnos a error en esto. Aquí «poder»

⁴⁶ Log., II, p. 62.

⁴⁷ Rel., II, p. 53.

⁴⁸ Ibid., pp. 56 ss.

no significa otra cosa que el «poder» de la «verdad» manifiesta de los seres mismos. «Creación, mantenimiento» son también la reflexión de lo finito sobre sí mismo, no el dominio de una arbitrariedad subjetiva. El concepto de la arbitrariedad, como el del hacer en general, forma parte de la subjetividad abstracta, no de lo que ya está libre de esa abstracción (lo absoluto). También en la filosofía de la religión el «poder» absoluto (que se niega a sí mismo) encuentra su máxima expresión en la palabra: «La palabra es lo que menos esfuerzo comporta; este hálito» (como el comienzo absoluto de la creación por la palabra: «Sea la luz», Gen. I,1) «es aquí al mismo tiempo la luz»⁴⁹. Es la luz en la que tiene el fundamento de su manifestación todo cuanto es, como lo que es. En la palabra, creación y manifestación son uno⁵⁰.

El «trabajo del espíritu», por el que éste va elaborando y eliminando los contenidos finitos de las representaciones para, finalmente, alcanzar su «esencia» en la representación pura, es lo que Hegel ve cumplido en la idea de la Trinidad. En esta idea la relación de fundamentación que describíamos antes entra en la conciencia religiosa. El «fundamento» (Dios Padre) y la «manifestación» (Dios Hijo) son ambos divinos en la misma medida, y son seres en la misma medida. El ser-fundamento es en cuanto que de él surge la manifestación como la realidad realmente existente, y entra así en la representación temporal, con lo que el fundamento se determina como «abismo»*. Sin embargo, también la determinación de la manifestación como lo verdadero queda aquí mismo superada como efímera, como manifestación temporalmente condicionada, como «el Dios que muere». Con ello remite nuevamente a lo que no aparece, como a la verdad. En este movimiento ambos lados están determinados al mismo tiempo como ser y como no ser; ambos son apariencia, y cada uno se muestra en el otro y es también manifestación del otro. El tercero, el Espíritu, es este movimiento de mostrarse el uno en el otro, el centro entre abismo y apariencia, la representación como tal, esto es, lo que cada lado es siempre en la contraposición respecto del otro y en la unidad con esta oposición de su «esencia».

⁴⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁰ Hegel menciona el hecho de que en el Antiguo Testamento Dios es presentado casi siempre bajo la forma «dice Jahvé», esto es, como un Dios esencialmente hablante (*Rel.* II, p. 83). Por lo que llevamos visto, al planteamiento de Hegel no le afecta la pregunta que «más dificultades» causa a «los sistemas que empiezan por lo absoluto como por algo subjetivo»: la de cómo se «enajena» «Dios» en el «mundo» (TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, p. 346). Hegel empieza por la unidad fáctica de lo subjetivo y lo objetivo, en la que ambos lados se rechazan recíprocamente; empieza con la enajenación como *factum real*, tal como se produce en el fenómeno del lenguaje.

* Juego de palabras intraducible: «fundamento» es en alemán *Grund*, y «abismo» es *Abgrund*, literalmente «el fondo del que sale lo demás y que queda definitiva e insuperablemente separado de ello». [*N. de la T.*]

Hegel rehúsa expresamente configurar de un modo conspicuo o imaginable esta idea de la Trinidad a través de algún tipo de representación. En este mismo contexto se declara también contrario a la idea de querer entender la Trinidad como «palabra»⁵¹. Entre otros intentos de representarse imaginativamente la idea de la Trinidad aduce el de Jakob Böhme, en la interpretación del cual lo absoluto se determina como «logos», como la *palabra* que se muestra y pronuncia, como la *ἔρασις*, la visión de Dios»⁵¹. Vale la pena examinar con algún detenimiento la negativa hegeliana a entrar en intentos interpretativos de esta índole. Ello podría proporcionarnos la clave del lugar tan central que el lenguaje ocupa implícitamente en su pensamiento, a pesar de que expresamente se le miente tan pocas veces.

El lenguaje debía ser excluido de la historia «en aras de las condiciones de una historia», en calidad de presupuesto que haría en realidad posible el campo de la historicidad. Ya hemos citado un pasaje de la *Lógica* según el cual en las disciplinas filosóficas especiales (con mención expresa de la filosofía de la religión), y a diferencia de la «Ciencia de la lógica», la «idea absoluta» no es objeto de consideración «como la *palabra originaria*»⁵²; este mismo pasaje tiende a confirmar nuestra impresión de que habría que entender el lenguaje como presupuesto *absoluto* tanto de la historia como de la filosofía de la religión. En este sentido habría que entender que se presupone la «palabra originaria» «en aras de las condiciones de una religión» necesitada de configuración permanente.

Pero, para empezar, en la filosofía de la religión Hegel se vuelve contra el intento de interpretar la idea *absoluta* como palabra, y lo hace porque este tipo de interpretaciones buscan el apoyo en una representación. Esta objeción no invalida, sin embargo, la consideración del lenguaje como presupuesto sino que, por el contrario, contribuye a corroborarla. Si el lenguaje es presupuesto de la religión, entonces no puede ser también objeto de las representaciones de la conciencia religiosa, pues el «fundamento de la finitud» le es a la conciencia religiosa algo esencialmente trascendente.

Hegel excluye la representación de la idea absoluta como palabra en dos formas:

1) Toda religión necesita contenidos que representarse. La verdad revelada tiene que poder ser objetiva y comunicable a otros. «La palabra es ese simple dejarse percibir, que no hace diferencias firmes ni es en sí misma diferencia firme sino que nada más percibirse» queda recogida en la interioridad, y retorna así a su origen»⁵³. El motivo del rechazo es, por lo tanto, el hecho de que con el lenguaje no se llega a una objetividad externa y firme, sino que todo queda

⁵¹ *Rel.*, II, p. 245.

⁵² *Log.*, II, p. 485.

⁵³ *Rel.*, II, p. 245.

en una interioridad «mística», en una reflexión de la conciencia sobre sí misma. Lo que se oye se extingue en seguida. Desde este punto de vista el lenguaje es suprema «expresión» de la subjetividad como un puro «ser para sí» en una interioridad mística. Por eso el «estar ahí» de la palabra no se adecúa a la religión.

2) El segundo punto del rechazo se refiere a un hecho opuesto a éste, al hecho de que concebir la idea como palabra no es más que una representación y no se acomoda, en consecuencia, a la aprehensión de la idea. Es verdad que para Hegel una conspicuidad positiva forma parte esencial de la religión (cfr. punto 1), pero también aquí el «punto de vista principal» debe ser «saber... los fenómenos como racionales»⁵³. Esto significa que no es lícito constatar una identidad positiva entre el fenómeno y la idea que se hace presente en él. El motivo por el que para Hegel la idea de la Trinidad no puede coincidir con la palabra es, por lo tanto, que la palabra, si se la toma desde el lado de su manifestación sensible, asume siempre el carácter de una determinada representación. «Cuando... decimos que lo otro es un momento evanescente..., o que es el vibrar de la palabra, lo que, en cuanto se emite y percibe, sucumbe en su existencia externa, en esta momentaneidad no deja de flotar ante nosotros lo momentáneo del tiempo, con su *antes* y su *después*»⁵⁴. *Si en una reflexión sobre «el» lenguaje, siempre a la contra del verdadero decurso de éste, hacemos consciente ese momento de los sonidos lingüísticos que consiste en que no entran en el tiempo (como forma en la que la conciencia se forma sus representaciones) —y en esa clase de reflexión nunca puede haber sino comparaciones—, será inevitable que lo momentáneo del sonido (en el sentido de intemporal) se nos muestre como «momentáneo» en el sentido de un tiempo muy breve.*

Por una parte el lenguaje no es adecuado a la idea porque en él no se llega a ninguna objetividad, en tanto que la idea requiere alguna objetividad. Por otra parte el lenguaje queda excluido, porque la reflexión sobre su esencia significa siempre una objetivación desfiguradora de esa esencia. Los momentos de la esencia del lenguaje por los que ella es unidad de objetividad y superación de la objetividad, de «subjetividad» y «objetividad», *no pueden considerarse* juntos porque forman una unidad *negativa*. La reflexión sobre el lenguaje, al ser reflexión de una conciencia sobre sus propias representaciones (comparativas), no puede en virtud de su propia naturaleza intencional fijar su «mirada» en el carácter «anfíbio» que es inherente al lenguaje. Esta unidad sólo se produce en la comprensión real del lenguaje, que implica pasar por alto el aspecto fónico del sonido, ya que sólo así llega uno a representarse el significado.

Si el lenguaje queda excluido del dominio de la idea, ello se debe en última instancia a que el lenguaje *no puede* volverse objeto de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 252.

representaciones. La razón de que el lenguaje en su conjunto quede excluido de la idea es en definitiva exactamente lo mismo que la idea. La idea es este movimiento de exclusión de los momentos separados del lenguaje como lados diversos y abstractos, y precisamente en su condición de ser este movimiento de exclusión y presuposición ella es la unidad de estos momentos, la realización lingüística y el presupuesto *de sí misma*: idea absoluta. (Sería por entero contrario al tenor general de la filosofía hegeliana interpretar «el» lenguaje como «absoluto» en un concepto positivo de él: sólo lo es en el sentido de que no puede haber tal «concepto» positivo del lenguaje, ni el lenguaje puede ser «concebido» como un objeto que se pueda presuponer).

3) *El problema de la teología secularizada y la llamada concepción final de la historia en Hegel*

Enlazando con los dos apartados anteriores sería conveniente en este punto examinar una serie de acepciones del pensamiento hegeliano que entienden éste como una teología secularizada, como un acontecer salvífico traído a la historia. Habría que mencionar en primer lugar a Feuerbach, a quien según Marx conviene el mérito de haber «demostrado» «que la filosofía⁵⁵ no es sino la religión puesta en ideas y desarrollada desde el pensamiento»; dado su carácter de ser meramente «otra forma y modo de existencia de la alienación de la esencia humana», «debería ser también objeto de condena»⁵⁶. «Lo único» que hace Hegel según Feuerbach es destacar «la diferencia que separa al Cristianismo de las demás religiones»⁵⁷. Con ello se mueve desde el primer momento en el dominio de la religión, sin percibir la «naturaleza» humana «de la religión», «que es lo único que subyace a todas las religiones como lo absoluto de todas ellas»: para Feuerbach, Hegel no ve la fundamentación antropológica de las religiones.

Ya hemos visto en el apartado dedicado a la «enajenación» que para Hegel lo propio de la «naturaleza» del hombre es justamente el enajenarse, la transición procesual. De acuerdo con la filosofía hegeliana de la religión, las religiones no cristianas ponen lo absoluto en la naturaleza, como ocurre en las «religiones naturalistas»⁵⁸, o en una cierta representación de un más allá⁵⁹, lo que significa que no dejan de moverse dentro de la contraposición o abstracción fijada de

⁵⁵ Aquí «filosofía» se refiere siempre a la hegeliana, como representante de la filosofía en general.

⁵⁶ «Nationalökonomie und Philosophie», en *Frühschriften*, p. 250 ss.

⁵⁷ «Kritik der Hegelschen Philosophie», en *Werke*, II, p. 161.

⁵⁸ *Rel.*, I, pp. 279 ss.

⁵⁹ *Ibid.*, II, pp. 3 ss.

naturaleza y espíritu, ya que tienen uno de estos dos lados por lo absoluto; en la religión cristiana o «absoluta» esta oposición estaría en cambio «conciliada»⁶⁰. Tal «conciliación» consiste en haber «comprendido» que la naturaleza humana es esencialmente naturaleza enajenada. Aquí el hombre ya no se entiende a sí mismo sólo como esencia «natural», enajenada respecto de lo absoluto, pero tampoco ve en una representación religiosa de lo absoluto como trascendental ninguna enajenación respecto de su naturaleza humana en el más acá. En el Cristianismo está concebido el proceso de la enajenación, la transición, la unidad negativa de ambos lados como *la naturaleza del hombre*⁶¹.

Pensar la diferencia que separa la religión cristiana de las demás es exactamente lo mismo que pensar la diferencia entre «naturaleza» del más acá y representaciones del más allá, o pensar la verdadera naturaleza humana, que según Hegel es la unidad diferenciadora de vida natural y conciencia natural (como conciencia de la trascendencia). Lo que se reúne aquí es el ir más allá de lo sensible y la representación de lo trascendente *en lo sensible*, la representación de un ser esencialmente no objetivo en lo objetivo. El mismo Feuerbach llama al «representante de la divinidad» en lo sensible el «contenido esencial específico ... de la religión cristiana»⁶². Pero como no entiende que lo sensible del lenguaje es en sí mismo, como sensible, significativo⁶³, este movimiento de la divinidad le sirve al hombre para antropologizar la religión, es decir, para eliminar la orientación esencialmente trascendente.

La otra tesis, la de que Hegel supera «el cristianismo en la razón, que en calidad de logos cristiano sería 'lo absoluto'» no toma en consideración que el movimiento pensado por Hegel es de doble dirección⁶⁴. Hegel ve que en el cristianismo la *naturaleza humana* se con-

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 191 ss.

⁶¹ En esta reinterpretación de la idea hegeliana lo procesual de la naturaleza humana está tematizado en Marx como «autoproducción».

⁶² «Über Philosophie und Christentum», *Werke*, VII, p. 104. Subrayado del autor.

⁶³ Cfr. p. 44 de esta obra.

⁶⁴ Cfr. K. LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 32. Esta tesis constituye el núcleo de la crítica de Kierkegaard a Hegel. Kierkegaard sostiene la escisión entre «naturaleza» y «fe» en el hombre. Esta escisión está sin embargo superada en la lingüística, en la que la «naturaleza» pasa por sí misma inmediatamente a algo distinto. Por eso para un ser lingüístico la llamada «primera naturaleza» es una abstracción respecto de la verdadera esencia. Dice Kierkegaard: «Naturalmente la fe puede llegar a ser para un hombre *otra naturaleza*; pero el hombre para quien se convierte en una segunda naturaleza tiene que poseer por su parte una *primera naturaleza*» (*Phil. Brock.*, p. 92). «Nacemos dotados de una segunda naturaleza, una naturaleza otra que se refiere a un hecho que se ha producido en el tiempo: he aquí el colmo del desvarío» (*Ibid.*, p. 93). El que Kierkegaard mencione aquí la fe como una referencia a un hecho histórico positivo marca claramente cuál es la problemática de su crítica. Para la fe un *hecho*

cibe como realización de la enajenación. La «naturaleza» del «más acá» y la «esencia» «trascendental» no son sino momentos abstractos de esta naturaleza. Tanto el concepto de la secularización como el del trascender resultan aquí ya inaplicables.

Para Kierkegaard, como exponente de la primera tendencia, la religión que la filosofía reconduce a la razón queda en ella secularizada y desnaturalizada. La razón es el momento secularizador. Para Feuerbach la filosofía de Hegel no es más que una religión puesta en conceptos, y por lo tanto, como toda religión, una enajenación trascendente respecto de la «verdadera» naturaleza. La razón y la filosofía (entiéndase: las hegelianas) apartan siempre de lo que se representa como lo único «verdadero». Tomadas en su conjunto, ambas críticas se aplican de hecho a Hegel. Los dos lados enajenados proceden de la enajenación en curso; aquí no hay ningún punto de partida «verdadero», opuesto a la otra parte. Al concebir la naturaleza del hombre como realización (en el lenguaje) de la enajenación, la oposición que causaba toda la extrañeza queda superada, enajenada, lo que significa que es *pensada*, y no eliminada o encubierta en beneficio de uno de los lados.

La tesis de que la filosofía hegeliana es teología secularizada, ya proceda del campo de la teología, ya del de la antropología, pasa de largo ante el *fenómeno* de la lingüisticidad del hombre, siendo así que la filosofía hegeliana se orienta decisivamente según él, y que como tal fenómeno no cabe explicarlo ni «desde abajo» ni «desde arriba». En este sentido se trata de un «fenómeno originario»⁶⁵. El pensamiento del que se trata aquí ni flota por encima de los fenómenos ni entiende la *mera* sensorialidad como el verdadero sustrato. Más bien toma su punto de partida en *ese* fenómeno sensible que en sí mismo pasa a su contrario, lo general, y que sólo es lo que es en

histórico no es como tal un objeto; es sólo un «apoyo» al que atenerse en virtud de su propia esencia. Para la fe el hecho histórico es inmediatamente algo *más* que sólo un hecho histórico. Aquí no hay ninguna «primera naturaleza» que sea el fundamento de nada, sólo la transición inmediata, que no es resultado de ningún hecho histórico por sí solo. Sólo el que cree en Cristo como hijo de Dios puede decir que el nacimiento del hijo de Dios es un hecho histórico. En este sentido pasa también de largo ante la esencia del lenguaje (que el propio Hegel llama «naturaleza divina», por cuanto en ella lo natural está de forma inmediata en lugar de lo espiritual, *Phän.*, p. 89) el hecho de que Kierkegaard, apelando al principio de la no contradicción, insista en las «diferencias conceptuales» entre Dios y hombre. En la fe esta diferencia no existe para el «objeto» cristiano de tal fe. Sólo se da en la reflexión, esto es, en el salto a una situación de la conciencia ajena a la fe: en la transición. Es otra manera de decir que esa diferencia sólo se da en la medida en que la conciencia es transición, enajenación en curso (en el lenguaje). Para la conciencia que se enajena la contradicción es algo existente.

⁶⁵ Para Herder el origen del lenguaje «no sólo no es sobrehumano» sino que tampoco se explica a partir de los sonidos animales. (*Werke*, 5, p. 17).

esta transición, no como resultado ni por lo tanto como una generalidad abstracta: sólo es lo que es en el movimiento fónico-lingüístico de la representación.

En estrecha relación con la tesis de que la filosofía hegeliana es teología secularizada está la que suele denominarse «concepción final de la historia». Una atracción de la religión al más acá tendrá que comportar inevitablemente que el sentido trascendental que suele ubicarse en el más allá se reinterprete como un objetivo sito en el más acá. La «encarnación» en el sentido de Feuerbach, como reducción radical de la imagen de Dios a su origen natural y antropológico, es al mismo tiempo una reducción del ser histórico a un origen sito en la historia de la naturaleza. Sin embargo, Feuerbach entiende que Hegel *no* llega a realizar esta reducción. Este sería el motivo por el que en Hegel predominaría el pensamiento histórico, ya que en su filosofía el hombre no lleva por naturaleza su sentido en sí mismo, en el presente. En palabras de Feuerbach, Hegel cuenta con la forma de la aspección del tiempo, pero no con la del espacio⁶⁶. Sólo una forma de pensar que secularizase también la religión en el sentido de conservar simultáneamente la separación del hombre y objetivo divino, que radica en la esencia de la religión, estaría en condiciones de poner en el más acá (del tiempo) un objetivo aún no alcanzado y separado en el tiempo; su consecución, desplazada al futuro, sería lo que pondría fin a la historia. Sin embargo, una concepción «futura» como ésta es extraña al pensamiento hegeliano⁶⁷. El tiempo en general es el estado enajenado, como resultado de la enajenación que ha ocurrido inmediata e intemporalmente. Esta enajenación ya ocurrida es la superación inmediata de la manifestación temporal en sí misma, tal como se la *experimenta* cuando se perciben con sentido los sonidos del lenguaje.

La complejidad de los hechos que se pone de manifiesto si uno analiza el concepto hegeliano del tiempo estriba en que hay que pensar el fluir infinito del tiempo (como forma infinita e indeterminada de la determinación) como un *estado* enajenado, y en que por otra parte la «causa» de ese estado enajenado del tiempo que fluye sin límite está en un *proceso* que transcurre inmediata e intemporalmente: en la audición de sonidos que son en sí mismos significativos. *Escuchar* el sonido significativo es *suspender* el tiempo consciente*. Para Feuerbach «la historia se detiene o se acaba» allí donde el sen-

⁶⁶ *Werke*, II, p. 159.

⁶⁷ Para Freyer, en este sentido Hegel «no pensó ni un momento en el futuro» (*op. cit.*, p. 75).

* Juego de palabras intraducible: «escuchar» es en alemán «*hören auf*», y el que algo «deje de estar, existir o producirse» es un «*Auf-hören*», expresión etimológicamente relacionada con la anterior pero que semánticamente ha tomado una dirección distinta. [*N. de la T.*]

tido (en Feuerbach: «la divinidad») entra en ella⁶⁸; este «proceso» de suspensión del tiempo y de la historia ya no puede simplemente, para una representación natural del mismo, estar en el tiempo únicamente como forma de la aspección, ya que sólo su «comienzo» está en el tiempo; su «objetivo» en cambio no puede estar dentro de él, ya que trasciende directamente al tiempo como forma de la aspección. Pues bien, para Hegel este «proceso» de suspensión del tiempo y de la historia es simultáneamente el comienzo de un sentido enajenado respecto de su origen, de un sentido imaginado como un nuevo contenido de la conciencia. El comienzo del fin del tiempo objetivo es también el comienzo del tiempo objetivo; éste es en realidad un comienzo permanente⁶⁹. Esta continuidad, la enajenación como el estado de un etcétera sin fin (porque el fin no puede caer dentro de él, o porque le falta el fin), es la «mala infinitud» del tiempo, y de la historia imaginada como carente de fin⁷⁰. La historia es el estado de enajenación surgido de la enajenación originaria⁷¹.

De acuerdo con todo esto, la llamada «concepción final de la historia» de Hegel está muy lejos de querer pensar un final *dentro* del tiempo, un final temporal. Un final así no podría caer dentro del tiempo, puesto que el tiempo, como forma de la enajenación (y entiéndase que esto se refiere al tiempo objetivo, tal como subyace a toda *consideración* de la historia) no puede alcanzar la esencia sita en el «proceso» intemporal del «concepto» lingüístico o del espíritu.

⁶⁸ *Werke*, II, p. 163.

⁶⁹ Cfr. la interpretación del ser como «comienzo», Cap. VIII, apdo. 3 de esta obra.

⁷⁰ En la *Lógica* Hegel pone de manifiesto la diferencia entre «el verdadero concepto de la infinitud y la mala infinitud». Esta última, entendida como una *progressio al infinitum*, es lo que él llama la «infinitud finitizada» («das verendliche Unendliche», *Log*, I, p. 125), ya que «se le sigue oponiendo lo finito como estar ahí» (*ibid.*, p. 128). Sólo cabe representársela como un continuo rebasar el límite de las representaciones, con lo que su referencia constante es este límite. «Cuando se dice qué es lo infinito, a saber, la negación de lo finito, se enuncia al mismo tiempo lo finito... Basta con *saber lo que se dice* para encontrar en lo infinito la determinación de lo finito» (*ibid.*, p. 132). En el lenguaje plenamente realizado la «transición» (*ibid.*, p. 140), la enajenación en curso, ha pasado ya al estado de enajenamiento. En cambio, la verdadera infinitud está más bien en la «naturaleza misma de lo finito, que consiste en ir más allá de sí mismo, negar su negación y volverse así infinito» (*ibid.*, p. 126). Este movimiento es la fuerza vectora de la *Lógica* hegeliana en general. («Lo infinito en su concepto simple puede tomarse de momento como una nueva definición de lo absoluto», *Log*, I, p. 125); no se lo encuentra sólo en el contenido ya enunciado del lenguaje sino en la unidad de hablar fónico y significado consciente.

⁷¹ Cfr. MARCUSE, *op. cit.*, p. 335: «Se da pues el paradójico resultado de que la auténtica y genuina sustancia de los entes, el espíritu, se hace real en el acontecer histórico... que lo «absoluto», el ser en sí mismo ahistórico, surge en la historia y de la historia!» Pero esta proposición puede tranquilamente invertirse: el ser histórico surge de lo ahistórico (no de lo suprahistórico, sino del «proceso» «simultáneo» de la lingüisticidad). Ninguno de los lados es anterior al otro.

En su unilateralidad no es sino lo otro abstracto respecto de esa esencia ⁷².

Pensado en relación con la lingüisticidad como *fenómeno de la experiencia*, que tan importante papel desempeña en Hegel, el problema de la «concepción final de la historia» queda, pues, despojado de cualquier carácter metafísico especulativo.

VII. LENGUAJE Y SISTEMA

1) *El concepto de sistema*

Kant entiende el conocimiento como un orientarse según el objeto. Su reinterpretación del concepto del objeto consiste básicamente en que para él éste es en esencia lo que es en o para el conocimiento. Y es con este «giro copernicano» como se ponen los fundamentos

⁷² El tiempo no corre al encuentro de su esencia, ya se entienda ésta como su sentido o como su objetivo; el tiempo tiene siempre inmediatamente en sí mismo su esencia, y se actualiza desde ella. Lo absoluto no deviene en el tiempo, esto es, no se cumplirá en algún momento del futuro. En ese sentido no es ningún hecho histórico. Es más bien la historia misma. Es *factum* histórico en su condición de «simultaneidad» que se enajena en el tiempo como estado infinito, pero sólo en la retrospectiva de la reflexión histórica. En ella el *factum* histórico de la maduración del tiempo está *en* el tiempo, pero no temporalmente en el sentido de un condicionamiento temporal, sino como identidad negativa con el tiempo, que de todos modos a la reflexión se le antoja positiva.

En general es la historia cumplida, el pasado, lo que es posible objeto de consideración histórica. Sólo en él el movimiento hacia lo logrado en el presente, como situación del observador, se muestra como necesario, bajo esa forma de la reflexión que llamamos necesidad. (Lo logrado como tal es ya también pasado, histórico. Cfr. *Log.*, II, p. 175: «necesidad relativa».) La necesidad de dicho movimiento se funda en el sujeto que lo considera, en su «carácter casual» (*Ibid.* ss.) y en su presente sito en el tiempo real (como «realidad real», *ibid.*). (El tiempo real es al mismo tiempo objetivo y subjetivo. Cfr. Cap. III, apdo. 8 de esta obra). De modo que esta fundamentación es real, no trascendental; en sentido hegeliano es pues también «subjetiva». La necesidad objetiva de la historia exige su otra cara abstracta, la «subjetividad». Toda la consideración hegeliana de la historia se guía por este principio. «Cuando la filosofía pinta gris sobre gris, una figura de la vida se ha hecho vieja, y con gris sobre gris no se la rejuvenece, sólo se la deja reconocer» (*Recht*, p. 36). «En cuanto que la historia es esto, presentarnos... sólo una serie de figuras pasadas, no se hallará en ella la verdad; pues la verdad no es algo pretérito» (*Gesch. d. Phil.*, I, p. 35). El «espíritu del mundo», cuyo «derecho» va «por encima de toda justificación particular», (*Phil. d. Gesch.*, p. 69), no es lo absoluto en Hegel, sino un espíritu de la reflexión (Cfr. LIEBRUCKS, «Zur Theorie des Weltgeistes in Th. Litts Hegelbuch», en *Kant-Studien*, 46, p. 3). Extrae su necesidad justamente de la «subjetividad» viva del observador, al margen de su situación, pues *al igual que* un lenguaje que uno imaginara separado del hablar actual, sólo se ocupa de figuras muertas, de una «objetividad» petrificada.

para la pregunta posterior por las condiciones del conocimiento en general, o por el conocimiento a priori¹. Es también la pregunta por las condiciones de la objetividad, por el horizonte de lo objetivo en su conjunto. Antes de Kant habría sido impensable un planteamiento de la objetividad como el que él suscita².

Al esbozar la posibilidad de cuestionar lo objetivo en general, sin interrogar para ello a la experiencia, es decir, a lo objetivo que efectivamente se nos opone, Kant pone también el fundamento del pensar *sistemático*. Sistemas filosóficos los hay sin duda también antes de Kant. Lo que ocurre es que con anterioridad a su obra la idea de sistema tenía más bien el sentido de un cuerpo de doctrina intensa y ampliamente elaborado, donde el conjunto estaba guiado por un determinado supuesto (idea), por ejemplo por un determinado concepto de Dios. A partir de tal firme supuesto se derivaban entonces las diversas partes del sistema. Por el contrario, la *Crítica de la razón pura* de Kant no se guía por la relación entre unos objetos previos cualesquiera, sino que se plantea las condiciones de la posibilidad de conocer, y por lo tanto también las de todo posible objeto en general³. Es en este sentido como su filosofía es sistemática en un significado del término mucho más amplio que el de los sistemas prekantianos.

Ahora bien, Kant tampoco rebasa en este sentido el nivel del mero *proyecto* de una filosofía sistemática. La elaboración de un sistema sobre la base del enfoque kantiano de un pensamiento sistemático es una empresa que no se lleva a término hasta Hegel. Por eso conviene en todo caso interpretar el sistema de Hegel por referencia al proyecto kantiano y en contraste con él. La «pregunta última» de Kant, la de «cómo es posible la metafísica como ciencia»⁴, es en el fondo la pregunta por la semántica de la metafísica, por la derivación sistemática de la esencia de la objetividad a partir de la idea del conocimiento, donde conocimiento no se entiende sólo como el conocimiento de objetos dados por un sujeto; en su calidad de conocimiento «trascendental» se orienta hacia el «saber o no saber»⁴ de objetos en general, con lo que el ser de los objetos no se agota en modo alguno en su cognoscibilidad.

Como explica Kant en la *Architektonik der reinen Vernunft*⁵, el concepto de la ciencia coincide con el del sistema, y por lo tanto

¹ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI.

² Cfr. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*: «El conocimiento trascendental no investiga... lo que es como tal, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, lo que significa al mismo tiempo la constitución óntica de lo que es» (p. 15).

³ De todos modos, lo que se presupone en Kant es el «conocimiento en general», esto es, en el sistema de la razón el ámbito del conocimiento se presupone como un dominio autónomo y sin relación con lo demás.

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, B 22.

⁵ *Ibid.*, A 832, B 860 ss.

también con el del conocimiento en el sentido expuesto más arriba. «Bajo sistema» Kant entiende «la unidad de diversos conocimientos bajo una idea»⁶. En un sistema el «conjunto» de todos los conocimientos especiales está integrado por referencia a esa idea, la cual es el «fin y la forma del todo»⁶, o dicho de otro modo, es el principio mismo del conocer. En última instancia la «metafísica como ciencia» presupone el conocimiento de esta idea (del conocer). Este conocimiento del conocimiento es sin embargo lo mismo que el saber del «esquema» por el que la «multiplicidad y el ordenamiento de las partes»⁷ se deriva de ese principio. Pues dado que para Kant el conocimiento y la constitución del objeto del conocimiento son idénticos, con el esquema mencionado queda también aprehendida la esencia del conocimiento, la idea suprema del sistema. Por eso la filosofía sistemática culmina en los esfuerzos por hallar este esquema.

En su libro *Kant und das Problem der Metaphysik* Heidegger ofrece su propia interpretación, limitada expresamente a la primera edición de la *Crítica*; según él este esquema es el tiempo. El tiempo es el esquema de la síntesis pura, por el que se produce la *imaginación* de los objetos del conocimiento, como unidad de percibir y pensar. Debido a que el conocimiento se reúne según el esquema del tiempo como aspección y pensamiento, obtiene en el tiempo algo unitario, y es así conocimiento de un algo: de objetos. En esta interpretación el tiempo es lo que une por referencia a esa unidad en calidad de la cual se presupone el conocimiento desde el principio: como unidad de aspección y pensamiento. Porque el conocimiento pasa por ser unidad de aspección y pensamiento lleva ya en su interior el momento de la unidad. En el objeto se unen los dos entronques del conocimiento, o mejor dicho, el objeto es esa unión (el objeto puro). El tiempo es aquello en lo cual, o por referencia a lo cual, pensamiento y aspección son uno; el tiempo es el objeto puro del conocimiento, el horizonte en el que la objetividad se nos revela.

Si el tiempo es la forma pura del estar con el objeto (del objeto como fenómeno puro), se plantea inmediatamente la pregunta por la forma de la trascendencia del objeto, pues en todo fenómeno el objeto se manifiesta *como* trascendente. Ahora bien, para Kant la forma pura de la trascendencia es el *espacio*, como la forma del «sentido externo»⁸. Según Kant en toda aspección posible el espacio hace que los objetos se representen «como estando fuera de nosotros»⁹. Como forma de la aspección el espacio le es tan necesario a la conciencia como el tiempo. Es significativo que, no obstante, al menos en la primera edición de la *Crítica* el espacio revista una importancia clara-

⁶ A 832, B 860.

⁷ A 833, B 861.

⁸ A 22, B 37.

⁹ *Ibid.*

mente inferior a la del tiempo. Por ejemplo, no desempeña el menor papel como esquema de las categorías, como mediación entre aspección y pensamiento. El espacio ha sido «descuidado». Y esto significa nada menos que en el sistema de la razón pura el ser en sí del objeto queda excluido para el conocimiento, que ni siquiera se pregunta por este lado del objeto; la trascendencia del objeto y, lo que es lo mismo, la finitud del conocimiento quedan desde el principio fuera de la cuestión (se «presuponen»).

En consecuencia con lo anterior la crítica kantiana se refiere por su entronque mismo al conocimiento finito, al conocimiento de un ser finito. Presupone por lo tanto un sujeto dotado de una determinada estructura, pero sin llegar a involucrar en sus indagaciones a la estructura de este sujeto. Así que la *Crítica de la razón pura* es en sí misma, de acuerdo con este supuesto, una obra «asistemática» en el sentido expuesto más arriba. Sin embargo, el capítulo «Arquitectónica de la razón pura», que se encuentra ya en la primera edición, remite a una sistemática más desarrollada. Para Kant la consideración de la idea de la unidad de los conocimientos múltiples está vedada a la razón humana finita. Es sin embargo operante en la estructura «de toda razón humana»¹⁰, cuyo conocer está guiado y determinado por ella. Es el fundamento de la estructura del conocimiento humano, y en consecuencia también de su finitud. Como la filosofía teórica trata del conocimiento humano por referencia a los objetos tal como éstos se le muestran al hombre como ser finito (como conciencia natural), esta idea de la unidad no es en absoluto tema de dicha filosofía; habría que decir más bien que es nada menos que «toda la determinación del hombre»¹¹, lo que constituye a éste no sólo como sujeto conocedor sino en toda su naturaleza.

En la filosofía teórica esta estructura queda presupuesta. En Kant esta determinación íntegra del hombre recibe el nombre de «moral»¹¹. Es así como, desde un punto de vista metafísico¹², Kant enseña que «a la filosofía moral», a la filosofía práctica, le conviene «una prelación por encima de toda sollicitación racional»¹¹. Por ello el «esquema» de la «ejecución»¹³ de la idea tiene que derivar de la idea del sistema las condiciones de la posibilidad del comportamiento tanto teórico como práctico de los hombres, la finitud tanto del conocimiento como de su ser en general. Sin embargo Kant no pasa de proyectar este «conocimiento filosófico desde la razón pura en un nexo sistemático», o lo que es lo mismo, su *Metafísica*¹⁴ como sistema es un proyecto que no se llega a ejecutar. En el desarrollo de su obra

¹⁰ A 839, B 867.

¹¹ A 840, B 868.

¹² Cfr. *ibid.*, A 841, B 869.

¹³ A 833, B 861.

¹⁴ A 841, B 869.

investiga el conocimiento como finito, no en cambio su determinación para la finitud.

El sistema hegeliano exhibe los mismos rasgos que el proyecto kantiano: está determinado desde una idea a partir de la cual se derivan todos los ámbitos parciales especiales del sistema, y en primer lugar la filosofía teórica y práctica¹⁵. Sin embargo sería vano buscar el esquema de esta derivación en Hegel, por más que la sistemática propiamente dicha debería consistir precisamente en ese esquema del paso del principio del sistema a sus derivados. Sólo él podría poner de manifiesto el ámbito en el cual y desde el cual las partes tienen tanto su ser como su comunidad sistemática.

Pues bien, la falta de un esquema tal, susceptible de elucidación objetiva, tiene su razón de ser en la concepción misma del sistema. El sistema de Hegel no es sólo un sistema del conocimiento, sino en general un sistema del comportamiento respecto del mundo¹⁶. No trata sólo de la obtención de la objetividad, ni es sólo fundamento de la manifestación de los fenómenos, sino que es al menos en la misma medida fundamento de la «subjetividad», del comportamiento práctico (vida), donde «de suyo» no se llega a objetividad alguna. Y este hecho complica extraordinariamente la tarea de elucidar la sistemática de Hegel. La cuestión no puede limitarse al esquema por el que la idea se exterioriza y se muestra en el sistema; el esquema de la exposición tiene que ser en la misma medida esquema de lo contrario del despliegue de la exposición: tiene que ser también esquema de la interiorización (y memorización), de la reunión en la idea. Tiene que aunar en su interior ambas direcciones.

2) *El problema de la metafísica de la voluntad*

Puesto que un esquema de la filosofía hegeliana debe contener, además de la «objetividad», también la «subjetividad» en todas sus partes, y debido a que Hegel, quizá por marcar mejor su diferencia respecto de los sistemas anteriores, pone el acento más fuerte en este segundo componente, no es raro que en la tradición posterior su esquema se haya interpretado como algo esencialmente subjetivo, sobre todo como «voluntad». En realidad el mismo Hegel da pie en algunas ocasiones a una interpretación de este género. El mismo habla de la voluntad de lo absoluto de estar «con nosotros»¹⁷. En la *Lógica* la realidad se expone como «análisis de lo absoluto»¹⁸.

¹⁵ La «idea absoluta» de Hegel es la «identidad de la (filosofía) teórica y práctica» (*Log.*, II, 483).

¹⁶ La «separación del objeto respecto de la certeza de sí mismo», esto es, la forma del conocimiento como único modo de la verdad, se ha «disuelto... por entero» en el «saber» absoluto. (*Log.*, I, p. 30).

¹⁷ *Phän.*, p. 64.

Sin embargo no sería legítimo interpretar la «objetividad» como el «querer-estar-con-nosotros» de lo absoluto¹⁹, si voluntad y querer han de tomarse como predicados de la pura «subjetividad». La «voluntad» de lo absoluto no es en Hegel en modo alguno el poder de un sujeto, como arbitrariedad. Lo absoluto no tiene la alternativa de estar o no con nosotros: quiere estar con nosotros y lo *está* de hecho. El fundamento de la presencia («objetividad») no está puesto en última instancia en el fundamento de la «subjetividad», como en un movimiento que partiese de ésta. Cuando Hegel habla de la voluntad de lo absoluto, voluntad tiene un sentido algo diferente del que este término suele tener en general. Sobre todo no es expresión del «dominio» del sujeto²⁰. Voluntad de lo absoluto, o voluntad absoluta, significa superación de la voluntad. La voluntad de lo absoluto no dirige su querer a nada, sino que es voluntad libre en el sentido de un querer la libéral, o es voluntad de la diferencia absoluta de «objetividad» y «subjetividad». Su querer significa que no tiene el menor *poder* sobre la «objetividad», ya que ésta no sería lo que es si fuese el punto de partida o de apoyo de algún poder.

Si Hegel cualifica esta relación como voluntad, esto no significa sino que *no hay* ninguna relación de este tipo que sea susceptible de una caracterización positiva (como deducción racional ni como irracional). La voluntad (que en Hegel es *como tal libre*²¹) es, como el propio Hegel diría en su lenguaje, una expresión «mítica» para la «relación» libre, aquella que no está sometida a ninguna determinación positiva. No hay en Hegel ningún esquema positivo que pueda derivar de una idea general la estructura del comportamiento humano respecto del mundo. O expresado en forma positiva: el esquema general del sistema hegeliano como interpretación del comportamiento del hombre en el mundo es el concepto de que este comportamiento no tiene ningún esquema que se pueda elucidar positivamente: que es un comportamiento negativo. Está mediado por el hecho de carcer por entero de mediación y por lo tanto de elemento mediador. El presupuesto del sistema hegeliano es la absoluta falta de presupuestos.

3) *Esquema e imaginación*

La cuestión es ahora: ¿qué relación tiene el permanente presupuesto del *lenguaje* con el presupuesto de la falta de presupuestos? ¿Cómo se compaginan ambos?

¹⁸ *Log.*, II, p. 157. Lo absoluto que se analiza a sí mismo en la segunda parte de la *Lógica* no coincide con la «idea» hegeliana.

¹⁹ Cfr. HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 120.

²⁰ Cfr. Cap. V, apdo. 4, y Cap. VI, apdo. 2 de esta obra.

²¹ *Recht*, § 4: «... la voluntad que es libre...».

Para hallar una respuesta adecuada será conveniente interpretar un pasaje de la *Enciclopedia* (que es el resumen del conjunto del sistema en una sola obra), donde el lenguaje aparece en el lugar del sistema que el propio Hegel le atribuye, donde por lo tanto se habla directamente del objeto «lenguaje».

En la *Enciclopedia* el lenguaje se trata en los capítulos encabezados por el título «la imaginación»²². Con ello el problema se elucida en un lugar decisivo del sistema, el de la mediación entre las dos primeras partes, la «Ciencia de la Lógica»²³ y la «Filosofía de la Naturaleza»²⁴, en el marco de la tercera parte, la «Filosofía del Espíritu»²⁵. Del mismo modo que Kant, también Hegel entiende la imaginación como mediación entre «aspección»²⁶ y «pensamiento»²⁷. En su condición de mediación del acto de pensar con el contenido del pensamiento la imaginación realiza también el paso del «espíritu teórico» al «espíritu práctico»^{28, 29}. Pero como subdivisión de la «Psicología»³⁰, que es el capítulo sobre el espíritu en sentido estricto, es unidad de «ser para sí» no consciente («alma») ³¹ y «conciencia»³². De manera que este capítulo tiene como tema la unidad de los dos lados, que de suyo son abstractos; trata de la conciencia en su relación con (o en su nexa sistemático con) su propio fundamento vivo y existente, o mejor dicho, en su unidad con éste. Pues tampoco aquí debe entenderse esta relación como intención consciente (cognoscitiva) hacia el fundamento. También aquí la conciencia es esencialmente ser o estar con el objeto (extraño). Lo que ocurre es que aquí ya no se la trata sólo como un modo de comportamiento teórico. En dirección al objeto es ciertamente conciencia teórica y concedora, pero también es al mismo tiempo —y esto es lo que constituye su consideración en el nexa sistemático total— una referencia no consciente «a sí misma», ser o estar «consigo», «subjetividad». Su consideración en este punto es la de la unidad de la referencia consciente al objeto y de la relación no consciente (no intencional) a «sí misma» como estructura de la conciencia.

El problema central del capítulo, el que aquí nos interesa interpretar, es la cuestión de la condición (evidentemente no sólo cognoscitiva) de la posibilidad de esa unidad. Formalmente se corresponde con la pregunta kantiana por la síntesis de la imaginación trascenden-

²² *Enz.*, §§ 455 ss.

²³ *Ibid.*, §§ 19 a 224.

²⁴ *Ibid.*, §§ 245-376.

²⁵ *Ibid.*, §§ 377-577.

²⁶ *Ibid.*, §§ 446 ss.

²⁷ *Ibid.*, §§ 465 ss.

²⁸ *Ibid.*, §§ 445 ss.

²⁹ *Ibid.*, §§ 469 ss.

³⁰ *Ibid.*, §§ 440 ss.

³¹ *Ibid.*, §§ 388 ss.

³² *Ibid.*, §§ 413 ss.

tal como síntesis de aspección y pensamiento: una «capacidad» activa «en nosotros»³³ que constituye por igual la unidad de la experiencia sensorial (aprehensión) y la unidad del «actus»³⁴ «yo pienso» (apercepción); que aúna los dos entronques del conocimiento y sólo así hace posible el conocimiento de unidades (objetos)³⁵.

Si en este punto Hegel habla de la «aspección»³⁶ de la «inteligencia»³⁷, ya aquí «aspección» debe entenderse siempre como unidad de la percepción del objeto y de la actividad misma de percibir, que en la aspección de *este* objeto y de *aquí* nunca es temática ni consciente³⁸. (Esta actividad es la «esencia» negativa de la aspección consciente.) En la aspección la «inteligencia» se «determina» a sí misma «como *ente fuera de sí*»; no está en sí sino junto al objeto. La «inteligencia» «arroja» su «contenido» «fuera, al *espacio* y al *tiempo*, que son las *formas* en las que ella percibe»³⁹. La aspección es (en el nexo sistemático) también esa actividad de arrojar fuera, de trascender; pero esa actividad sólo es consciente como su resultado, como actividad cumplida y por lo tanto ya superada. En la aspección la inteligencia «está, en su interiorización, sumida en el estar fuera de sí»⁴⁰. Lo que no quiere decir tampoco que el «verdadero» lugar de la inteligencia sea propiamente el interior. La inteligencia sólo es consciente en la medida en que está fuera de sí. Un «estar en sí» como «ser auto-consciente», como autoconciencia, sólo lo hay como «ser fuera de sí». La inteligencia sólo puede estar en sí, o consigo, en la medida en que esté simultáneamente fuera de sí. Las formas del estar fuera de sí, el espacio y el tiempo, son formas de toda conciencia. La conciencia no puede ser ni siquiera conciencia de sí misma más que en estas formas, como conciencia de objetos.

El problema nuclear del sistema hegeliano es la cuestión de hasta qué punto es posible, pese a todo, *experimentar* la unidad de estar consigo o en sí («ser para sí») y estar fuera de sí (ser consciente, conciencia). Es la cuestión de hasta qué punto la actividad del yo mismo actúa y es también constitutiva en la aspección de objetos; es el problema de la unidad de comportamiento teórico y práctico, en este sentido y también en sentido amplio (por ejemplo en el tra-

³³ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 120.

³⁴ *Ibid.*, B 158.

³⁵ Es probable que Hegel haya tomado también de Kant el término «inteligencia» para esta unidad de la conciencia con la actualidad («espontaneidad») (Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, B 158).

³⁶ *Enz.*, §§ 446 ss.

³⁷ *Enz.*, §§ 448.

³⁸ Según Kant, «sólo raramente somos conscientes» de la imaginación (Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A 78, B 103). En la concepción hegeliana de la conciencia este «raramente» se precisa como negación absoluta, y el verdadero problema es entonces la posibilidad de *experimentar* el fundamento de la unidad.

³⁹ *Enz.*, § 448.

⁴⁰ *Ibid.*, § 449.

bajo); es finalmente la pregunta por la superación y simultánea constitución de la trascendencia, esto es, por el *esquema* que media entre unidad y disgregación y que en consecuencia constituye la verdadera sistemática del sistema. La imaginación, que reúne la variedad disgregada de la aspección con la actividad del sujeto que le subyace en forma inconsciente, representa en la consecución de esta unidad al mismo tiempo el elemento mediador entre los dos modos básicos del comportamiento humano, el práctico-corporal y el teórico-consciente, con lo que en su calidad de *capacidad de imaginar, es simultáneamente el esquema del sistema*. Es la esencia de lo que es como objeto (en la conciencia) y también la esencia de lo que es que «subyace» a la objetividad.

En la aspección esta unidad está ya siempre cumplida, sin ser cuestión ni tema. El momento del estar fuera de sí es el que predomina en la aspección; el momento del «ser para sí» desaparece, ya que lo percibido en ella se percibe tan sólo *como* dado desde fuera. Este es el motivo por el que la aspección no es por sí sola adecuada para constituir el punto de partida de la pregunta por la unidad de la inteligencia. La experiencia requiere un ámbito que incluya en sí ambos momentos. Por eso tiene que expandirse hasta abarcar un dominio que se oponga a la percepción (positiva); sólo así permitirá que se haga temático el momento de lo «interno». Este ámbito, en el que la propia actividad es lo predominante y en el que el momento de la realidad externa retrocede, es lo que Hegel recoge terminológicamente bajo el concepto de las «representaciones».

Las representaciones se definen en Hegel como «aspecciones interiorizadas»⁴¹. Lo representado no es algo dado desde fuera, como ocurre con lo percibido, sino que se considera resultado de una actividad interna. Al formarse sus representaciones la inteligencia ubica su contenido «en su propio *espacio* y en su propio *tiempo*»⁴². En las representaciones, espacio y tiempo ya no son formas de la trascendencia sino que son formas de una trascendencia que está siendo superada y que por eso ya no es temática en sí misma. Aspección y representación no se entienden, pues, en Hegel como procesos psicológicos distintos, sino como el análisis de un mismo proceso en sus dos extremos, a efectos de esclarecer la problemática de este comportamiento y preparar así la pregunta por su unidad, por su nexo sistemático (esto es, al mismo tiempo real).

Las representaciones no reciben su contenido de «fuera» sino «de sí mismas». No están referidas a una afección externa. El contenido de las representaciones, representando con independencia de su realidad externa espacio-temporal, no es como tal (en esta abstracción)

⁴¹ *Ibid.*, § 451.

⁴² *Ibid.*, § 452. Cfr. pp. 71 ss. de esta obra, así como la diferencia entre tiempo «objetivo» y «subjectivo», Cap. III, apdo. 8.

un modo de estar aquí y ahora. Está «recogido» en la «generalidad» del «yo» que obra toda representación⁴³. Pues su origen es justamente la actividad del yo (su «subjetividad» o su «trato» práctico con las cosas, que en esta abstracción esencialmente no es consciente). A este contenido *general* Hegel lo llama «imagen»⁴⁴. La «imagen» es lo que construye la representación, tal como es independientemente de la aspección y en consecuencia de una manera general. Por referencia a la aspección es un producto de la «fantasía», esto es, no tiene por sí misma una existencia objetiva. Su existencia procede de un fundamento que no forma parte del dominio de lo real y objetivo, que en consecuencia no pertenece en modo alguno al dominio de la conciencia. Su ámbito es, pues, con tanto menor motivo el «entendimiento» o su abstracción a partir de lo real y objetivo. (Para la conciencia, «consciente» es tanto como «real»). La imagen tampoco se funda en lo trascendental, ni se origina en el yo para luego quedar colocada «ante» la conciencia; en virtud de su origen queda «guardada inconscientemente»⁴⁵ en el seno del «yo», y no tiene por sí misma posibilidad alguna de introducirse en la conciencia individual como algo determinado y concreto. La «subjetividad» no puede de ningún modo pasar *por sí misma* a la «objetividad».

A este origen «subjetivo» o no consciente de la «imagen» general, que es la condición de la posibilidad de lo general como momento que constituye también a lo teórico, Hegel lo califica de «pozo nocturno en el que se guarda un mundo de infinitas imágenes y representaciones, sin que estén en la conciencia»⁴⁶. A este momento no consciente le da también el nombre de «concepto» en cuanto tomado «como concreto»⁴⁷. Se corresponde por lo tanto con la «idea subjetiva» de su sistema, ya que «contiene afirmativamente, en su posibilidad *virtual*», como un «germen... todas las *determinaciones* que sólo en el desarrollo del árbol acceden a la *existencia*»⁴⁷. Es la concreción (como esta yo «formado»⁴⁸). Por sí mismo no es sino *un* conciencia, o lo que es lo mismo, es la «generalidad *existente* en la que lo diverso aún no está puesto como discreto»⁴⁷, y como tal no tiene en sí misma tampoco ni el esquema de la discreción ni el de la propia concreción (como este yo «formado»⁴⁸). Por sí mismo no es sino *un* lado de este movimiento, y en consecuencia no es «idea absoluta». Esta condición de la *posibilidad* no es en Hegel la condición sin más de la realidad. La condición de la posibilidad de lo teórico no es toda la realidad.

⁴³ *Enz.*, § 452.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, § 453.

⁴⁶ *Ibid.*, § 453.

⁴⁷ *Ibid.*, § 453.

⁴⁸ Cfr. Cap. IV, apdo. 4 de esta obra.

Si en la aspección el problema es cómo puede la inteligencia estar «en» o «junto a» la diversidad que persigue, en el caso de las representaciones el problema es exactamente inverso. Aquí la cuestión no es cómo puede lo no consciente liberarse en cada caso del fundamento de su ser y ponerse en (ante) la conciencia, cómo y en virtud de qué fuerza se desarrolla el germen hasta ser un árbol de muchas ramas, hasta ser un mundo. En uno y otro caso el objetivo del preguntar es el esquema, único que interesa. Este, como «síntesis de la imagen interna con el estar ahí interiorizado», esto es, como síntesis de representación y aspección, «es la verdadera *representación*». Pues sólo en esta síntesis tiene el yo mismo la posibilidad de «ponerse ante la inteligencia»⁴⁹ y estar «en» o «con» su objeto. De este modo la pregunta por el esquema de pluralidad y unidad se transforma en la pregunta por la unidad de percibir y representarse. Más arriba hemos dicho que aspección y representación no son sino el análisis de un mismo comportamiento desde diversos puntos de vista. Así que su unidad es sólo este comportamiento en su concreción o totalidad. Una vez realizada la abstracción de la diferencia todo depende de que se la reconduzca a su unidad esencial.

Percibir es estar fuera de sí, junto al objeto externo. A la representación que uno se forma, esta realidad externa le es indiferente. Ella es «aspección interiorizada», esto es, retorno desde la aspección externa hacia el interior. La «verdadera» representación es el proceso de la conciencia (como unidad de hacer y ser consciente), que *como conciencia* se aparta de la realidad de la aspección de tal modo que esta realidad como tal, e igualmente el proceso mismo de apartarse de ella (como acontecer real), *no son conscientes*⁵⁰. En las representaciones como «unidades —que parten de la inteligencia⁵¹— formadas por una *representación autónoma*», esto es, no dada desde fuera, «y una aspección»⁵², la aspección misma es inconsciente, pero *justamente* porque no es consciente determina las representaciones como tales. Es lo que las convierte en lo que son por definición y por su esencia, «apartando la mirada» de la aspección y en consecuencia también del proceso mismo de apartar la mirada.

La unidad de aspección y representación radica en la ignorancia de la aspección, que supone al mismo tiempo ignorar esta misma ignorancia. En esta unidad la aspección no se entiende «como positiva y como representándose a sí misma, sino como representando *otra cosa*»⁵². La unidad está en que la aspección se retira inmediatamente

⁴⁹ *Enz.*, § 454.

⁵⁰ Ya en la «*Differenzschrift*» «toda síntesis de la razón y su correspondiente aspección» es para Hegel «por sí misma, en lo absoluto», esto es, en el nexo sistemático, «identidad de consciente e inconsciente» (p. 71).

⁵¹ Sobre el término «inteligencia», cfr. p. 191, y en particular nota 35.

⁵² *Enz.*, § 458.

tras la representación, o pone ésta ante sí, sin representar al mismo tiempo ni a sí misma ni este acto de colocar algo por delante. A esta forma de aspección Hegel le da el nombre de «signo»⁵².

En el signo como unidad de representación y aspección la «objetividad» y la «subjetividad» están por entero imbricadas la una en la otra, pero negativamente: la aspección sensorial se ha vuelto «subjetiva», y la representación que en principio sólo era interna se ha vuelto «objetiva». La unidad de aspección y representación consiste por lo tanto en que la primera se mantiene, como verdaderamente trascendental, en su «objeto» que en principio se percibía *como trascendental*; así la aspección no entra dentro de la intención de la conciencia: *con ello* llama a la conciencia a esa «representación» («imagen») general, que en principio era sólo subjetiva y por lo tanto no consciente, y sólo así permite que se llegue a una verdadera representación de algo. Esta unidad es, pues, la superación fáctica de la trascendencia y al mismo tiempo el esquema de la unidad o generalidad inconscientes, sitas en la «imagen», con la pluralidad fáctica, superación que va de lo general a lo singular y viceversa. El *signo* es este esquema que forma al mismo tiempo lo uno y lo múltiple, y que en todo momento media negativamente entre aspección externa y representación interna, sin ningún concepto (del entendimiento) *positivo* de esta mediación. Es claro que Hegel no descuida la pluralidad o sensorialidad de la experiencia en aras de la sistemática, ni la deduce a partir de una idea positiva de acuerdo con un esquema formal general. El signo, como esencialmente sensible, contiene en sí la problemática de la sensorialidad en toda su agudeza. En Hegel el problema de la trascendencia queda «superado» en el *problema* del signo, que en última instancia es el del lenguaje.

4) *El concepto del signo y el carácter de signo del lenguaje*

El concepto del signo tiene en Hegel, según vemos, un significado distinto del usual, por ejemplo del que se aplica en teoría de la información, incluso ya por el rango que ocupa en el sistema. Existe cierta inclinación a situar el signo en el rango más bajo, de la mano de expresiones como «el mero signo». Suele asignársele el valor expresivo más bajo, por la evidente razón de que no comparte con las cosas que designa ninguna determinación, sino que parece añadirseles de manera puramente externa. El hecho de que pese a todo logre designar la cosa inequívocamente suele «explicarse» como resultado de una coincidencia o consenso general.

En un primer momento Hegel apenas se aparta de las definiciones usuales del signo: «El *signo* es una aspección que representa un contenido completamente distinto del que le conviene por sí mis-

ma»⁵³. «En el signo como tal ... el contenido propio de la aspección no tiene nada que ver con el contenido del que es signo»⁵³. (Por eso en el nexa sistemático total, esto es, en la unidad con la «representación» o en la facticidad del trato con el mundo, toda «aspección» es un signo, pues la verdadera unidad de «aspección» y «representación» es una unidad excluyente, negativa. Cfr. *supra*.)

Hegel hace una distinción entre signo y símbolo. Llama símbolo a una «aspección» cuya determinación *propia* es, por su esencia y concepto, más o menos el contenido que expresa como símbolo»⁵⁴. Sin embargo, signo y símbolo no son sólo dos modos de expresión distintos en un mismo nivel. Todas las formas de expresión coinciden en ser distintas de lo que significan. En esto consiste justamente su esencia, en ser expresión de las cosas y no las cosas mismas. Esta diferencia alcanza su culminación en el signo que es enteramente diferente de la cosa; el signo encarna, pues, el concepto superior que abarca a toda otra forma de expresión⁵⁴. El signo y el significado ni siquiera tienen en común el hecho de ser ambos objetos, ya que en su función el signo no es objetivo. En la no identidad de signo y designado tiene su culminación toda forma de expresión, incluida la de la expresión artística⁵⁵, pues sólo este modo (negativo) de expresión es para Hegel expresión libre, propia del espíritu.

En general el signo es el prototipo de la presencia de lo que realiter no está presente, o de la relación imaginativa en el sentido más amplio, ya se entienda por «imagen» una falsa apariencia, una copia o todo un sistema de representaciones conscientes de cualquier cosa (lo que está en la conciencia no está realiter dentro de ella), ya responda a la imagen algo real o no. Pues el signo es el esquema puro de la diversidad de «imagen» y realidad en general. Y esta diversidad es una diversidad absoluta. Las dos caras diversas no tienen *nada* en común, ni se encuentran tampoco bajo una especie común. Signo y designado ni siquiera se subsumen bajo el concepto superior del «conocimiento», de modo que por ejemplo lo designado fuese en la realidad el objeto y el signo el instrumento subjetivo de apropiarse el objeto en el conocimiento. El signo no es un «instrumento» del conocimiento por la simple razón de que en su función no posee carácter de objeto, lo que en cambio es sustancial para el «instrumento».

En virtud de su identidad negativa con el objeto el signo se *auto-excluye* de la relación de conocimiento, o al menos *no es deliberadamente* excluido de ella; en esta exclusión deja la mirada libre de posarse *inmediatamente* en el objeto. Proporciona así conocimiento in-

⁵³ *Ibid.*, 458.

⁵⁴ Cfr. *Asth.*, I, p. 408.

⁵⁵ Cfr. Cap. V, apdo. 1 de esta obra.

mediato y es de este modo condición (mediación real) de la posibilidad de un estar inmediatamente con el objeto, de la objetividad en general ⁵⁶.

⁵⁶ Cfr. a este respecto HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, II, 2, p. 53. Las que Husserl denomina «intenciones signitivas» (p. 53) no tienen, como él mismo dice, más que un «apoyo intuitivo» (p. 53), no en cambio un «contenido intuitivo» (p. 54). Su «apoyo intuitivo» lo tienen en el elemento «sensorial de la expresión» (p. 54), son el punto de apoyo de una «intuición», pero ellas mismas no son ninguna intuición. Con esto Husserl distingue el signo de la «imagen» del mismo modo que Hegel, advirtiendo que «por su contenido aquél no tiene en general nada en común con lo designado» (p. 54). En esta reflexión comparativa toma el signo en un sentido fenomenológicamente más preciso que Hegel, en cuanto que según él signo y designado sí que *pueden* tener algo que ver el uno con lo otro (al menos en reflexión). En oposición a la imagen que copia, esta comunidad será, sin embargo, siempre algo casual. El «conocimiento de su similitud» no forma parte esencial «del cumplimiento de la intención signitiva» (p. 55). El signo del significado «sonido lingüístico» es a su vez en la lengua hablada siempre un sonido lingüístico. Y sin embargo, el acto de decir y entender no se guía por esa correspondencia. También fenómenos como la onomatopeya caen bajo estas reflexiones.

Sin embargo Husserl propone también la tesis de que el signo «como objeto» se nos constituye «en el acto de manifestarse», que en sí mismo no es todavía «designativo» (p. 54); la designación como tal aún necesitaría «conectarse con una nueva intención, un nuevo modo de aprehensión por el cual se hace referencia no a algo que se manifiesta intuitivamente sino a algo nuevo, al objeto designado» (p. 54). Y con esta tesis Husserl no se mueve ya en el ámbito del pensamiento hegeliano, sino que pasa de largo ante la descripción del fenómeno de que se ocupa Hegel. Sólo una *reflexión* sobre la concepción del signo puede conducir a una consideración semejante de éste. El signo no se constituye como objeto independientemente de su función de signo; sólo es signo en su función, y en ésta lo único que accede a la conciencia como objeto es el significado designado. No obstante, como también escribe Husserl, el carácter de la intención designadora está «determinado» por el signo, pero no en su condición de «contenido fenoménico» (p. 54). Sólo en virtud de una reflexión ulterior el signo se vuelve «contenido fenoménico», pero haciendo abstracción de su verdadera condición de signo en su función viva. Sólo puede hacer justicia a la esencia del signo *aquella* teoría que tome la desemejanza entre signo y designado en una acepción tan extensa que ni siquiera ambos lados se mantengan como polos de una comparación, lo que ya supondría una cierta comunidad como objetos de la reflexión o de la conciencia. Y esta diferencia esencial y absoluta se ve alterada por la reflexión sobre el «acto signitivo», que no es ningún acto de comprensión del signo, a no ser que el paso a la reflexión esté continuamente saltando el marco de la reflexión sobre la diferencia de ambos lados, que supone al menos la comunidad de su condición de objetos, y retornando a la diferencia real en la función. El fenómeno del signo sólo existe en forma pura en el sonido acústico, inmediatamente evanescente; cuando en cambio los signos son cuerpos firmes a la reflexión se le mantendrá siempre presente, más allá de la función inmediata del signo, una «cosa» que al mismo tiempo se representa también a sí misma (Cfr. la distinción husserliana entre signo, imagen y autorrepresentación, p. 53). El sonido lingüístico no se representa a sí mismo; su «esencia» está en su significado, en representación *del cual* es producido y por encima de cuya representación no existe. Se lo entiende inmediatamente, con la misma inmediatez con que ya la «aspección» del objeto se transforma en la «representación» que uno se forma del mismo, sin que esta «representación» del objeto se conecte a su «aspección» en un «segundo acto». Así como

Para Hegel el signo es producto de la «fantasía creadora de signos», o lo que es lo mismo, es resultado de un hacer práctico⁵⁷. Pero esto no significa que su carácter sea el de una construcción de la fantasía, susceptible tan sólo de percepción subjetiva. El «hacer» el signo es un hacer *puro*: en él no se opone a la realidad externa «superada» ningún contenido propio, sólo «subjetivo» (para Hegel un contenido «subjetivo» sería una *contradictio in adiecto*). El hacer es un proceso excluyente, no consciente, que nunca fija su atención en sí mismo. Es ignorancia de la «subjetividad» del propio hacer en el proceso del conocimiento, un hacer en el que la «subjetividad» se vuelve «cosa»⁵⁷; por así decirlo la subjetividad se pone en camino hacia la cosa, y está ya con ella en cuanto olvida no sólo el camino sino también su propio olvido del camino (doble negación). Hegel formula aún con más rigor esta transformación de la «subjetividad» del hacer hacia la

una cosa con consistencia propia, siendo signo, es también al mismo tiempo la cosa en cuestión, del sonido lingüístico no cabe decir que además de ser tal es también un signo determinado, aunque sin sentido. Si se lo quiere considerar «por sí mismo» hay que recogerlo de su «haberse extinguido» (re-flexionarlo), a la contra de su verdadera esencia. Si la reflexión habla de él no habla de algo que es, sino de algo que ya ha sido, de algo muerto. La fenomenología de Husserl, al reposar sobre la suspensión de la «thesis del ser» (Cfr. *Ideen*, I, p. 54 ss.), pasa necesariamente de largo ante la esencia del signo tal como ésta se acuña en el signo lingüístico, ya que no considera el ser más que como correlato de una conciencia pura, a pesar de que aporta rasgos importantes para una fenomenología del signo y del lenguaje. La «conexión» de signo y significado no es ningún acto de la conciencia; es más bien ésta la que se entiende a sí misma sobre la base de esta conexión, ya que entiende inmediatamente el significado excluyendo de sí el sonido, no en virtud de una abstracción o de una suspensión de la thesis del ser, sino justamente refiriéndolo a su ser como sonido lingüístico en una referencia negativa que le es esencial. Es así como se entiende a sí mismo sobre la base de su ser, o entiende éste no sólo en el significado general contenido en él, sino en la forma precisa en que (como voz) el ser coopera al entenderse por referencia al objeto concreto, y en la acepción del significado concreto. (Cfr. Cap. I, apdo. 3 de esta obra).

También G. Révész, en su «teoría del contacto» sobre el origen del lenguaje (*Ursprung und Vorgesichte der Sprache*, Berna, 1946), se vuelve contra la derivación positiva del carácter lingüístico de una palabra a partir del material «previamente dado». Para Révész lo primario no es el «material fónico» sino la «intención de llegar a un entendimiento» (p. 48). Según Hegel sería más preciso decir: la unidad previa de comprensión y sonido natural. Pues lo que constituye el lenguaje no son los sonidos naturales utilizados con una intención social (p. 111); en realidad sólo pueden utilizarse con tal «intención» si se entienden ya como tales, en la medida en que la voz humana como tal constituye ya un momento de relación social. La «intención» (como ignorancia inmediata del sonido positivo) está en la naturaleza humana y en el carácter naturalmente representativo de la voz misma. (Para GEHLEN, todo lo que es humano tiene carácter de comunicación, *Op. cit.*, p. 177 ss.). En la medida en que Révész defiende (p. 91 ss.) una unidad de teoría del lenguaje «voluntarista» (cfr. MARTY, *Über den Ursprung der Sprache*, 1875) y «determinista» (cfr. W. WUNDT, *Die Sprache*, Leipzig, 1912), se acerca a la teoría hegeliana del carácter de signo inherente al lenguaje.

⁵⁷ *Enz.*, § 457.

inmediatez (consciente) de la «objetividad»: «La subjetividad» no sólo está «con» la cosa; olvida incluso el ser como ese estar-con. Ya no es más que la cosa. En esto (en la unidad con el ser de la cosa como unidad de consciente e inconsciente) tiene su ser la inteligencia⁵⁷.

El signo es, pues, el esquema de la diversidad absoluta de «subjetividad» y «objetividad», de la trascendencia absoluta. Es al mismo tiempo esquema de la identidad «negativa» de ambos momentos. Porque es diversidad absoluta es identidad en el ser, en el nexo absoluto del sistema. (Cualquier momento de comunidad en un tercero sería ya una comunidad determinada, comunidad en algo determinado, por ejemplo en algún atributo, y por lo tanto ya no en el ser de la cosa.)

Con esto queda ya de manifiesto el significado filosófico del signo, que Hegel menciona expresamente como una «necesidad»⁵⁸ sistemática. El signo en este sentido es el esquema puro que media entre la idea especulativa de Hegel y la realidad experimentable, y que permite experimentar esta idea en todo cuando es real: que pone «la identidad... en el fenómeno»⁵⁹. En el carácter de signo que es inherente a la realidad es donde su filosofía especulativa se vincula con el principio de que «nada es *sabido* que no esté en la *experiencia*»⁶⁰. La «idea» es real en el carácter de signo y representación que es propio de la realidad manifiesta, en el hecho de que en la experiencia la realidad está *inmediatamente dada*. Pues sólo así se resuelve la contradicción del estar dado inmediatamente (como contradicción entre inmediatez y mediación). Es así como hay que entender la frase de este addendum de la *Enciclopedia*: «Hay que declarar al signo como algo grande»⁶¹.

En Kant la forma de la aspección de algo «como estando fuera de nosotros» —lo que en la determinación hegeliana sería la «aspección» en general— es el *espacio*. En consecuencia, el primer requisito del signo es que no sea espacial. Sólo es posible como «estar ahí en el tiempo»⁶², la forma del «sentido interior» en Kant, en la cual no se llega de suyo a ninguna forma de objetividad que pudiera considerarse como «fuera de nosotros», como cosa objetiva, a no ser que se añada la forma del espacio⁶³. Esto implica que el signo (o lo que constituye el carácter de signo de una cosa) no debe tener el carácter de un objeto fijo sino que tiene que ser algo «*puesto* por la inteligencia y surgido de su propia naturalidad» (antropológica)⁶⁴. Es una

⁵⁸ *Ibid.*, § 458.

⁵⁹ *Differenz*, p. 76.

⁶⁰ *Phän.*, p. 558.

⁶¹ *Enz.*, § 457, Ap.

⁶² *Enz.*, § 459.

⁶³ *Kritik der reinen Vernunft*, B 154, líneas 13 ss.

⁶⁴ *Enz.*, § 459.

actividad que consiste en un proceso subjetivo y temporal y que no llega a cristalizar en ninguna forma firme de objetividad. En la medida en que sólo participa de la forma del tiempo es un «caso límite» de objetividad, un «extinguirse el estar ahí en el momento mismo de ser»⁶⁵. Tiene sin embargo una referencia a lo espacial: a la «situación» del hablante⁶⁵. Pues bien, un estar ahí del género aquí descrito es la voz⁶⁶. Sólo ella está en condiciones de proporcionar un material idóneo para el signo en sentido auténtico. Pero la voz como signo es necesariamente signo de algo determinado; es voz articulada, «lenguaje»⁶⁴. Signos en el sentido preciso en que los determina Hegel sólo los hay en el lenguaje. Sólo éste es la realidad del signo como esquema puro. Sólo en él hay una mediación entre la unidad de las representaciones y la multiplicidad objetiva de las determinaciones reales. Y sólo en la realización del «habla», como «lenguaje», la imposición de signos constituye un «sistema»⁶⁷.

Forma parte de la esencia del signo el tener su lugar propio dentro de un sistema de signos, y el que sólo se lo entienda así. (Como se infiere del contexto, aquí «sistema» no quiere decir «el» lenguaje como construcción abstracta, sino que se refiere al «sistema del habla», al conjunto conexo del hablar fáctico al que pertenece todo cuanto determina la situación y la hace concreta). Entendiendo el signo, tomándolo en un significado concreto que resulte inmediatamente inequívoco y tras el cual el signo mismo pueda retroceder y «ocultarse» como tras un significado unívocamente determinado, el signo puede guardar su «esencia» como identidad negativa con lo designado. La identidad de la «idea» del sistema hegeliano como «identidad negativa»⁶⁸, y la identidad en el «fenómeno»⁶⁹ como identidad positiva, como univocidad, en el nexos sistemático vienen a ser lo mismo, son idénticas. La identidad negativa de signo y designado es lo que en el marco de la situación de habla establece la positiva univocidad de aquello a lo que se hace referencia. Esta univocidad inmediata en el ser sólo es posible en el contexto, en un sistema elaborado como el que constituye el lenguaje como sistema de signos: *no como síntesis léxica externa sino como condición de la posibilidad de la relación entre signo y designado por encima de una diversidad absoluta, como ocurre en cada caso en la situación de habla, que esencialmente pertenece al lenguaje.*

La univocidad del signo significa que la conexión de signo y significado (a despecho de su oposición absoluta) es en cada caso *firme*,

⁶⁵ Cfr. Cap. I, apdo. 3 de esta obra.

⁶⁶ Cfr. Cap. III, apdo. 3 de esta obra.

⁶⁷ *Enz.*, § 459, p. 389.

⁶⁸ Cfr. Cap. V, apdo. 5 de esta obra.

⁶⁹ *Differenz*, p. 76. Cfr. *ibid.*, pp. 62 ss.

pero que no lo es a priori ni tampoco en *el* lenguaje como sistema positivo (en la lengua). Esta univocidad como «conexión» no es aprehensible por medio de *ninguna* categoría, ni de la lógica formal ni de una lógica trascendental, ya que no está guiada por ninguna determinación positiva en lo uno ni en lo otro. Sólo es firme en cada caso, en cada contexto (y esto es lo que en última instancia constituye lo «sistemático» de la filosofía hegeliana según el esquema del signo o de la identidad negativa). Esta conexión no se puede aprehender tampoco tomándola por ejemplo como causalidad⁷⁰. La unidad (negativa) de la cosa con su signo como una «conexión», «en la cual nombre y cosa quedan objetivamente ... conectados, ... identificados, formando una única representación»⁷¹ es, como identidad manifiesta, la identidad de la cosa consigo misma. No conecta, como lo hace la categoría, sobre la base de la comparación⁷².

⁷⁰ Ya el joven Hegel rechaza en la «Differenzschrift» la «relación causal» como una «falsa identidad» «entre lo absoluto y su manifestación» (p. 73).

⁷¹ *Enz.*, § 461.

⁷² En este contexto parece aconsejable examinar las posiciones de la filosofía del lenguaje de R. HÖNIGSWALD, *Philosophie und Sprache*, Basilea, 1937. Al igual que Hegel, también Hönigswald entiende que la esencia del lenguaje es su carácter de signo (p. 66), que el lenguaje es un sistema de signos «primario» (p. 93). Esto quiere decir que los signos del lenguaje no están «puestos» (subjetivamente establecidos), sino que toda otra forma de designación se establece y explica a través del lenguaje. Sólo al signo lingüístico le reconoce carácter de «adecuación» (p. 99); justamente en su «máxima disimilitud» es donde el signo lingüístico posee su «relación más estrecha» con el carácter determinado del objeto designado (p. 94). Ahora bien, en Hönigswald este carácter determinado ostenta el rango de instancia definitivamente última, y a partir de esta definición del carácter determinado de un objeto, de su objetividad (p. 30), un momento que determine al objeto se mostrará como «exigido» necesariamente. Hay que exigir algo que se «oponga» a que el objeto sea tomado por algo «distinto» de lo que «es» (p. 30). Al hilo de esta exigencia la respuesta a la pregunta de si «el lenguaje y el hablar» resultan ser «exigidos», y por lo tanto, y en el sentido definido del término, «necesarios» (p. 11), debe ser positiva. («Nosotros no 'partimos' del recíproco entendimiento como de una instancia que se encuentra simplemente dada, sino que estamos obligados por el contrario a demostrar que ese entendimiento es exigido... Ni el 'entendimiento' ni el lenguaje se 'toman' aquí como hechos, sino que lo que hacemos es examinar el derecho de su permanencia [p. 39]). Hönigswald no advierte que su «exigencia» del lenguaje, nacida del carácter «definitivamente último» de la determinación o de la objetividad, significa en realidad una superación de ese carácter «definitivamente último», y que el signo lingüístico, en su identidad negativa con el objeto designado (que por lo demás Hönigswald reconoce claramente), cae fuera del ámbito de la objetividad, ya que no funciona más que como «estímulo» (p. 66) para la univocidad del sentido designado, y no entra por sí mismo en la relación de la conciencia con el objeto sino que en sí mismo «representa» algo distinto de lo que es *positivamente*. (En su condición de «estímulo» no es, como pretende Hönigswald, «objeto natural», p. 219). La univocidad del significado justamente no se *produce* más que en el nexo de la situación, que no es determinado por el sujeto.

5) El problema del lenguaje y la idea del sistema

La sistemática de un sistema presupone una «unidad de los conocimientos múltiples bajo una idea»⁷³, donde la mediación de unidad y multiplicidad necesita de un «esquema». La obra hegeliana se presenta desde el comienzo, de acuerdo con este requisito kantiano, con la pretensión de ser «ciencia», esto es, sistemática, por más que también el concepto de «ciencia» haya experimentado en él algunas modificaciones. Su obra total se anuncia bajo el título «sistema de la ciencia»⁷⁴. De manera que en aras de la unidad sistemática al sistema hegeliano deberá subyacerle, como a cualquier otro, una «idea». Según Kant nadie intenta «producir una ciencia sin que le subyaga una idea»⁷⁵. Esta exigencia parece contener la implicación de que no es posible una metafísica sistemática libre de presupuestos. Pues incluso aunque la idea de tal sistema no esté dada «dogmáticamente»⁷⁶, parece inevitable que un sistema acabe desembocando en un dogmatismo del método⁷⁷, del «esquema»⁷⁸.

También el sistema hegeliano está construido «arquitectónicamente» y culmina en la «idea absoluta». Sin embargo, el sistema hegeliano no sólo se pretende no dogmático cara a la «idea». En consciente oposición a Kant exige la falta de presupuestos también para el método de desarrollo del sistema, para el «esquema»⁷⁹. Y, por referencia a la sistemática que también postula, aquí parece albergarse una contradicción. Pues por una parte esta carencia de presupuestos del esquema parece contradecir ya a priori al concepto mismo del sistema y conducir a un discurso errático y sin plan, a «afirmaciones sin fundamento» y sin conexión, «a las que podrían oponérseles otras igual de aparentes, en definitiva que conduciría al *escepticismo*»⁸⁰. De hecho, y enlazando conscientemente con este pasaje kantiano de la introducción a la *Crítica de la razón pura*, en su introducción a la *Fenomenología* Hegel habla del comportamiento de la conciencia respecto del mundo como de una «realización del escepticismo»⁸¹.

⁷³ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 832, B 860. Enlazando con Kant, el joven Hegel exige en su «System der Wissenschaft» que «la multiplicidad como tal sea puesta en relación» (*Differenz*, p. 71).

⁷⁴ *Phän.*, portada de la primera edición (p. VII).

⁷⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, A 834, B 862.

⁷⁶ *Ibid.*, B 23.

⁷⁷ ... como «decisión sobre ... la capacidad e incapacidad de la razón» (*Kritik der reinen Vernunft*, B 22) o como efecto de la idea, a su vez no dada dogmáticamente, sobre «toda razón humana». (*Ibid.*, A 839, B 867).

⁷⁸ Comprendiendo esto, Hegel renuncia en la *Differenzschrift* a «postular ideas» (p. 69).

⁷⁹ Cfr. *Phän.*, pp. 63 y ss.

⁸⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, B 23.

⁸¹ *Phän.*, p. 67.

Por otra parte, en los capítulos que preceden hemos visto que en Hegel se da de hecho un presupuesto, el de la lingüisticidad, e incluso hemos podido mostrar que el signo constituye en su obra el esquema general. La interpretación tendrá que tomar sobre sí la tarea de compaginar estos dos momentos contradictorios.

Se trata, pues, de preguntar *qué* es lo que se presupone cuando se presupone el lenguaje, esto es, se trata de preguntar cómo entiende Hegel la *esencia* del lenguaje⁸². Hegel ve ésta en su carácter de signo, y así lo expresa en un lugar decisivo de su sistema. El carácter de signo inherente al lenguaje es el esquema que se presupone en el sistema hegeliano. Pero si recordamos cómo determina Hegel el signo, habremos de concluir que según esto de hecho no se está presupo-

⁸² En sus *Logische Untersuchungen*, TRENDLENBURG discute la falta de supuestos del sistema hegeliano, incluida la *Lógica*, en una especie de crítica inmanente: «La idea básica de la dialéctica hegeliana es que el pensar puro genera y reconoce los momentos del ser a partir de su propia necesidad y sin presupuestos» (p. 36), pero «lo miremos como lo miremos, el movimiento no deja de ser el vehículo presupuesto de la idea generada dialécticamente» (p. 39). En otro punto Trendelenburg entiende que Hegel presupone el espacio y el tiempo (p. 41), categorías por entero propias de la filosofía real, subrepticamente introducidas según él en el pensar «puro». Sin embargo, en Hegel el pensamiento no es pensamiento puro en oposición a la realidad. Pues tal pensamiento no podría estar libre de supuestos desde el momento en que presupondría la realidad, «pues para abstraer hay que presuponer aquello de lo que se abstrae» (p. 37). Como les ocurre a la mayor parte de los críticos de Hegel en el s. XIX, también Trendelenburg está en su crítica más cerca del pensamiento hegeliano que en su manera de entender a Hegel, al menos en lo que subyace a esta crítica: «cuando la contradicción mantiene inexorablemente separadas ideas que uno desearía unir, o cuando desgarran ideas que se creían unidas y vuelve incierto lo cierto: tras el poder de la contradicción se siente ... la *necesidad* que constituye el enigma común a la lógica y a la metafísica» (p. 10). En lugar de la identidad formal entre pensar y ser, en Trendelenburg aparece la contradicción entre pensar y ser, como expresión de la necesidad que para él representa el principio supremo, como punto medio entre pensar y ser (p. 13). Y sin embargo esta necesidad sólo puede serlo para el pensar, y además para un pensar distinto del ser y forzado por él. Es en este sentido como en Trendelenburg la *necesidad formal reemplaza* a la identidad formal (cfr. su crítica de la *lógica formal* en p. 15 y ss.), que encuentra su expresión como contradicción allí donde el pensar se añade al ser que no se le somete y es obligado por éste a entrar bajo su yugo. En esta subyugación se daría, pues, pese a todo, un cierto tipo de identidad formal entre lados ópticamente distintos. En Hegel en lugar de la identidad formal, que como «concepto de la reflexión» sigue perteneciendo al dominio de la segunda parte de la *Lógica*, aparece una necesidad «material», un ser que por sí mismo está ya sometiendo al pensar, que es en sí mismo «lógico» en calidad de contradicción que debe ser pensada, y al que el pensar no necesita añadirse, ya que su esencia *como tal* es ya el sometimiento del pensar. El ser *lingüístico* no es sino determinación del pensar. Su carácter determinado es esta determinación, y no se da con anterioridad a ella. Y, a la inversa, ese ser sólo es determinado y acuñado por esa determinación. Desde el punto de vista de ésta, el «ser puro» en el comienzo de la *Lógica* hegeliana es una «abstracción», pero no en el sentido de las abstracciones que opera el entendimiento. Es cosa del movimiento del pensar, que es idéntico al ser lingüístico, presuponer desde sí un ser «puro» y presuponerse también a sí mismo. (Negación del so-

niendo *ningún* esquema⁸³. Pues en la función del signo dentro de la realización del lenguaje lo único que es actual es lo designado, no el signo ni su relación con ello. El signo como relación es una relación de absoluta trascendencia o negatividad, o lo que es lo mismo, el hecho de que lo designado esté dado inmediatamente (no a través de la mediación de ningún esquema positivo), en la múltiple determinación y univocidad de su ser en cada caso. Este estar dado inmediatamente, o esta univocidad, el hecho de que las palabras se entiendan directamente en su significado, presupone la integración del signo en un sistema, en el todo del lenguaje, del cual *forman* esencialmente *parte* la situación del habla y el reconocimiento del hablante, cosas ambas que se dan en cada caso y que *no* pueden aprehenderse sistemáticamente. De manera que el presupuesto del lenguaje en el sistema hegeliano no presupone ninguna idea dogmática ni tampoco ningún método dogmático (por ejemplo, como idea del conocimiento según el método de la lógica formal o aún trascendental).

El presupuesto del lenguaje no implica presuponer una idea de ese género, ni tampoco un esquema, sino sólo el estar dado de lo dado, de lo inmediato, sin esquema ni presupuestos, con la inequívocidad de aquello en calidad de lo cual se manifiesta. El lenguaje, como presupuesto del estar dado en forma inmediata (de la comprensión inmediata), es el presupuesto del sistema mismo.

Sólo presuponiendo la sistemática en este sentido puede haber cosas dadas inmediatamente, comprensión inmediata de algo como lo que es en su manifestación inmediata. La pregunta kantiana de si «es posible la metafísica como ciencia» experimenta en Hegel una modificación sustancial: la metafísica *sólo* es posible como ciencia, y sólo es real así, aunque eso sí, desde una completa transformación del concepto mismo de ciencia: en vez de acogerse a la «realidad» de los cuerpos doctrinales de la matemática y de la ciencia natural pura se identifica con el fenómeno del lenguaje, que no se puede aislar *de la realidad* (extrasistemática); se identifica con el mundo tal como éste se elucida lingüísticamente. Sin embargo, la adopción de estos términos por Hegel podría fácilmente sugerir un contenido que no es el suyo.

nido en sí mismo en la percepción del significado determinado). Considerar semejante ser presupuesto como supuesto que precede al pensar, como hace Trendelenburg, sería según Hegel justamente la abstracción, no el movimiento real del pensar, que es el primero que arroja (no sólo formalmente) el «presupuesto» como categoría. Ese movimiento es el que arroja también realmente el presupuesto (del sonido).

⁸³ Cuando TENDELENBURG advierte que el «nexo inmanente» del sistema es en Hegel «la permanente interrupción, la discontinuidad innata» (*op. cit.*, p. 108), y reprocha a Hegel sus continuos «saltos» en el pensar, formalmente su apreciación no deja de ser correcta; pero no tiene en cuenta que esta «discontinuidad innata» es innata a la esencia lingüística del hombre, y encuentra su expresión fenoménica en la palabra, en el signo lingüístico.

En la esencia del lenguaje los requisitos aparentemente contradictorios de sistemática y falta de presupuestos son uno. El lenguaje es el esquema del presupuesto general de la falta de supuestos, de la mediación con la apariencia de lo que está dado inmediatamente, de la restricción absoluta del comportamiento como ser puro que no se dirime ya tampoco en «estar con» y «estar dado», como entronques de una consideración sólo cognoscitiva. Si lo que se presupone o «exige» en Hegel es el lenguaje, no es en aras de la univocidad de lo objetivo en el conocimiento, como en Hönigswald, ni tampoco por mor de la sistemática de la filosofía en general. Lo muestra ya el hecho de que en Hegel la esencia del lenguaje apenas se muestra en primer plano. Al contrario, lo que se hace es aludir a ella (como experiencia) como aquello que por su misma estructura esencial está ya siempre presupuesto cuando se realiza su función esencial, y que sólo es lo que es en cuanto que se presupone (ésta es la «precipitación» con que siempre se comporta el lenguaje⁸⁴). Dado que el hombre es esencialmente un ser lingüístico, y que el lenguaje tiene carácter de presupuesto que precede al hombre en su comportamiento, el hombre se mueve en las dimensiones de una comprensión del ser que está al mismo tiempo libre de supuestos y sistemática, capaz de mediar inmediatamente una multiplicidad de seres. Esta es su *naturaleza*, que esencialmente le precede, a la que nace y de la que se va poco a poco apropiando por aprendizaje⁸⁵.

La «idea absoluta» de Hegel es absoluta porque su supuesto no procede de ningún punto de vista o acepción del mundo de ninguna filosofía, sino que precede a toda existencia humana ya por sí mismo, en el sentido de que tanto el presupuesto como el movimiento mismo de suponerlo están esencialmente presupuestos, esto es, no están *dados*.

Esto mismo explica por qué Hegel habla tan raramente del lenguaje en forma expresa, a pesar del lugar tan central que éste ocupa en su filosofía. En las pocas ocasiones en que se habla de él se hace referencia a esta esencia como a algo presupuesto y natural eo ipso. El lenguaje es para él la «naturaleza divina»⁸⁶, la *naturaleza* en la que el hombre, en analogía con la experiencia de su finitud en lo positivo, *experimenta* su espiritualidad y divinidad, la «idea».

¿Quiere esto decir que la «idea» hegeliana es la «naturaleza» inexplicable, y esencialmente problemática, del lenguaje? ¿Que en última instancia todos los problemas, y sobre todo el de la trascendencia, se «reducen» al no resuelto *problema del lenguaje* como el *factum* ya aceptado (como la contradicción dotada de existencia)?

⁸⁴ *Phil. d. Gesch.*, p. 100.

⁸⁵ *Enz.*, § 457 Ap.

⁸⁶ *Phän.*, p. 89.

Al menos en apariencia, la obra de Hegel ofrece una amplia serie de puntos de apoyo para esta manera de ver las cosas. En este contexto habría que recordar en primer lugar que la *Lógica* termina con el paso de la «idea» a la «naturaleza», lo que hace pensar que la «naturaleza» es la categoría «suprema» de esta obra fundamental. «Pues en la medida en que la idea se plantea como unidad *absoluta* del concepto puro y su realidad, y se recoge así en la inmediatez del *ser*, en su calidad de *totalidad* es en esta forma *naturaleza*»⁸⁷. También las ocasiones en que la «idea» se caracteriza como «*instinto*»⁸⁸, o en las que se habla de un «*instinto del espíritu*»⁸⁹, contribuyen a reforzar esta interpretación. Hegel llega incluso a llamar «instinto del espíritu» al movimiento de lo espiritual a lo natural; el espíritu se ve «arrastrado» a este movimiento⁹⁰. En la introducción a la *Fenomenología*, la totalidad de los fenómenos bajo la idea se explica por la «necesidad de la progresión y del nexo mismo»⁹¹. Luego también aquí el carácter absoluto de la idea se expone como una «necesidad». Cabría igualmente aducir en esta misma línea que Hegel atribuye al signo su «verdadero lugar»⁹² en la «psicología»⁹³, y muestra la inexplicable relación entre signo y significado como algo que en último extremo es un hecho de la memoria⁹⁴, por lo tanto como un hecho psicológico y natural.

Pues bien, a despecho de las apariencias esta manera de interpretar la unidad de la «idea» con su «naturaleza» pasa de largo tanto ante la determinación hegeliana de la «idea» como ante su acepción del lenguaje. No comprende la diferencia absoluta de ambos. La naturaleza como presupuesto de la «idea» permanece esencialmente presupuesta, distinta de la «idea» misma, tanto que el modo de esta diferencia y de la relación recíproca de ambos queda indeterminado; sin hallar su determinación en ninguna categoría (como podría serlo la causalidad). Esta relación está «libre»⁹⁵ de toda determinación.

La «idea» de la metafísica hegeliana no puede en modo alguno reconducirse al lenguaje como a una necesidad natural o como a un fundamento material, ni cabe tampoco afirmar que el lenguaje sea sin más la «idea» misma. La relación de la «idea» con su «naturaleza» no debe entenderse ni como una diferencia determinable de algún modo —por ejemplo como necesidad— ni tampoco como identidad. El lenguaje es el presupuesto «absoluto» de la «idea», y con ello lo

⁸⁷ *Log.*, II, p. 505.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Rel.*, II, p. 319.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 320.

⁹¹ *Pbän.*, p. 68.

⁹² *Enz.*, § 458.

⁹³ *Ibid.*, §§ 440 ss.

⁹⁴ *Enz.*, §§ 460 ss.

⁹⁵ *Log.*, II, p. 505.

es también del sistema. Dicho de otro modo, la idea no tiene más presupuesto que el lenguaje. Y como el lenguaje es la condición de la posibilidad de toda determinación, con él no se presupone nada determinado por referencia a la «idea», sino únicamente el determinar mismo. Sólo así puede la «idea» ser «idea absoluta», esto es, libre de todo supuesto por referencia a algo determinado. Ya hemos dicho que la relación del presupuesto del lenguaje con el sistema no puede considerarse bajo ninguna categoría determinada. Tanto para el entendimiento formal como para el trascendental, esta relación es por tanto falta de toda relación, «libertad»⁹⁶. Para el sistema mismo (para las determinaciones categoriales que son vigentes dentro de él) no hay por lo tanto ninguna relación del lenguaje con el sistema. La exposición del sistema, como exposición, ha presupuesto para sí el lenguaje de una manera absoluta, esto es, en una lejanía que no es alcanzable con ninguna de las categorías determinadas del sistema. La exposición tiene al lenguaje como único supuesto. Por eso no procede, como exposición, de acuerdo con ninguna de las determinaciones que expone, sino que su método es del mismo «género» que su presupuesto. La exposición toma como principio la esencia del lenguaje mismo, y ésta es la relación negativa entre signo y designado⁹⁷, la percepción de este sentido por encima de la diferencia absoluta, la posición de esta contradicción: la *dialéctica*⁹⁸.

VIII. LENGUAJE Y PENSAMIENTO

1) *Hablar y pensar, «Fenomenología» y «Lógica»*

De hecho, sólo en el *hablar y oír* se produce una evidencia inmediata del sentido. Sin embargo al hablar y al entender el lenguaje ambos lados están también separados: el hablante presenta el sentido, lo pronuncia, y *otro* lo recibe y mira directamente en él, de modo que cara al hecho mismo de *hablar* es perfectamente sensato hablar de una unidad de los diversos. El proceso del habla es el modelo de una unidad de este tipo entre caras *diversas por referencia a* la cosa, luego también de la unidad de «acepción» y cosa como *proceso*. El *pensar*, en cambio, no conoce ninguna división de papeles de este

⁹⁶ *Log.*, II, p. 205.

⁹⁷ En el comienzo de la *Fenomenología* es la relación negativa entre lo «dicho» y aquello a lo que se «hace referencia», entre exteriorización y representación (interior) de algo.

⁹⁸ *Log.*, I, pp. 35 ss.

tipo. Por referencia al pensamiento fracasa toda imagen de dos lados diversos. Incluso una frase como «*pensar ... es tener ideas*»¹, o es tautológica o, en la medida en que separa de la idea el hecho de tenerla, opera una distinción entre acto y contenido del pensar que se opone a la determinación hegeliana del pensar como unidad de «subjetividad» y «objetividad». Si se formula el *pensar* como unidad, surge inmediatamente la pregunta de qué es lo que está unido en esta unidad, cuáles son los momentos diversos que se reúnen en ella, lo que obliga a mostrar una diferencia que ya no pertenece al pensar sino al proceso de hablar (como hablar y comprender).

Pensar es la unidad de la recepción del lenguaje *sin* las diferencias que son propias de esta recepción. En otras palabras: la unidad del pensamiento «ocurre» en el lenguaje. El pensamiento es la síntesis que se produce en el lenguaje bajo exclusión de las diferencias reunidas en ella; es la identidad negativa y excluyente².

El pensamiento como unidad del pensar con la cosa pensada es unidad «absoluta», esto es, es la unidad que excluye las diferencias que el pensar tiene como presupuesto, lo cual excluye por lo tanto *su propio* presupuesto. Es la unidad *de las* diferencias que ocurren *en el lenguaje* por la naturaleza propia de éste, y que quedan aunadas en la esencia del lenguaje. De forma tal se da esta unidad que en el pensar, que no da el «rodeo» de la exposición externa, *no* se llega a las diferencias a las que hay que llegar en el lenguaje. El pensar excluye de sí la naturaleza de su unidad no como naturaleza *suya* sino como naturaleza de *otra* cosa, del lenguaje³. Con ello se libera de su propio supuesto y adquiere así un supuesto *absoluto*, que es lo mismo que la completa falta de presupuestos.

Sin embargo, en la introducción a la *Lógica* Hegel presenta como presupuesto de la «lógica», del pensar, no ya el lenguaje sino el «concepto de la ciencia», que es el resultado que ha producido la *Fenomenología del Espíritu*⁴. Conviene recordar a este respecto que a su vez la *Fenomenología* presupone el lenguaje, como ya hemos expuesto en el primer capítulo de esta obra. En la *Fenomenología*, como indica ya el título mismo de la obra, a lo sumo se «pone» el «concepto de la ciencia» «ante la representación»⁵. La representación de algo, o expresado desde el punto de vista de lo objetivo, la «manifestación» o el «fenómeno»⁶, son para Hegel formas de la experiencia, en las que lo representado aparece, en virtud de la ignorancia

¹ *Enz.*, § 465.

² Cfr. Cap. V, apdo. 5 de esta obra.

³ Cfr. la relación entre «idea» y «naturaleza» presupuesta, Cap. VII, apdo. 5 de esta obra.

⁴ *Log.*, I, p. 29.

⁵ *Log.*, I, p. 29.

⁶ *Phän.*, p. 66.

de la «aspección», como resultado, como «conocimiento histórico»⁷. Un conocimiento de este género tiene su verdadera naturaleza «a sus espaldas»⁸, la presupone. Sólo el presuponer este resultado *como* tal resultado conduce al presupuesto absoluto. En la medida en que un resultado se presupone como tal, se le reconduce a su propio supuesto, a aquél del que es resultado. Es en este sentido como el lenguaje es no el supuesto sino el supuesto absoluto de la *Lógica* de Hegel.

La *Fenomenología* trata de la conciencia *finita*, a la que se enfrentan desde el principio los momentos del «ser en sí» y del «nosotros», lo cual implica presuponer su estructura como finita. La conciencia tiene necesariamente frente a sí otras cosas y a otras conciencias, «*depende* de lo otro, y no existe en sí y para sí, por sí misma»⁹. Su ser procede de la oposición a lo otro, frente a lo cual se delimita como conciencia singular. La conciencia tanto teórica como práctica es esencialmente singular, en la medida en que distingue estas dos «modalidades de conciencia»¹⁰ y sólo se concibe a sí misma en cada caso como una de las dos, bien como acepción o aprehensión del objeto, bien como modificación suya.

También la conciencia hablante es conciencia singular, ya que en el lenguaje se relaciona con aquéllos respecto de los cuales se diferencia también. Los otros entran en ella como desde fuera, y en la medida en que son conscientes *como* tales otros, son al mismo tiempo el *límite* de la propia conciencia. Ahora bien, es justamente en el hablar donde la conciencia supera tanto la singularidad del objeto como también el aislamiento del yo frente a los otros. Hablando, la conciencia se comporta respecto del objeto no sólo bajo la forma en que éste penetra en su singularidad (la de la conciencia) sino también bajo la forma en que el objeto es común a todos: en la palabra. Pues gracias al carácter de signo del lenguaje el objeto no tiene ninguna relación positiva con su modo de estar dado sensorialmente (en el sonido, por más que para alcanzar su significado concreto, como algo general y concreto a la vez, necesita de la sensorialidad de la voz¹¹). El objeto está liberado del hecho de no tener su ser más que en su estar dado; su espacialidad por referencia a la conciencia perceptora está «superada» en la voz temporal, que «señaliza» la situación en el espacio, la comunica y «supera» así su aislamiento. De este modo

⁷ *Log.*, I, p. 29. También aquí es evidente que la terminología enlaza con Kant, para quien un conocimiento «objetivamente filosófico» puede ser «subjetivamente histórico» (*Kritik der reinen Vernunft*, A 837, B 865).

⁸ *Phän.*, p. 74.

⁹ *Rel.*, I, p. 173.

¹⁰ *Log.*, I, p. 30. Cfr. *Rel.*, I, p. 191: «Al oír y ver sólo tengo ante mí lo singular, y comportándome prácticamente siempre tengo que ver con cosas *singulares*».

¹¹ Cfr. Cap. I, apdo. 3 de esta obra.

deja de tener fuera de sí el origen de lo que él es, y empieza a tenerlo en el comprender, que no tiene la menor relación con su objetivación sensorial y que, por lo tanto, tampoco tiene ninguna relación *determinable* con la finitud de la conciencia; por eso *para* la conciencia (y no en cambio en el nexo real, «sistemático», o en el «pensar») no tiene nada que ver con su estar dado sensorialmente.

Pues bien, la oposición conciencia-objeto se da en el hablar, ya que todo hablar es habla de un individuo. Así como en la *Fenomenología* lo que desencadena el movimiento dialéctico¹² es la permanente oposición entre la conciencia finita y su otro (el «ser en sí» y el «no-otros»), en la *Lógica* es «la cosa misma»¹³. Parece contradictorio que, una vez que ha caído la oposición de la conciencia respecto de su otro, la cosa así surgida sea aún capaz de algún movimiento en sí misma. Y, sin embargo, la *Lógica* hegeliana sólo puede entenderse como tal unidad. Su objeto es el pensar, y para Hegel el pensar no se distingue en modo alguno de lo pensado. En el pensar la actividad y el objeto se hacen uno. El movimiento del pensar no es, por ejemplo, «paralelo» a la estructura de la cosa, sino que *es* la estructura de la cosa, bien entendido que aquí «cosa» no puede ser una cosa «objetiva», del mismo modo que tampoco el pensar es un hacer «subjetivo». Y sin embargo en el pensar, tal como aparece expuesto en la *Lógica*, hay movimiento y, por ende, también diferencias, a saber: la pluralidad de las categorías lógicas en las que se mueve el pensar. ¿Cómo hay que entender esto, si precisamente el pensar se formula como la superación de las diferencias que en la *Fenomenología* constituyen el vector del curso dialéctico? ¿Qué es lo que ocupa su lugar en la *Lógica*?

La superación de la finitud tiene lugar en la negación de lo otro de lo negativo. La unidad de la conciencia y el objeto, como unidad de pensamiento e idea, es el hecho de que el ser de la idea no procede de su estar dada, ni tampoco del «sujeto» sino del pensar (lógico). La idea es la identidad *negativa* de objeto y sujeto.

En la *Fenomenología* la dialéctica de la conciencia se funda en la finitud de la conciencia como referencia a lo trascendente. Esta referencia no toma realmente en serio la finitud, desde el momento en que se entiende a sí misma como referencia positiva a lo que esencialmente no está dado, a lo trascendente. No es el concepto ni el pensamiento de la trascendencia. La finitud es finita porque en su propio concepto de sí mismo no es un comportamiento adecuado porque no es capaz de recoger en una unidad de pensamiento lo que ella *presupone* sino que lo deja desmembrarse en forma de oposición

¹² Cfr. *Log.*, I, p. 35.

¹³ «De este modo la ciencia pura» (*Lógica*) «presupone la liberación respecto de la oposición de la conciencia. Contiene la *idea en la medida en que ella es igualmente la cosa en sí misma*, o contiene *la cosa en sí misma, en la medida en que es igualmente la idea pura*» (*Log.*, I, p. 30).

de la conciencia. La finitud y la conciencia, es decir, la conciencia finita, es un ser contradictorio, pues es una referencia trascendente a algo que justamente se determina como esencialmente trascendente, o sea, no sujeto a referencia. La *Lógica piensa* la contradicción que es fáctica (o fenomenalmente) la conciencia. El pensar, como pensamiento de la trascendencia, se concibe a sí mismo como unidad de la diferencia en la que teóricamente se entiende a sí misma la conciencia, pero que ésta está siempre superando en su comportamiento práctico. Todo esto significa que la lógica tiene su lugar en la esencia del lenguaje, en su carácter de signo. La esencia del lenguaje, que se realiza en el hablar fáctico pero que justamente en éste queda oculta para la conciencia —y que, por lo tanto, también en la *Fenomenología* es el supuesto oculto de la conciencia, su «naturaleza divina»—, es el verdadero tema de la *Lógica*, solo que aquí este tema ya no es delimitado por el movimiento del pensar como un tema «especial» o como un «objeto» del pensar.

En la *Fenomenología* el «fundamento de la finitud» queda oculto. La conciencia se ve arrastrada por él, contra su voluntad, de etapa en etapa. La conciencia finita quiere la dependencia de lo trascendente. Vive *en* esta contradicción. En el arte y en la religión la conciencia «busca» el «fundamento de la finitud», lo que significa que de algún modo *sabe* que este fundamento le está oculto. En la *Lógica* por fin el fundamento de la finitud se hace patente. La *Lógica piensa* el fundamento como un supuesto del pensar que no se puede determinar positiva ni categorialmente, que es, por lo tanto, absoluto; el pensar que se produce en ella es este fundamento, pero no como nexo causal sino como transición a la cosa, libre de fundamento y relaciones. En el pensar la finitud accede a su propia esencia.

En la relación del hablar o del comprender fácticos con la *esencia* del lenguaje como sistema de signos se pone claramente de manifiesto la relación entre *Fenomenología* y *Lógica*, entre «conciencia» y «pensar», en una palabra, la esencia de la dialéctica hegeliana. En el carácter de signo del lenguaje tal como lo concibe Hegel está implicado qué signo y designado no tienen nada positivo en común y hacen, sin embargo, posible la comprensión. Si se pone el acento sobre la relación negativa entre signo y designado la comprensión se vuelve inexplicable. Si, por el contrario, se pone el acento en esta última, el carácter de signo del lenguaje como diferencia absoluta entre signo y designado desaparece por entero de la consideración. Es pues propio de la esencia del lenguaje ocultar su «esencia» (a la conciencia que en cada caso pone los acentos, guiándose por alguna intención). Este ocultamiento de la esencia es lo que constituye la finitud de la conciencia, que en virtud de la esencia del lenguaje jamás puede poner ante sus ojos el conjunto de esta esencia. Lo que percibe (el sentido) lo entiende no como inmediato sino como positivamente condicionado

desde fuera por la sensorialidad del sonido (que para ella sigue siendo trascendente) o por alguna otra impresión sensible. No se da cuenta de que este momento sensible *no* es por sí mismo (como puramente sensible) «portador» de lo percibido.

Sólo al final de la *Fenomenología* se abre a la mirada la diferencia entre el acto sensible de hablar como acción o hecho singular y el significado general, que no procede positivamente del individuo y es por eso absolutamente distinto de la acción (por más que se concreta en el acto): la acción misma, y también el hablar es una acción, es acción del individuo¹⁴, y si se toma la generalidad como lo esencial, entonces cara a ella es «mala». Cuando se toma en cuenta la acción, al elevar ésta a la condición de medium del hablar, no se pone el acento sobre ella. Si se la menciona, se crea la conciencia de que no se trata de la acción individual opuesta a la sociedad y, por lo tanto, también a la verdadera esencia del individuo: que no se trata de la acción de hablar. Al hablar accede a la conciencia el carácter de la acción de no ser sino un momento abstraído a partir de la verdadera esencia (total). «Esta elocución no es la acción unilateral por la que» la conciencia «ponía su *desigualdad*» respecto del otro, su singularidad corporal, «sino que tan sólo en aras de la percepción de la *igualdad* del otro con ella ésta habla, pronuncia en su declaración *su igualdad* desde su lado, y la pronuncia porque el lenguaje es el *estar ahí* del espíritu como un yo mismo inmediato; espera, por lo tanto, que el otro aportará su parte a este estar ahí»¹⁵.

La conciencia ha comprendido, pues, finalmente, que la esencia del lenguaje es su propio estar ahí, que va más allá de su ser corporal. «El *sí* conciliador en el que se entienden dos yo», cancelando sus situaciones-respectivas en una sola situación de «co-incidencia» y «renunciando a su *estar ahí* contrapuesto», procede de la entera comprensión de la esencia del lenguaje y de la diferencia absoluta entre el significado y su fundamentación real en el acto de hablar, en la emisión del sonido lingüístico como acción individual; y ese «*sí*» «es el *estar ahí* del yo expandido hasta la dualidad, que permanece en ello igual a sí mismo y tiene la certeza de sí en su completa enajenación y en su completo opuesto; —es Dios que se manifiesta en medio de ellos, y ellos se saben como el puro saber»¹⁶.

¹⁴ Para Hegel la acción es siempre algo perteneciente al cuerpo como exponente de la singularidad de la conciencia. Tomada en sí misma, y por referencia al ser humano, es, igual que la corporalidad en general, un momento sólo abstracto, un medio de «promover» lo general llevándolo «del pozo del espíritu... a la conciencia». Pero al margen de esta «promoción» lo general es tan abstracto como lo singular (cfr. *Gesch. d. Phil.*, I, p. 62).

¹⁵ *Pbän.*, pp. 468 ss.

¹⁶ *Ibid.*, p. 472. Cfr. el párrafo sobre la «autoconciencia», Cap. V, apdo. 4 de esta obra.

El resultado de la *Fenomenología*¹⁷ es, pues, la comprensión del carácter de signo del lenguaje. La palabra de la conciliación es el «sí», de suyo vacío de contenido y desprovisto de relaciones, una palabra que sin ningún significado determinado propio expresa la comprensión inmediata y el acuerdo en general. La *Fenomenología* tiene como resultado el comportamiento lingüístico en general. Desemboca en el saber del puro saber, lo que, de acuerdo con todo lo que precede, significa: en la comprensión del comprender puro e inmediato a partir del reconocimiento recíproco, no guiado por ninguna «condición» ni «objetivación» que se pudiera *determinar positivamente* a priori. Desemboca en el *saber absoluto*, liberado de su fijación a la posición sólo individual por medio del lenguaje.

Este resultado es el comienzo de la *Lógica*. Pero como ya habíamos concluido en nuestra interpretación de la concepción hegeliana de la conciencia¹⁸, es en realidad también el comienzo de la *Fenomenología*, solo que es su comienzo oculto, presupuesto. Todavía *subyace* al movimiento de la *Fenomenología*, por ejemplo, como paso de lo singular a lo general, etc. El comienzo fáctico de la *Fenomenología*, el ser como objeto de la «certeza sensorial», no es el verdadero comienzo, sino un resultado que se encuentra ya dado, un contenido de la conciencia que ésta ya entiende. En la *Fenomenología* el acento está en el objeto sabido, en el objeto como trascendente.

Por el contrario, lo que es tema de la *Lógica* es el *pensamiento* de la trascendencia, del saber inmediato, no *representalo* como positivamente condicionado por lo trascendente: el pensamiento de la libertad de la experiencia. La *Lógica* piensa la negación del saber respecto de *su* fundamento en sí, real. El pensar es esta negación, cuya posición es la conciencia. El pensar es ese mismo movimiento que huye de la posición de la conciencia, y que es también el ser que en sí mismo se sustrae a aquélla. Hegel determina el pensar como algo «sin conciencia»¹⁹. No es una reflexión sobre cosas conscientes sino la «fuerza», no consciente como tal, que al tiempo que se sustrae «conduce a toda la verdad» (consciente)²⁰. Para Hegel el pensar es

¹⁷ El apartado sobre la religión que sigue a éste no continúa el movimiento de la *Fenomenología* «en sentido sólo longitudinal» (p. 478).

¹⁸ Cfr. Cap. I de esta obra.

¹⁹ *Log.*, I, p. 19.

²⁰ *Log.*, I, p. 41. En este sentido no nos parece correcta la formulación de Kroner de que la *Lógica* «sólo deja moverse al objeto de la conciencia» por así decirlo desde el punto de vista de un sujeto absoluto, «sin tomar en consideración el nivel de conciencia correspondiente a cada objeto» (*op. cit.*, vol. II, p. 422). Desde el momento en que en la *Lógica* no se hace referencia al movimiento de la conciencia en su formación fáctica, queda también fuera de la consideración el correlato natural de este movimiento, la trascendencia del objeto o su objetividad. En la *Lógica* esta trascendencia sólo está pensada como un momento de la «manifestación» (del «fenómeno») (II, pp. 101 ss.). El punto de vista de la *Lógica* no es el de una conciencia natural absolutizada, sino el de la experiencia representativa opuesta a la experiencia positiva.

esencialmente negación en sí mismo. Al hablar lo que se percibe se toma siempre *como* algo que se le enfrenta a uno desde fuera, por mucho que en su condición de sentido o significado no guarde ninguna relación positivamente determinable con la manifestación (del sonido). Sin embargo, ésta supone un momento esencial del lenguaje, y sin esa exteriorización no hay tampoco «interiorización» ni «memoria». Comprender es la confluencia de exteriorización (y de consecuente percepción de las cosas *como* procedentes de fuera) e interiorización en la «memoria que guarda los nombres». Y si esta interiorización y memoria es condición de la posibilidad de un comprender sensato en general, como el «poder de los nombres diversos»²¹, lo cierto es que sólo por el signo externo, vinculado a la situación, puede producirse una comprensión diferenciada, como recepción de «algo». En el pensar, en cambio, no se llega a ninguna exteriorización, ni en consecuencia tampoco a ninguna «interiorización». Es la unidad indiferenciada de ambos momentos, que en la *reflexión* sobre el lenguaje en la *conciencia* están aún separados, pero que en la realidad de lo lingüístico no dejan de ser inmediatamente uno, «el centro... al que retornan los opuestos como a su verdad»²².

Sólo en el pensar se revela la esencia del lenguaje, que en el comprender fáctico queda oculta en beneficio del comprender consciente (de algo). El pensar *es* el carácter de representación que es inherente a todo comportamiento humano respecto del mundo en general, tal como se ha realizado en la esencia del lenguaje y como se manifiesta; es la «*verdad* de todas las modalidades de la conciencia»²³, lo que hace referencia no sólo a las modalidades conscientes del comportamiento en los seres del modo «conciencia», por más que todas las modalidades de este comportamiento comporten siempre un grado mayor o menor de conciencia (cfr. el «trabajo»)²⁴. Así como todo hablar es al mismo tiempo (¡pero no exclusivamente!) un modo de representarse algo, que representa ante uno el ser tal como éste es para la conciencia (lo que por su mismo concepto es ya una ocultación o desplazamiento de este ser), y al mismo tiempo oculta también la esencia de la conciencia, el pensamiento, como referencia libre (negativa) a la sensorialidad, piensa la esencia del lenguaje, y, por lo tanto, la esencia del ser, en su identidad negativa con la esencia de la experiencia. Es reflexión sobre uno mismo y sobre el ser, en un mismo movimiento.

Así pues, el lenguaje contiene esencialmente momentos tanto del pensar (de la libertad) como de la conciencia natural. Lleva a la pura percepción positiva hacia el pensar, y el pensar hacia la percepción.

²¹ *Enz.*, § 463.

²² *Ibid.*, p. 467.

²³ *Log.*, I, p. 30.

²⁴ «Pensar» no es, pues, en Hegel, sólo «comportamiento teórico».

En el momento en que el pensamiento se emite desaparece el medium del pensar, que queda oculto en un concepto o categoría positiva, fijada y objetiva. Con ello el pensamiento ha pasado ya a la oposición sujeto-objeto como forma de la experiencia positiva, saliéndose de su «esencia», que consiste en superar esta oposición en su «manifestación». La emisión del pensamiento da a éste conspicuidad y al mismo tiempo supera el pensamiento como tal. Y no hace falta que sea un hablar en sonidos audibles. Basta con que la mediación entre aspección consciente y pensamiento se realice según el *esquema* del lenguaje. Si en la *Enciclopedia* el carácter de signo del *lenguaje* se presenta bajo el epígrafe «imaginación», dándole el sentido de la mediación que mencionábamos, es porque en esto Hegel entronca deliberada y conscientemente con Kant, aunque al mismo tiempo delimitándose frente a él.

2) *Pensar y ser*

Tanto la *Fenomenología*, cuyo tema es la conciencia, como la *Lógica*, que tiene por «objeto» al pensar, comienzan con el ser. Pero es evidente que en uno y otro caso el sentido de este término debe ser diferente. En la *Fenomenología* el ser es el primer objeto de la conciencia. Aquí, la forma bajo la que la conciencia se entiende a sí misma como comportamiento respecto del objeto es la pura aspección sensible, sin intervención del pensar²⁵. A esta forma de *aprehensión* le corresponde como expresión lingüística la palabra «es» o el ser. La «certeza sensorial» «no dice de lo que sabe más que esto *es*; su verdad no contiene más que el *ser de la cosa*»²⁵. Si no quiere renunciar a la forma de la conciencia como un puro estar frente a la cosa no puede en realidad echar a hablar, o al menos no puede llegar a un habla determinada. La designación del objeto se opondría a la sinceridad de su aprehensión puramente sensorial. Pues toda determinación es negación de la pura aspección positiva y conduce ya al pensar, al «concebir».

También la *Lógica* empieza por el ser. Sin embargo, aquí el ser no es objeto sino que es pensado tal como está en la esencia del lenguaje (como signo): no es objeto de una experiencia mediada por él (la conciencia) sino que es el ser que se conserva a sí mismo en su esencia, como liberación (mediación) de experiencia *inmediata* según el esquema de la representación lingüística. De este modo, el ser de la *Lógica* es idéntico al pensar mismo. Es el puro pensamiento sin aspección *consciente* (pretendida *como* tal). De manera que se trata del pensar no expresado, ya que la formulación lingüística presenta lo pensado a la conciencia *como* algo distinto de ésta (ocultación de

²⁵ Phän., p. 79.

la esencia del lenguaje en sí misma) y conduce así, como pretende mostrar la *Fenomenología*, a una simultánea pérdida de la esencia de la experiencia en el reino del entendimiento²⁶. Este pensamiento puro, libre de la aspección *consciente*, es el ser como comienzo de la *Lógica*, donde es lo «inmediato indeterminado», ya que desde el punto de vista del pensamiento la determinación significa conspicuidad objetiva, paso a la «forma» de la conciencia. (Desde el punto de vista de la aspección pura, en cambio, es el pensar, el concebir lo que constituye el momento de la determinación).

El ser como comienzo de la *Lógica*, donde es el pensar puro, es puesto por Hegel en relación con la expresión lingüística, aunque naturalmente tiene que ser una relación negativa: «El ser» es «al comienzo sólo una palabra vacía y sólo ser; es este algo simple que no tiene ningún otro significado»²⁷. Paralelamente a lo que ocurre en la forma pura de la conciencia, también la expresión del puro pensar queda por detrás del «comienzo» de la expresión, del término básico «es»; si se quiere atender a la pureza del pensar no es lícito proseguir más allá de la indeterminación de aquél. «Es» significa que el pensar se demora en la *esencia* del lenguaje y no cambia al pensar determinado ni, por lo tanto, al ocultamiento y desfiguración de la esencia. Este «es» es la negación de toda determinación ulterior, o determinación propiamente dicha, la que él mismo introduce en su condición de comienzo de la expresión; como censura en la progresión del hablar, que esencialmente empuja a salir de la esencia pura y a entrar en la determinación y consecuente ocultamiento de la esencia, es negación de la posición de la que esencialmente él mismo es la introducción. Es negación en sí mismo. Es así como hay que entender el postulado de la *Lógica*: «*El puro ser y la pura nada son, pues, lo mismo.*»²⁸ Son lo mismo porque el ser es lo «*indecible*», porque diciendo el ser todavía no se ha dicho *nada*, ya que no se puede decir nada si no se dice nada determinado²⁹. Y porque cara al decir (de lo dicho) ser y nada son lo mismo; su diferencia es «*pura opinión*»³⁰.

²⁶ Cfr. Cap. II de esta obra.

²⁷ *Log.*, I, p. 63.

²⁸ *Ibid.*, p. 67.

²⁹ *Enz.*, § 89.

³⁰ *Ibid.*, p. 88. TREDELENBURG arguye que el ser y la nada, al ser inmediatamente, no son lo mismo, ya que para él en la inmediatez no es posible la identidad de los opuestos. Reprocha a Hegel su conclusión de determinarlos como lo mismo porque ambos son iguales inmediatamente, esto es, en un tercero (*Logische Untersuchungen*, p. 105). Ahora bien, esta deducción es también, justamente en su cópula, un fenómeno real, el del lenguaje, donde el sonido está negado inmediatamente y en esta negación pasa inmediatamente al significado. En cuanto que, según nuestra interpretación, la *Lógica* de Hegel tiene como presupuesto absoluto el lenguaje (como presupuesto de su falta de todo supuesto), por ejemplo en la categoría del «devenir» (*Log.*, I, p. 67), como «este movimiento de la desaparición inmediata de lo uno en lo otro», ni se presupone un movimiento como categoría de la filosofía de la naturaleza, ya que no trans-

Desde el punto de vista de la conciencia pura la determinación lingüística representa una tendencia al pensar. Es a través de la llamada al hablar (más determinado) como se introduce en la *Fenomenología* el movimiento cuyo resultado final es el pensar (el «saber absoluto») en el sentido de la *Lógica*. Desde el punto de vista del pensamiento, en cambio, la determinación lingüística representa una tendencia a la aspección. En uno y otro caso la palabra «es» expresa la pura tendencia hacia lo otro, hacia lo contrario, pero una tendencia reprimida, inhibida. Es expresión de la libertad de lo otro y del demorarse en lo propio, de la relación negativa con lo otro. De este modo en la palabra «ser» se refleja la esencia del lenguaje como identidad negativa entre el signo (aspección) y el significado general, con independencia de que la reflexión comience con la aspección (signo) o con el significado que se «piensa a propósito de él»³¹. Este es el motivo por el que sólo el ser es el «comienzo» apropiado de una «ciencia» libre de supuestas, ya que es el comienzo en absoluto, no una determinación presupuesta sino el ponerse manos a la obra de la determinación en general³².

En la *Lógica* la determinación surge del movimiento de un comienzo que se atiene a sí mismo, y se muestra como su resultado, en tanto que en la *Fenomenología* es el ocultamiento el que constituye el comienzo. (La conciencia como tal presupone un mundo lingüístico ya *concluido*. ¡Recuérdese la filosofía de la historia de Hegel!). Aquí la esencia se experimenta como resultado de una larga serie de experiencias. Las categorías determinadas de la *Lógica* son resultado de la dialéctica que precisamente trae consigo la *inhibición* del paso al significado concreto.

Con la expresión del mero ser aún no se ha abandonado la «esencia» (de la lógica en la «esencia» del lenguaje), ni se ha pasado todavía al ocultamiento que implica la determinación. En cuanto que el habla se detiene en la expresión del ser y no añade «ningún significado ulterior», logra resguardarse del ocultamiento y desfiguración que significa toda expresión concluida a través del hablar. Esta retención es un recogimiento en el ser todavía indeterminado, que no otorga

curre en el tiempo (cfr. Cap. III, 8 de esta obra), ni se trata de un movimiento puramente lógico de deducción *formal* (cfr. TRENDLENBURG, *op. cit.*, pp. 39 y 56).

³¹ Heidegger ve en la palabra «ser» la palabra fundamental del lenguaje: «Supongamos que no existiese el significado indeterminado de 'ser'... *en tal caso simplemente no habría lenguaje*» (*Einführung in die Metaphysik*, p. 62). Claro que de todos modos sin lenguaje tampoco puede haber significado, ni en consecuencia puede haber el significado de «ser». De manera que también puede hacerse la afirmación inversa, como resulta claro en muchos pasajes del propio Heidegger: «En la palabra, en el lenguaje, es donde únicamente llegan a ser y son las cosas» (*ibid.*, p. 11).

³² Cfr. «Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden» («Por donde debe empezar la ciencia»), *Log.*, I, pp. 51 ss.

al ser el sentido casual y externo que se esperaría, y que añadiría a la aspección consciente un «significado» «ulterior», sino que tan sólo para mientes en la esencia de la expresión y del lenguaje en general. El ser como «palabra vacía»³³ es palabra pura. Y como en la palabra la aspección externa (signo) y el significado o sentido no tienen de todos modos ninguna relación positiva entre sí, el parar mientes en la palabra «vacía» «ser» es hacerlo en el carácter de signo o representación del ser como la esencia de todo sentido en general. Es el «comienzo» del pensar, el ser en sí mismo negativo, lo indeterminado, por cuanto *nada* sigue positivamente a la elocución del «es» a partir de aquél. Este recogimiento expresa que la palabra no tiene su significado en virtud de la exterioridad del signo como dato, como dato acústico-sensorial, sino que lo tiene precisamente en virtud de la negación (del simultáneo oír y pasar por alto, del ocultamiento que es al mismo tiempo revelación) de lo externo; que el significado le viene del pensar que niega, forma, excluye de sí esta exterioridad al mismo tiempo que la articula, imprimiéndole así «su» sentido (esto es, el sentido del pensamiento y de lo externo). El sentido es el resultado de un comportamiento negativo respecto de la aspección. El *es* esta negatividad concluida, que está *en acción* allí donde el trabajo o el arte desarrollan su labor configuradora³⁴.

El ser es en Hegel el comienzo del pensar, porque es el comienzo de la articulación desde la esencia del lenguaje. En su calidad de indeterminado representa el puro polo opuesto por referencia al cual todo lo determinado adquiere su significado. «Al ser en general se enfrenta... el ser *determinado* como tal»³⁵, ya que su ser es la negatividad, es ser lo otro de la determinación como tal. El ser *es* la diferencia respecto de la determinación, la cesura que se interpone ante toda posible determinación, la recogida retención que precede esencialmente a toda determinación, si es que la reflexión sobre la esencia no ha de perderse en la aspección externa, en un puro empirismo en el que no puede producirse ninguna comprensión³⁶. El ser es el «límite» ante el que la «determinatividad» externa se muda en «determinación» inmanente³⁷, del mismo modo que en la comprensión reflexiva del lenguaje siempre se «sabe» que el sentido no recibe su determinación de las «cualidades» del sonido, sino que es éste el que adquiere sus cualidades desde la articulación, el que queda determinado a partir de ella como acuñación del pensar (esto es, a partir de la esencia del lenguaje). En el pensar el sonido sólo es lo otro, pero

³³ *Log.*, I, p. 63.

³⁴ Cfr. Cap. IV de esta obra.

³⁵ *Log.*, I, p. 66.

³⁶ Para Hegel el origen del lenguaje en la poesía se produce por un retenido recogimiento, desde el «retraimiento y reposo» al margen de «la necesidad y de la actividad práctica» (cfr. p. 156 de este trabajo).

³⁷ Cfr. *Log.*, I, p. 113.

como lo otro excluido, frente a lo cual se recoge el pensamiento parando mientes en la absoluta alteridad (trascendencia) de lo otro, en su «esencia», dejándolo *estar* en su «objetividad».

3) *Pensamiento y sentido*

El ser es expresión del recogimiento en la *palabra* en general, *antes* de proseguir hacia una determinación ulterior, como determinación de un contenido finito de la conciencia; es, pues, expresión *negativa*. Este «antes de» no debe tomarse como un predicado temporal sino como condición de la posibilidad de que los contenidos finitos de la conciencia sean contenidos determinados. A propósito de la *Lógica* Hegel dice: «Este reino es la verdad, tal como ella es en sí misma y para sí misma, sin ropajes ni envolturas. Cabe pues expresarse también diciendo que este contenido es la *exposición de Dios tal como él es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*»³⁸.

No vale la pena que en este punto intentemos examinar en detalle el curso de la *Lógica* hegeliana. Nuestro único propósito será interpretar la esencia de esta *Lógica* en sus rasgos fundamentales, intentando poner de relieve su relación con la esencia del lenguaje. Y como primer paso puede ser significativo contraponer al pasaje de tan elevado estilo metafísico que citábamos antes, el de la *Lógica* como exposición de la «idea de Dios» antes de la «creación de la naturaleza», este otro tomado del prólogo a la *Fenomenología*, que en realidad no se refiere sólo a esta obra sino al conjunto del sistema, y preferentemente a la *Lógica*, ya que la *Fenomenología* estaba pensada en principio como introducción a ella: «En una frase del tipo de “Dios es lo eterno” se empieza con la palabra *Dios*. En sí misma ésta es un sonido sin sentido... sólo el predicado dice *qué es*; sólo él es su saturación y significado; el comienzo vacío sólo se convierte en un saber real en este final. En este sentido no se acaba de entender por qué... no se habla de lo eterno sin tener que añadir además esos sonidos *sin sentido*. Sin embargo, lo que se designa con esa palabra es justamente que lo que se pone no es un ser, una esencia o algo general, sino algo que vuelve sobre sí, un sujeto. Lo que ocurre es que este sujeto sólo queda anticipado. Se lo toma como el punto fijo al que luego se adhieren como a su soporte los predicados»³⁹.

³⁸ *Log.*, I, p. 31. Forma parte de la comprensión de la lógica hegeliana intentar entender estas frases especulativas al mismo tiempo como «experiencia». En el lenguaje la experiencia del espíritu se produce «antes» de que se entienda el sentido determinado, es decir, como condición de la posibilidad del sentido concreto que se percibe *inmediatamente* en él. Para poder entender algún sentido concreto hay que poder entender el *lenguaje*.

³⁹ *Phän.*, pp. 22 ss.

Esta acentuación exclusiva del ser sujeto «no es la realidad»⁴⁰. La realidad de lo absoluto es más bien el conjunto del movimiento (lingüístico) como «automovimiento» de lo absoluto, no el sonido sin sentido por su parte, ni el significado general por la suya. La realidad concreta es sólo la unidad (negativa) como transición de un momento al otro.

Sólo este movimiento en su conjunto es la «exposición de Dios». Por eso el saber de la metafísica «sólo es real como ciencia o como *sistema*»⁴⁰. El comienzo de este movimiento es el «sujeto». En la *Lógica* el «comienzo» es el «ser», como lo puro e indeterminado. Pues bien, también aquí «sujeto» tiene que entenderse en el sentido que explicábamos antes: en sí mismo es «sonido sin sentido», «punto fijo... al que se adhieren los predicados como a su soporte». Antes la exposición de la «subjetividad» pura era la *voz*. Sólo en relación con la «ayuda deíctica» «subjetiva» de la voz se volvían concretos los significados generales, los cuales adquirían en ella su «soporte». Lo puramente «subjetivo» no tiene sentido sin el significado objetivo de lo general, y a la inversa, el significado no deja de ser abstracto si le falta la concreción en la «subjetivo». Sólo su recíproca asignación arroja sentido.

Sin embargo, se diría que lo que está aquí en juego son dos movimientos lingüísticos distintos: 1. El que va del puro sonido al significado concreto (articulación), y 2. El que va del sujeto al predicado (formación de la frase). No obstante veremos que también en la filosofía hegeliana ambos están pensados en su conexión interna, o que al menos tal conexión tiene un correlato en la *Lógica* de Hegel; que en consecuencia, el movimiento de la elocución en la frase no está separado de la articulación de la voz, anclada en cada caso en la situación concreta y que recoge en sí esta situación. Ya en el pasaje que citábamos hace un momento, Hegel califica al sujeto gramatical de sonido sin sentido, que sólo recibe su articulación y experimenta su sentido por la adición del predicado. El sujeto gramatical es la «palabra deíctica» que se refiere a la voz del hablante como al momento de la pura «subjetividad» en sentido hegeliano. Designa la proyección de la voz fáctica y corporal en la constitución del significado concreto. El análisis lingüístico de Hegel se acerca más a esta perspectiva que a aquella otra que tiende preferentemente a ver en el «yo» la expresión del sujeto del conocimiento. Pues esta manera de considerar las cosas sólo atiende al esquema rígido de la frase ya concluida, como constructo formal y objetivo, no a la frase tal como se da en el hablar fáctico, ni al modo como sólo en éste se concretan los significados, en la secuencia de la elocución. En el habla el sujeto gramatical se ha extinguido ya para cuando llega el predicado, ha

⁴⁰ *Phän.*, p. 23.

«desaparecido» de la intencionalidad de la conciencia⁴¹; también aquí se anuncia, pues, una cierta «afección» de lo que no está en la conciencia sobre lo que es consciente. Al menos parece obligado distinguir aquí grados de conciencia (y, por lo tanto, la unidad de «objetividad» y «subjetividad» no consciente).

Ahora bien, cabría quizá preguntarse si la «reflexión» sobre el conjunto de este movimiento lingüístico —ya se trate de la articulación, ya de la formación de la frase— no estará precisamente yendo a la contra del decurso lingüístico fáctico, ya que pone ante la conciencia este movimiento en su conjunto, mientras que en el hablar y oír reales sólo son intencionalmente conscientes algunos «momentos» de este movimiento (por mucho que esta reflexión presente lo pensado como un ser que esencialmente trasciende a la conciencia). Una pregunta como ésta es ya una manera de introducir el problema de la esencia de la «reflexión» y, por lo tanto, la temática de la segunda parte de la *Lógica* hegeliana.

Lo absoluto, que «esencialmente» —es decir, desde el punto de vista de una consideración de la esencia— sólo aparece como «ocultamiento», parece condenado a la plena presencia, a la certeza de la reflexión, incluso aunque se lo «piense» como no consciente. En lugar de una latencia fáctica, existencial, de la «esencia» del lenguaje parece darse una latencia «querida», en la que justamente la atención al ser se mudaría en «olvido del ser»; la esencia, que fácticamente sólo se muestra en cuanto que se sustrae, quedaría pensada como totalmente presente en la «reflexión». Y, efectivamente, ésta es la temática de la segunda parte de la *Lógica*, aunque será oportuno no dejar de recordar que ésta no es la última parte.

En la segunda parte de la *Lógica* el ser y su movimiento están pensados en la forma de la reflexión. El momento esencialmente «olvidado» del ser es aquí «interiorizado y rememorado», y puesto así en el *mismo* plano que el significado consciente, de manera que ya *con esto* se produce el problema de la conexión *categorial*. Sin embargo, una consideración de este género se refiere en todo caso a una conciencia trascendental, absoluta. Aquí parece abandonarse toda «facticidad», todo cuanto hace el *ser* de la conciencia. (Hegel alude a que el «lenguaje..., en el verbo *ser*, ha conservado la esencia que ha «sido» en el tiempo pretérito»⁴², de modo que en el verbo se le ofrece al lenguaje por sí misma la posibilidad de rememorar lo pasado en el presente.)

Justamente en esta segunda parte de la *Lógica* la «reflexión» se muestra como desarrollo del movimiento de este mismo ser, por cuanto esta reflexión se obstina en demorarse en la atención al ser (del sonido) como ser puro, sin significado, en contra de su verda-

⁴¹ Cfr. W. v. HUMBOLDT, *op. cit.*, vol. VII, I, p. 45, abajo.

⁴² *Log.*, II, p. 3.

dera naturaleza, que consiste en exponer el significado concreto. Pues el ser al que se refiere la reflexión como «esencia», esto es, como actualización de lo que realmente determina lo presente pero que a su vez no está presente, no existe sino en calidad de esta transición. (El sonido lingüístico sólo es tal en la medida en que posee un significado concreto. De otro modo, no cabe atender a él.) Más tarde quedará también claro que esta naturaleza lingüística es la que proporciona la base para una reflexión de este género. Pues induce por sí misma la forma de la reflexión, se desfigura y oculta en sí misma y subyace así a la reflexión como una «realidad»⁴³ previa y adecuada a ésta. El movimiento que se opone a la «inveracidad» de la reflexión y sus fijaciones es justamente el paso a la realidad de los significados múltiples, que es la realidad que hay para la conciencia. La reflexión interesada en la «verdad», en la medida en que atiende a la pura «esencia» y atiende con ello a su propia «verdad», experimenta a propósito de esta «esencia» que la «verdad de la esencia» es la introducción en la realidad concreta y fáctica, por lo tanto el ocultamiento fáctico de sí misma, del que no puede ni «quiere» «guardarse» pues ella misma es justamente esta introducción en la inmediatez de la experiencia.

La «reflexión», como pensamiento de la «esencia», accede en este pensamiento a la realidad inmediata y piensa ésta en su inmediatez, no como hace la conciencia natural, que la cree mediada por un ser en sí no experimentado. En este punto la *Lógica* muestra ser la base de la *Fenomenología* o de los contenidos «manifiestos»⁴⁴ que se suponen en ella, el comienzo del que arranca esta obra. La *Lógica* o el pensar parte de lo contrario, de la realidad representativa que fácticamente no está en la forma de la conciencia, así como de su relación negativa con los fenómenos concretos. La *Lógica* «piensa» esta relación como negación o diferencia absoluta, y en su condición de pensamiento de esta negación es ella misma el paso que lleva desde lo no consciente a la realidad de lo fácticamente consciente. La «esencia» es el tema de la segunda parte de la *Lógica*, que sigue al ser sin pasar aún (positivamente) al significado fáctico; esta segunda parte retiene el ser en la reflexión, o dicho de otro modo, sigue al ser retrocediendo ante la entrada en la aspección positiva consciente, con lo que es reflexión del ser «*en sí mismo*»⁴⁵; es así cómo se realiza el movimiento de puesta de manifiesto de lo comprensible.

En la «teoría de la esencia» culmina la doctrina hegeliana del carácter de representación inmediata que es inherente a la realidad. La atención a la esencia significa, por lo tanto, en Hegel que, pensada desde la esencia, la realidad que se manifiesta *no* está positivamente

⁴³ *Log.*, II, pp. 156 ss.

⁴⁴ *Phän.*, p. 66.

⁴⁵ *Log.*, II, p. 7.

determinada por aquélla como esto o lo otro. Pensar la realidad de lo «absoluto»⁴⁶ significa pensar que lo absoluto se contiene a sí mismo («reflexión en sí»⁴⁷), o que justamente pensar lo absoluto como trascendente por referencia a la realidad manifiesta —tomando en serio la trascendencia— implica pensar la realidad como no condicionada desde la trascendencia (o al menos no condicionada de un modo positivo y según «leyes» determinables), de manera que pensar la trascendencia no es otra cosa que la identidad consigo misma de la realidad que se nos enfrenta directamente.

Con estas ideas queda en realidad establecida la mediación entre la *Lógica*, concebida como exposición de la «idea de Dios», y la *experiencia* (lingüística). Es así como finalmente reciben un sentido más determinado estas «ideas» puras «antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito», esto es, *antes* de que la conciencia natural dirima su forma en sujeto y objeto; sobre todo recibe un sentido más determinado este «antes». La atención a estas «ideas puras» es lo mismo que atender a la esencia de la realidad como a los momentos de su constitución en la conciencia. Es justamente ese «antes» el que pone de manifiesto que no se está pensando en un anclamiento positivo de la realidad patente, por ejemplo como idea de un supremo «sujeto» pensante. Estas ideas, como esencialmente previas a la «creación de la naturaleza», impiden justamente que ésta esté «continuamente presente» como su «fundamento».

La «determinación de la reflexión»⁴⁸ como «identidad»⁴⁹, como un demorarse del pensamiento en el puro pensar, se determina justamente como «diferencia»⁵⁰, y por cierto que en forma tal que el pensamiento no queda sólo delimitado frente a la aspección externa sino que en realidad no es otra cosa que su propio destacarse de la aspección como de lo otro de sí; el propio pensamiento es ese contraste, en la medida en que excluye de sí (el sonido no entra en la conciencia intencional) a lo otro (como un no entrar en el reino de la aspección positiva), y precisamente así el pensamiento acaba siendo idéntico a la concreción de una aspección. Al pensar la identidad (del sonido lingüístico) se piensa también la diferencia (el significado determinado del sonido) y viceversa. Esto es lo que constituye la determinación de la reflexión que llamamos «contradicción»⁵¹, que, por lo tanto, es al mismo tiempo (y a diferencia de los momentos abstractos de «identidad» y «diferencia») fenómeno real en su condición de estructura (lingüística) de la realidad. Pues cuando se piensa el modo no consciente en que el sonido puro se refiere a contenidos conscien-

⁴⁶ *Log.*, II, p. 157.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁸ *Log.*, II, p. 23.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁵¹ *Ibid.*, p. 48.

tes, y se entiende esta referencia justamente como una no referencia, se está pensando en la clase de referencia que es la propia y peculiar de lo lingüístico. O dicho de otro modo: pensar la pura referencia lingüística es siempre pensar al mismo tiempo la referencia a un sentido concreto consciente. El pensamiento del sentido puro lo es siempre también del sentido concreto, de la realidad manifiesta. Este es el motivo (el que a todo signo le sea inherente una referencia a la situación fáctica) por el que, en la consecuencia de la *Lógica* de Hegel, siempre que el pensar sea realmente pensar (lógico) la realidad manifiesta estará incluida en él. Y en esto estriba la diferencia básica que distingue a esta «lógica» de la lógica sólo formal. Es justamente la percepción no consciente del sonido lo que en el lenguaje conduce al sentido consciente, y que en la *reflexión* sobre este movimiento (o en la «esencia») se muestra como «fundamento» de aquél. De acuerdo con la *Lógica* de Hegel «*la esencia se determina en sí misma como fundamento*»⁵² de la realidad manifiesta.

Pensar el «fundamento» es algo que parece encerrar en sí una cierta inconsecuencia. Pues si, de acuerdo con esta interpretación, la transición a la realidad era un movimiento lingüístico, el fundamento justamente no podría ser esta transición en un sentido causal. Sin embargo, cuando el sonido pasa (en forma no causal) al significado o al sentido consciente, se oculta a sí mismo y oculta con ello también el carácter negativo de esta transición. En la transición cuando es ya objeto de reflexión, esto es, cuando se la imagina objetivada *como* tal transición, el sonido plantea la positividad de lo fáctico y se manifiesta, de acuerdo con su propio movimiento, como fundamento. La esencia no es fundamento, pero se «pone» a sí misma como fundamento en virtud de su propio movimiento, que como propio de la *esencia* es siempre reflexivo, «y que se ponga a sí mismo como esencia, en eso estriba su determinar»⁵³. Pues sólo así se vuelve esencia determinadora, y en cuanto que es esencia determinadora, fundamento, queda oculta. La atención a la esencia («absoluta») deja por sí misma de pensar la esencia en forma pura, ya que al pensar la determinación (positiva) ya no se piensa la esencia como esencia (lingüística). «La reflexión de la esencia» se cancela a sí misma «en su *determinar*», ya que «en un sentido es un *poner*, en el otro, en cambio, es el poner la *esencia*; en conjunto es ambas cosas en un solo hacer»⁵⁴, y a lo determinado opone algo que lo determina positivamente. En lugar de la mediación de la inmediatez de la experiencia, mediación que es espiritual, sensorial-representativa (por lo tanto, no «puramente lógica») y que estriba en la esencia lingüística, en el pensar el fundamento lo que aparece es la «mediación real»⁵⁵ en el sentido de

⁵² *Log.*, II, p. 63.

⁵³ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁴ *Ibid.*

una normatividad causal. Ni la acepción puramente lógica ni la acepción real del fundamento se avienen con el pensamiento hegeliano, por más que ambas encuentran en Hegel su «fundamentación».

4) *La frase especulativa*

En este «poner» el movimiento lingüístico se ha convertido en el movimiento de la «construcción de la frase». Lo «subjetivo» en el sentido hegeliano de la palabra, como el momento de la voz fáctico-corporal, ha pasado a lo enunciado conscientemente. Ya no se limita a fijar (acausalmente) significados (como su «soporte» o como el momento de su concreción) en la conciencia. Ello mismo se ha hecho conciencia y ha asumido la figura de un significado en calidad de sujeto de la frase. Del sujeto vivo que pone ha salido el sujeto puesto en la frase. Y en la medida en que ambos polos del movimiento lingüístico están en la conciencia, su «conexión» se muestra como propia de la conciencia y del conocimiento, como teniendo su origen en el sujeto que juzga. El sujeto aparece como lo subiectum (subyacente) a una relación cognoscitiva. La esencia del lenguaje se expone en el enmascaramiento del movimiento unilateral desde el sujeto subyacente al predicado, en la forma de una frase que parece articulada desde el primer momento, o como una «conexión inmediata»⁵⁵ en la que el momento que conecta queda por detrás de esta inmediatez de la forma como simple cópula inaparente, formal, como un «verbo auxiliar de la gramática». El sonido del «es» ya no es el de la «actividad, vitalidad y espiritualidad»⁵⁶, tal como se da en la voz como expresión del «ser puro» (ser para sí o «subjektividad») «sin ningún significado ulterior». El movimiento de conexión está él mismo articulado, enmascarado en la frase conclusa donde queda «considerado como algo fijo»⁵⁷.

La frase terminada proporciona el esquema fundamental del idealismo subjetivo, su base metafísica. Aunque Hegel no se identifica con esto tampoco deja de pensar la posibilidad de esa forma de pensar, y también esa posibilidad está prefigurada en el lenguaje, aunque en éste no se muestre en su plena esencia. Sin embargo, el lenguaje está siempre inmediatamente en un estado de enajenación respecto de su esencia: todo habla se produce en la forma prefijada de la frase. La frase es la forma en la que la esencia «permite» que la reflexión se apodere de ella fijando y reteniendo lo que en realidad se ha extinguido ya. (Piénsese aquí en las posibilidades que contiene el lenguaje bajo la forma de la escritura). También esto forma parte de la

⁵⁵ *Log.*, II, p. 91.

⁵⁶ *Rel.*, I, p. 210.

⁵⁷ *Ibid.*

esencia, el que se la pueda retener y se la retenga de hecho, por ejemplo como condición de toda ciencia, incluida la filosofía. Sin embargo, ésta no debe dejar de ser consciente de que la reflexión significa en sí misma la ocultación de la esencia, en la que inmediatamente se transforma en cuanto se la retiene como tal *esencia*⁵⁸.

La transición que se produce en el punto de la identidad de pensamiento y realidad es la frase completa y pronunciada. Ella es la perfección pero también el final y el ocultamiento del pensar. El pensar tiene su término en su perfección. Al concluirse —por lo tanto en sí mismo— es el fundamento de la finitud y de la realidad que es. En el punto en el que el ser se ha convertido en mero «verbo auxiliar» en la estructura formal de la frase, y permite así y sólo así que se produzca una frase completa, es donde únicamente el pensar llega a ser idéntico con el ser como realidad externa. Sólo así la atención al ser como a una palabra vacía es al mismo tiempo el ser de la realidad externa. De este modo esta atención al ser culmina en la enunciación inconsciente (no temática) de la palabra «es» o en el hablar en general, en la medida en que lo que se oye no es la actividad misma de hablar sino los significados particulares expresados en ella; y en esto el signo «sin significado» «es», o cualquier otra forma del verbo «ser», muchas veces ni siquiera necesita aparecer como marca que delimite la articulación de sujeto y predicado.

Sin embargo, la *Lógica* de Hegel tampoco termina con la «teoría de la esencia» y su paso a la realidad. Este paso se produce a expensas del carácter manifiesto y patente de la esencia. Es un paso al ocultamiento, en el que la realidad parece proceder (o ser predicada) a partir de un supuesto (sujeto) según el modelo de la frase concluida. Esta procedencia no refleja la verdadera esencia de la realidad. La verdadera esencia de la realidad es la unidad (negativa) de la esencia y su ocultamiento. Es el «concepto»⁵⁹ como unidad de la «esencia» con el «ser»:

Esencialmente la frase discurre en un sentido unilateral, del sujeto al predicado. El sujeto se acentúa como comienzo y el predicado como resultado de este movimiento. Este parte por lo tanto del esquema concluido y positivo de la frase, sin preguntarse nunca por la esencia de esta articulación, como por lo que al mismo tiempo

⁵⁸ A diferencia de lo que ocurre en la escritura, en el hablar fáctico la frase que suena en el tiempo, como forma de la aspección, no está presente para la reflexión en el mismo sentido; en realidad no todas las frases discurren en la forma estricta que va del sujeto al predicado, ni el predicado está siempre unilateralmente «fundamentado» en el sujeto. En el curso de una frase efectiva en el hablar hay un entrecruce peculiar de falta absoluta de presencia actual y determinación no consciente (como ocurre con el signo) por una parte, y de presencia absoluta y determinación absoluta (como ocurre en la reflexión) por la otra, y paralelamente se entrecruzan también el tiempo como forma de la aspección y el tiempo «subjetivo», real, de los sonidos.

⁵⁹ *Log.*, II, pp. 211 ss.

para y conecta sujeto y predicado. De hecho esta pregunta no es gramatical sino «lógica» en el sentido de la *Lógica* hegeliana: se pregunta por la esencia del lenguaje mismo. Es un tema de la tercera parte de la *Lógica*, con la que Hegel entra en el campo de la «lógica» tradicional, aunque sobre la base preparada por la filosofía del «ser» y de la «esencia». La lógica tradicional y sus categorías, que se mueven siempre dentro de las estructuras de la *frase*, encuentran aquí su explicación a partir del nexo sistemático, de la atención a la esencia de la «palabra originaria»⁶⁰ y a la esencia del lenguaje mismo.

Dado que la distinción de sujeto y predicado toma siempre el sujeto como lo subyacente y el predicado como lo resultante o como la determinación del sujeto, con lo que fija unilateralmente su movimiento en una dirección, no está en condiciones de acceder a un pensamiento que quede por encima de sujeto y predicado y pueda por lo tanto «concebir» a ambos como tales. Por eso Hegel dice de la «forma de la frase, o más exactamente del juicio», que es «inapropiada» para «expresar lo verdadero y lo especulativo»⁶¹. Ya en el escrito sobre la «Diferencia» Hegel plantea el postulado de que la filosofía no debería *empezar* por una frase⁶². Tiene que poder incluir en su planteamiento la «forma de la frase» misma, si es que la verdad quiere ser «ciencia» libre de supuestos, por lo tanto filosofía. Para Hegel la frase y el juicio son por su «forma unilaterales en consecuencia falsos»⁶¹. En la *Lógica* sujeto y predicado no deben utilizarse como conceptos terminados, tomados de la gramática normal como enajenación del hablar fáctico. Aquí sólo tiene vigencia como «nombres», lo que quiere decir que deben ser meras palabras libres de sentido, «algo indeterminado que aún debe obtener su determinación», su sentido concreto⁶³. La *lógica* se ocupa de sujeto y predicado como de lo que aún sólo está determinado de una manera general, y que sólo obtendrá su sentido en virtud del hecho de que la *lógica* se ocupe de ello. Por eso la frase adecuada a lo «especulativo», como especulación sobre la realidad concreta, no se mueve desde el sujeto hasta el predicado. Su movimiento va desde la cópula indeterminada y vacía —desde la atención a ésta como a la inmediatez de la comprensión de la frase *entera* («concepto»: el «concepto» es el «yo» que se ha vuelto existente en la voz fáctica⁶⁴)— hasta la articulación («dirempción») en las determinaciones de sujeto y

⁶⁰ *Ibid.*, p. 485.

⁶¹ *Enz.*, § 31.

⁶² *Differenz*, p. 62.

⁶³ *Log.*, II, p. 265.

⁶⁴ No se entiende una frase entendiendo primero el sujeto y montando luego sobre él la comprensión del predicado; se la entiende porque se la toma entera como conexión de sujeto y predicado, como el *conjunto* de esa forma fónica.

predicado. (Hegel concibe el juicio como la «*división originaria*» del concepto puro). La «frase especulativa» es, pues, esencialmente el movimiento que va hacia el predicado pero que al mismo tiempo retrocede hacia el sujeto, un movimiento que se expande desde el centro hacia los lados, o la articulación del concepto en sí mismo.

Aplicado esto a la forma de la frase reflexiva (propia de la reflexión consciente) que va del sujeto al predicado, la «frase especulativa» debe entenderse según Hegel sólo en la división de la frase en *dos* frases, frase y contra-frase (o posición y oposición), tal que el sujeto de la primera será en la segunda el predicado. Sólo así puede *exponerse* el movimiento de la «transición» en la forma rígida que es propia de la reflexión. Sin embargo, ésta es ya la forma de la *deducción*, que tiene como cópula, como miembro conectivo, aquel que en ambas frases es el mismo, sólo que en una es predicado y en la otra es sujeto. En la deducción la cópula ya no es «palabra vacía» sino que es palabra determinada. Es al mismo tiempo determinada y determinante (de la conexión entre frases). Pero a lo determinado aquí ya no se le *opone* ningún nuevo determinante. La «diferencia entre mediador y mediado» ha caído⁶⁷. El ser, desde su vaciedad como lo que simplemente media entre otras cosas, se ha determinado *simultáneamente* como algo ya saturado y a su vez mediado. «Este ser es, pues, una *cosa* que es *en sí y para sí* —la *objetividad*»⁶⁸. Partiendo del enmascaramiento del pensar como «reflexión», y pasando

⁶⁵ Log., II, p. 264.

⁶⁶ Kroner se acerca mucho a la relación de la esencia del lenguaje con la filosofía hegeliana cuando dice que lo «verdadero» de esta filosofía no se deja «enunciar en una frase sino sólo en un sistema, esto es, en la secuencia de las frases, en su nexo de conjunto que como tal no es una frase sino una... *actividad* que discurre por todas las frases, en la que es activo el espíritu, el 'ser y la esencia' de lo que se enuncia en las frases» (KRONER, II, p. 282). En cambio no cabe hablar en Hegel de un «fracaso» del lenguaje cara al «espíritu» de la verdad filosófica, como se expresa SCHELLING (cfr. II, 283). De Hegel habría que decir más bien que para él este «fracaso» es la forma de la exteriorización de lo absoluto como enajenación esencial. El lenguaje no fracasa frente a «lo» absoluto, ni «lo» absoluto se niega o sustrae al lenguaje; es el lenguaje mismo el que se niega y sustrae a sí mismo como tal, ocultando esencialmente su esencia frente a la *opinión* de que es un medio seguro para la conciliación como anclamiento del sujeto en un sujeto absoluto. No es *el lenguaje* el que media o concilia: es la palabra *determinada* tanto desde él como desde circunstancias no garantizadas a priori. Consideraríamos inapropiado hablar aquí de «irracionalismo», como hace Kroner en más de un pasaje. Menos aún creemos que el lenguaje deba entenderse como la medida de lo racional, por referencia a lo cual la verdad sería irracional y habría que entenderla «tan sólo» desde el nexo de lo fáctico. Este nexo no está fundado en un «sujeto» que esté por encima del lenguaje; pertenece al lenguaje mismo. En otro lugar lo hemos llamado la «situación» concreta del hablar. La dialéctica hegeliana no tiene la «contradicción» como movimiento opuesto a la «dicción». El movimiento opuesto a la dicción aislada está en el lenguaje mismo (cfr. KRONER, II, p. 320).

⁶⁷ Log., II, p. 351.

⁶⁸ Log., II, p. 352.

por la estructura de la realidad «pensada» como real, introducida por la determinación del «fundamento», el pensamiento se ha producido, bajo la forma de la deducción, nuevamente en su verdad como identidad (negativa) con el ser (en vez de ser reflexión «sobre» el ser). La deducción da marcha atrás al ocultamiento de la verdad bajo la forma de juicios aislados, recogiéndola en la unidad del pensar («subjetividad»), y libera así el ser («objetividad») como lo que él es en sí mismo. Aquí el ser ya no se ve conformado categorialmente sino que es por sí mismo, en su determinación *lingüística* en la situación, «categoría» conectiva.

5) *El concepto de la dialéctica*

Según Hegel el pensamiento es esencialmente negación en sí mismo. Lo «negativo» que está en él «es lo que constituye lo verdaderamente dialéctico»⁶⁹.

El pensamiento no es simplemente nada, sino que es la nada de los supuestos necesarios en el lenguaje (es hablar superado). Es la unidad encerrada en la esencia del lenguaje como recepción inmediata, sin atender a las diferencias presupuestas que afectan a esta unidad en el lenguaje. Es esta unidad, pero no como se determina en el ser de la cosa, ni como se da sólo en el pensar, sino tal como se determina en el lenguaje como cosa representativa⁷⁰. De otro modo no se comprendería por qué la «negación» de un «contenido particular»⁷¹ en el pensamiento no ha de ser simplemente nada sino «negación determinada», ni por qué la categoría de la particularización o determinación habría de salvarse por encima de la negación. Esto sólo es posible si el momento del estar determinado es independiente del ser o no ser de *lo determinado*. Esta comprensión de la determinación de la negación es para Hegel lo «único» que hace falta para el concepto de la dialéctica. El que haya entendido la proposición lógica «de que lo negativo es igualmente positivo o que lo que se contradice no se deshace simplemente en cero, en la nada abstracta..., que ... en el resultado está contenido esencialmente», según la determinación, aquello «de lo cual es resultado»⁷², según Hegel ha afirmado ya la dialéctica en general. El pensamiento no es la oposición al lenguaje que meramente niega a éste. No es simplemente la negación de éste su supuesto. Si lo fuese, entonces sí que sería nada, ya que con su supuesto cancelaría también la condición de la posibilidad de su ser. Es la negación en la que consiste el lenguaje en su calidad de negación de *su* supuesto.

⁶⁹ *Log.*, I, p. 37.

⁷⁰ Cfr. cap. VIII, apdo. 1 de esta obra.

⁷¹ *Log.*, I, p. 36.

⁷² *Ibid.*, pp. 35 ss.

La unidad del pensamiento no es una unidad compuesta; no es la conexión sintética de cosas que se encuentran dadas, por ejemplo de un significado dado con un signo igualmente dado, o de aspección y concepto. Por lo mismo la determinación de los momentos de esta unidad no puede obtenerse por análisis, porque no están ya contenidos de algún modo el uno junto al otro en el concepto del pensar. En el concepto del pensar no se da la diferencia entre lo pensado y la actividad de pensar. La determinación del pensamiento como unidad de actividad y cosa pensada añade al concepto del pensar algo que no estaba ya contenido en él sino que se ha tomado de la *aspección* de la *realización lingüística* en la reflexión. (Sólo en la aspección hay «contigüidad» y diferencias firmes. Sólo en la reflexión se hace conspicua la *realización del lenguaje*). Pues por su concepto el pensar no es aspectivo.

En lo que sigue intentaremos derivar el concepto de la dialéctica hegeliana a partir del trasfondo de la filosofía kantiana, ya que, al igual que el concepto hegeliano de sistema, también su método dialéctico se desarrolló en consciente confrontación con él, de manera que la necesidad de este método sólo puede entenderse partiendo del propio Kant. Kant distingue tres clases de frases: 1. Frases sobre la experiencia, que son sintéticas a posteriori; 2. Frases del entendimiento, que son analíticas a priori, y 3. Un grupo de frases que reúne en sí momentos de las otras dos clases, y que está compuesto por las frases sintéticas a priori. Así como las primeras se orientan simplemente según la experiencia, y las segundas se limitan a analizar según el «principio de la no contradicción»⁷³ lo que está contenido en un concepto, «aunque no esté expresamente dicho»⁷⁴, el tercer grupo, como condición de su posibilidad, necesita de un «principio distinto»⁷⁵. Pues estas frases añaden al sujeto algo que ni se ha tomado de la experiencia ni estaba contenido implícitamente en su concepto.

Para Kant la realidad de estos juicios sintéticos a priori está en las proposiciones de la matemática⁷⁵. Kant conecta la cuestión de las condiciones de la *posibilidad* de estos juicios en general con la demostración de su realidad en la matemática. Es la cuestión de cómo puede progresar el pensamiento por sí mismo hasta las determinaciones del pensamiento (ideas), esto es, es el problema del pensamiento mismo determinado, ya no se está tomando el concepto del pensar en forma realmente «pura», puesto que se está haciendo uso también del concepto de la determinación.

Cuando el pensamiento se determina a sí mismo, realiza una determinación al modo de los juicios sintéticos a priori. Quiere esto

⁷³ KANT, *Prolegomena*, p. 16.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 16 ss.

decir que pone algo que ni estaba en su concepto ni lo ha tomado de la experiencia. Este poner, como síntesis, se produce a partir del pensamiento mismo. El pensar, como un juzgar sintético, pasa por sí mismo a algo distinto (en la conexión dentro de una categoría determinada). (De acuerdo con Hegel, es en la frase en general donde se produce el paso del pensar a lo otro de sí). Esta estructura *dialectica* se hace patente en el pensar mismo, en el pensar el pensamiento. Todo pensamiento tiene esta estructura en la medida en que llega a ideas determinadas, y para Hegel pensar es «tener ideas». El concepto de la idea determinada no es inherente al concepto formal del pensar. De acuerdo con la determinación formal del concepto, la determinación no es una categoría del pensamiento sino de la aspección, o, más exactamente, una categoría de la síntesis de aspección y pensamiento, pues también la aspección pura es indeterminada. Para Hegel el origen de la dialéctica está en el pensamiento mismo. El pensar necesita un principio distinto del postulado de evitar la contradicción. Esto no implica sin embargo ninguna restricción de este postulado. Del mismo modo que para Kant los juicios sintéticos a priori «tienen que derivarse siempre *de acuerdo con el principio de la no contradicción*»⁷⁶, este principio se aplica también a todos los aspectos de la obra hegeliana que se mueven dentro del dominio delimitado por Kant, a saber, el del análisis de los conceptos y el de la *derivación a partir de* conceptos, con los que de suyo se ha abarcado ya una compacta multiplicidad de rasgos.

Según Kant el principio de la condición de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori se enuncia como sigue: «Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo condiciones de la *posibilidad* de los *objetos* de la *experiencia*, y tienen *por lo tanto validez objetiva en un juicio sintético a priori*»⁷⁷.

Esta proposición misma no es a su vez ni una frase sintética ni una frase analítica. Hegel dice, en el escrito sobre la «diferencia», que este principio supremo es «analítico y sintético a la vez» «y en consecuencia no es una frase»⁷⁸. En su calidad de condición de la posibilidad de la síntesis de la frase no puede ser a su vez una frase. Las frases sintéticas a priori, y en realidad las frases en general, sólo son posibles «si»⁷⁹ esta «frase» es válida (ya que también los juicios analíticos presuponen una síntesis previa en el concepto, y en último extremo su sujeto tiene que ser un juicio sintético encapsulado). El «principio» supremo es la *condición* de las frases en general. En realidad consiste en una frase y en una contrafrase (en una posición y una oposición), con lo que muestra el ocultamiento de la esencia

⁷⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, A 158, B 197.

⁷⁸ *Differenz*, p. 61.

⁷⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, A 158, B 197.

en las frases y remite así a la condición esencial de las mismas. Sin embargo, esto requiere una explicación más detenida.

De acuerdo con el principio supremo, los juicios sintéticos a priori son posibles «si» una proposición categorial sobre la «aspección pura» (condición de la posibilidad de la experiencia) se aplica también a la «aspección empírica» (a los objetos de la experiencia). Pues sólo así cabe enunciar sin aspección empírica algo objetivamente válido que se aplique al dominio de los seres empíricos. De este modo el problema de los juicios sintéticos a priori está para Kant en estrecha relación con el problema de la «aspección pura», en la que se puede determinar algo como unidad (síntesis) sin aspección empírica, y sin que esta unidad estuviese ya en el concepto mismo de lo que se reúne en ella. Se trata, pues, de la relación entre aspección *pura* y *empírica*. ¿Cómo puede entenderse esta distinción?

Sin más, Kant da el paso de la idealidad de las formas de la aspección, espacio y tiempo, al espacio y al tiempo como formas de la aspección *pura*. Pues bien, ¿qué se esconde tras esta deducción, de que del hecho de que el espacio y el tiempo sean *formas* de la aspección se siga que se les puede tomar también como formas *puras*, no saturadas con objetos, como «representaciones a priori»?⁸⁰ Porque Kant no entiende el espacio y el tiempo como formas del «ánimo» *en la medida* en que éste tiene experiencias empíricas de hecho, ni tampoco como «medium» de la experiencia; los entiende como «atributo» del sujeto —aunque éste no lo sea de una experiencia empírica de hecho—, más exactamente como su «calidad de ser afectado por objetos y recibir así *representaciones inmediatas* de los mismos, esto es, *aspección*»⁸¹.

En consecuencia, el principio supremo de todos los juicios sintéticos a priori consiste en el siguiente *silogismo*:

Los juicios sintéticos a priori son posibles *si* las condiciones de la posibilidad de la aspección pura, esto es, la naturaleza del sujeto del conocimiento, es *al mismo tiempo* la condición de la posibilidad de la aspección real, esto es, la naturaleza de los objetos del conocimiento (1.^a premisa). Las condiciones de la posibilidad de la aspección pura *son* al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de la aspección real (2.^a premisa). En consecuencia, los juicios sintéticos a priori son posibles (conclusión).

Este silogismo es por su forma una deducción hipotética⁸². En su condición de tal tiene un presupuesto al que se refiere de una manera inmediata. La premisa menor enuncia un ser inmediato, la unidad efectiva de lo subjetivo y lo objetivo. Con ello el silogismo en su totalidad —en la *Lógica* de Hegel la verdadera forma del pen-

⁸⁰ *Ibid.*, A 24, B 39.

⁸¹ *Ibid.*, B 41.

⁸² Cfr. *Log.*, II, p. 346.

sar⁸³— tiene su verdadera fundamentación en el ser, ya que la premisa menor es el paréntesis o la cópula que reúne en sí la premisa mayor y la conclusión. La condición de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori es la unidad inmediatamente existente de lo subjetivo y lo objetivo, la «representación inmediata» en su inmediatez. En la *Lógica* Hegel dice de la deducción hipotética: «La conclusión contiene la relación de sujeto y predicado no como cópula abstracta sino como la unidad mediadora ya satisfecha. El ser “de la premisa menor” no debe tomarse por lo tanto como mera inmediatez sino esencialmente como el centro del silogismo»⁸⁴. La inmediatez enmascarada en la forma de la frase ha vuelto a producirse en la condición de esta forma, puesta como existente (como forma de la mediación del movimiento desde el sujeto supuesto al predicado) a través de esta forma, mostrándose como lo originario, como unidad de mediación e inmediatez. Ahora bien, volviendo ahora a Kant, ¿significa esto que la condición de la posibilidad del pensamiento sintético está en la experiencia fáctica?

El principio supremo de todo juicio sintético a priori tiene como presupuesto la diferencia entre aspección pura y empírica (en la primera premisa), así como también su unidad inmediata (en la segunda premisa). El mismo reúne ambas porque previamente las ha separado. (Es «analítico y sintético a la vez»).

La diferencia entre aspección pura y empírica es, pues, el verdadero presupuesto de la posibilidad de las frases sintéticas a priori. (¡Su unidad sería la realización del mismo!). Según Kant esta diferencia no es la que distingue al concepto general de las cosas singulares reunidas bajo él, ni la aspección pura es resultado de una concepción abstractiva a partir de toda aspección empírica (en caso contrario no podría haber aspección pura sin aspección empírica), sino que la aspección pura es en sí misma aspección fáctica pero no empírica⁸⁵. Es por así decirlo una aspección que no está determinada de ningún modo, o en la que se pasa por alto toda determinación. Este mirar puro, que pasa por alto todo lo que mira efectivamente, precede a toda aspección empírica de algo y «subyace a toda aspección externa»⁸⁶. A la aspección misma como tal no le afecta para nada la diferencia entre aspección pura y empírica. Para Kant la saturación con objetos no está en el concepto de la aspección. («Cabe perfectamente pensar... que no encuentre ningún objeto»⁸⁶). Y no obstante, todos los objetos reciben su determinación, como fenómenos espacio-temporales, de la forma de la aspección pura; el espacio como forma del sentido externo constituye el momento del «enfren-

⁸³ Cfr. pp. 228-29 de esta obra.

⁸⁴ *Log.*, II, p. 347.

⁸⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, A 25, B 39.

⁸⁶ *Ibid.*, A 24, B 38.

te», y el tiempo como forma del sentido interno constituye el momento de lo «constante», del estar dado en general. Sólo espacio y tiempo reunidos producen «objetividad». Cfr. la no objetividad de la voz como una forma ya sólo temporal de sustraerse a la objetividad en la no objetividad que se realiza en el signo).

De acuerdo con todo esto las frases sintéticas a priori son posibles si se refieren a la pura «conjunción» de espacio y tiempo⁸⁷, esto es, si se refieren a objetos puros (es decir, no empíricos) y median la objetividad de estos objetos excluyéndolos de la objetividad como formas separadas de la aspección y proporcionando así «una *representación inmediata*»⁸⁸, en forma tal que las frases mismas, como mediadoras, retrocedan ante la inmediatez. Sólo así la condición de la posibilidad de la experiencia puede ser *al mismo tiempo* la condición de la posibilidad de los objetos de la experiencia. (La autoexclusión de la aspección pura respecto de la real se expresa según Kant en la *distinción* de espacio y tiempo. En la realidad consciente sólo se dan juntos).

Este «*al mismo tiempo*» es el «otro principio» como alternativa al de la no contradicción. Es un hecho de la conciencia que en ella no pueden ser conscientes a la vez dos cosas distintas. Si las condiciones de la experiencia tienen que ser al mismo tiempo las condiciones de los objetos de la experiencia, en tal caso para la conciencia la condición de la posibilidad de la experiencia, como condición de la posibilidad de los objetos de la experiencia, tiene que retroceder por detrás de los objetos reales, de manera que los objetos se muestren como resultado de este retroceso y obtengan su determinación de ese algo que se niega. Sólo bajo esta forma puede haber «para» la conciencia dos cosas a la vez. Se trata del hecho de la evidencia inmediata de la determinación de algo, de que este algo esté en la conciencia inmediatamente como determinado de tal o cual forma, sin que esté dada al mismo tiempo la mediación de su determinación. Este hecho se da en forma pura en la esencia del lenguaje (como comprensión inmediata). Sólo en la esencia de la frase hay «simultaneidad» completa en el sentido indicado, como conclusión del movimiento de la representación de algo (carácter de signo) que excluye de sí al elemento representante.

La estructura del lenguaje es el «otro principio» alternativo al de la no contradicción. Es el principio de la simultaneidad por el

⁸⁷ En realidad es la 2.ª edición de la *Crítica* la que pone esto en claro. Cfr. B 149-157, y B 291: «Más notable aún es que, para poder entender la posibilidad de las cosas según las categorías, y mostrar así la *realidad objetiva* de estas últimas, necesitamos no sólo aspecciones sino incluso siempre *aspecciones externas, espaciales.*» A continuación Kant explica que el esquema de las categorías tiene que ser siempre la pura conjunción de espacio y tiempo, no sólo el tiempo.

⁸⁸ *Kritik der reinen Vernunft*, B 41.

que son posibles las frases sintéticas a priori y, más allá de ellas, el pensar, bajo la forma de frases en general, que trasciende a la experiencia positiva. La estructura de la experiencia lingüística condiciona el pensar como unidad inmediata con su negación, por lo tanto el pensamiento dialéctico que, medido por la *frase* que enuncia el principio de la no contradicción, esto es, medido según una construcción que ya por su forma es externa y pertenece a la reflexión, deberá parecer contradictorio. El pensamiento dialéctico tiene en la experiencia representativa su límite y condición, que no sólo no debe sino que simplemente no puede rebasar, por ejemplo en la referencia a la autoconciencia como experiencia de sí mismo, que para Kant sólo es posible como «fenómeno» temporal. La diferencia entre Hegel y Kant es en esto que Kant toma la unidad de las formas reflexivas de la aspección con la aspección real como una identidad positiva, y de esta forma no deja espacio para ese modo tan peculiar al hombre que es la experiencia representativa; de este modo el pensamiento dialéctico (fundado en la estructura de esta experiencia y que también en Kant recibe este mismo nombre) se ve continuamente empujado más allá del dominio de la experiencia *positiva*, por ejemplo en el «paralogismo de la razón pura», de acuerdo con la «naturaleza de la razón humana»⁸⁹. (Para Hegel el «alma», la «subjetividad», no es ni sólo objeto del «sentido interior», y por lo tanto, puro fenómeno en el sentido kantiano, ni algo que sólo se «abre» en un paralogismo, sino que tiene en la voz su experiencia fáctica *como* «subjetividad», no sólo como fenómeno positivo en el tiempo. En Hegel no hay ningún pensamiento que pase por encima de la experiencia, a no ser que bajo experiencia se entienda exclusivamente comprobación desde principios positivos. La «naturaleza de la razón humana» no tiene en él una acepción más amplia que la de la experiencia representativa inmediata).

El principio de la no contradicción pretende que un fenómeno que se mantiene constante en el tiempo no puede al mismo tiempo ser y no ser. Expresa por lo tanto que la secuencia temporal es la forma de todo fenómeno⁹⁰.

El principio de la no contradicción se aplica, pues, a la forma de los fenómenos temporales. Sin embargo, como principio muestra su insuficiencia allí donde el pensar se orienta hacia la condición de la posibilidad de los fenómenos temporales, como aprehensión del «fundamento de la finitud». Un pensamiento de este tipo, referido a las condiciones de la posibilidad, necesita «otro principio» que no se mueva por el cauce de lo secuencial, que como principio de «simultaneidad» vaya más allá de la forma del tiempo como forma de

⁸⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, A 341, B 399.

⁹⁰ «Sólo en el tiempo pueden hallarse las dos determinaciones contradictoriamente opuestas en una cosa: sólo *sucesivamente*.» (*Kritik der reinen Vernunft*, B 48 ss.)

lo sucesivo. Se trata del pensamiento guiado por el fenómeno de la experiencia lingüística en vez de por el principio de la no contradicción.

Está, pues, en la naturaleza de las cosas que el pensamiento kantiano, en su búsqueda de una piedra de toque para la razón pensante, se convierta, en la filosofía hegeliana, en la especulación misma. A primera vista podría parecer sin embargo que con ello la filosofía vuelve a abandonar las conquistas kantianas recayendo en un estado «precrítico». Al menos parece que el requisito kantiano de una piedra de toque de la razón queda abandonado.

En la «Introducción» a la *Fenomenología* Hegel pone expresamente de relieve que no hay ningún baremo permanente que sea esa piedra de toque y que garantice el conocimiento⁹¹. Así como Kant pretendía que el dominio de la especulación coincidiese en todo momento con el de la experiencia positiva, con el fin de evitar «afirmaciones sin fundamento a las que siempre podrían oponerse otras igual de aparentes», en definitiva con el fin de evitar el «*escepticismo*»⁹², Hegel identifica la experiencia misma como una «realización del escepticismo»⁹³. Según Hegel es a la experiencia *misma* a la que le falta el patrón absoluto (ella es su propio patrón). Ahora bien, *en la medida en que* la experiencia misma carece de patrón, *en esta precisa medida* ella es para Hegel el patrón del pensamiento. En esta misma medida la «ciencia de la *experiencia* de la conciencia» proporciona el patrón por el que se mide la «ciencia de la lógica», el pensamiento libre de experiencia. Así que el verdadero presupuesto del pensamiento especulativo no es en Hegel la experiencia (positiva) sino el presupuesto de la experiencia como presupuesto de la falta de presupuestos de ésta. Es justamente el pensar libre de presupuestos y patrones el que se remite a la experiencia como a la comprensión evidente e inmediata de los objetos de la experiencia que se presupone en ésta (su estar dados inmediatamente, su mediación). La dialéctica hegeliana es una prosecución consecuente de la crítica kantiana. Reconduce el principio supremo de toda frase sintética a la inmediatez. «Inmediatez» significa aquí «simultaneidad» de algo con la condición que lo determina como ese algo. Se realiza como carácter representativo de la realidad, propio y peculiar de la conciencia como ser lingüístico, carácter que se da en el trato tanto teórico como práctico con el mundo⁹⁴.

⁹¹ *Phän.*, pp. 72 ss.

⁹² *Kritik der reinen Vernunft*, B 23.

⁹³ *Phän.*, p. 67.

⁹⁴ «Digamos aquí tan sólo esto, que no *hay* nada, ni en el cielo ni en la naturaleza ni en el espíritu ni en parte alguna, que no contenga en sí por igual la inmediatez y la mediación, de modo que estas determinaciones muestran estar *unidas* y ser *inseparables*, y la oposición entre ambas carecer de toda entidad.» (*Log.*, I, p. 52.)

6) Las categorías lógicas

Las categorías lógicas no son sino el análisis de este principio. Veámos antes que el carácter de signo del lenguaje sólo puede entenderse desde un sistema completo de signos, en el que cada signo tenga su lugar, y que hay que aprender y apropiarse a través de la correspondiente formación⁹⁵ para que el carácter de signo (la comprensión inmediata) llegue a hacerse valer; pues bien, para Hegel también «hay que empezar aprendiendo la lógica como algo que uno verdaderamente entiende y comprende», en cuyas categorías se está pensando siempre, pero «donde al principio no se acaba de ver su extensión, profundidad ni significado ulterior»⁹⁶.

Hay que distinguir entre el uso continuado de las categorías lógicas en una comprensión «previa» y su conocimiento «como la verdad general, no como un conocimiento *particular junto a* otras materias y realidades, sino como la esencia de todo otro contenido»⁹⁶ y como la «fuerza» que conduce «a toda verdad»⁹⁷. De manera que Hegel no entiende su *Lógica* como una enumeración de las categorías lógicas sino como su reconducción a una única fuerza básica en la que tendrían su origen. Esta fuerza no se mienta, ya que no es una realidad entre las demás, ni aparece como una realidad designada, sino que es el movimiento dialéctico que proporciona las categorías designadas, la fuerza del pensar como el paso a la determinación categorial (enunciado) como a lo otro de sí mismo. Pero por otra parte tampoco se distingue de las categorías singulares determinadas, ya que como transición a lo otro de sí está *en sí misma* determinada. Ella es la elocución misma que introduce los modos determinados de enunciar, del mismo modo que todo hablar es en sí mismo siempre un hablar determinado. La «fuerza» se menciona también en la *Lógica* como una categoría determinada⁹⁸. No es, pues, en modo alguno lo «absoluto», ya que tampoco la determinación de lo absoluto es en la *Lógica* una de las muchas formas de enunciar. No es tampoco el «ser», pues el ser, como lo «inmediato indeterminado»⁹⁹, como la categoría indeterminada o lo categorial en general, es también una forma determinada de enunciar en la medida en que se opone (abstractamente) a la categoría de la determinación. El ser sólo es lo indeterminado en la retención ante o frente al paso a la determinación, como el recogimiento en la esencia *frente* a la entrada en el mundo de la determinación fáctica. Sólo en este ser-frente-a se determina a sí mismo¹⁰⁰.

⁹⁵ Cfr. *Enz.*, § 457, Ap.

⁹⁶ *Log.*, I, p. 40.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁹⁸ *Log.*, II, pp. 144 ss.

⁹⁹ *Log.*, I, p. 66.

¹⁰⁰ Cfr. pp. 215 ss de esta obra.

La «fuerza» no es una categoría determinada cualquiera, ni tampoco una categoría «suprema», sino el carácter determinado de *todas* las categorías. Es lo que opera en todas las categorías como tales y la que las convierte en las categorías determinadas que ellas son *en cada caso*: el carácter óntico del ser, el carácter esencial de la esencia, el carácter absoluto de lo absoluto y el carácter concebible del concepto, por no mencionar sino las categorías superiores de la *Lógica*, del mismo modo que toda conexión en la frase es lenguaje y no hay lenguaje más que en las construcciones lingüísticas.

El que el «ser» constituya el «comienzo de la ciencia» no reviste en este contexto ningún significado especial. Es la «primera» determinación que entra en el «saber», «lo simple»¹⁰¹, la pura evidencia de la inmediatez de algo como «resultado» del pensar en general; es determinación aún no determinada en concreto. El ser no es la fuerza que determina a las categorías sino que es a su vez la «primera» categoría. *Aparece* como lo no determinado, y tiene por eso ya en sí la determinación de la nada hacia la que se desarrolla como primer paso. Desde el momento en que aparece y se enuncia está ya determinado. Y esto no está en el concepto del ser, sino en el del comenzar sin presupuestos en general, que es siempre idéntico al comenzar con la esencia del lenguaje como el supuesto absoluto. Ningún pensamiento puede retroceder hasta antes de este comienzo (determinación inmediata). Podrá abstraer de toda la determinación de su contenido, pero lo que no puede es ignorar que su contenido está mediado, y precisamente al modo de la palabra, esto es, que está mediado como inmediato. El pensamiento puede ser «vacío», pero entonces esta vaciedad será del género de la de las «palabras vacías» como palabras inmediatamente evidentes que «por lo demás», esto es, al margen de que sean palabras, «no tienen ningún significado ulterior»¹⁰². (¡No lo tienen *ulterior!*). «Este vacío es, pues, sin más el comienzo de la filosofía», el «ser»¹⁰².

El ser es, según vemos, la abstracta condición de palabra en general. Todas las demás categorías de determinación más precisa se desarrollan a partir del ser puro de la palabra como a partir de la primera categoría que surge de la esencia del lenguaje, de la categoría «pura». La *Lógica* es el despliegue de las consecuencias que resultan para el pensamiento de la lingüisticidad del hombre, en las que se realiza siempre de hecho el pensamiento, evidentemente no como «puro». «Las formas del pensar están establecidas e implantadas para empezar en el *lenguaje* del hombre ... El lenguaje se ha introducido en todo lo que para él puede convertirse en algo interior, en representaciones, en todo cuanto él puede hacer suyo, y todo lo

¹⁰¹ *Log.*, I, p. 63.

¹⁰² *Log.*, I, p. 63.

que el hombre convierte en lenguaje y expresa en él contiene oculta, mezclada o netamente elucidada alguna categoría»¹⁰³. Trayendo a colación los resultados de los capítulos precedentes cabría ampliar ahora esta frase diciendo que toda palabra, toda realización lingüística (¡como realización, no como intención!) tiene que contener implícitamente *todas* las categorías de la lógica. Allí donde es posible *una* categoría, de acuerdo con la determinación hegeliana de las categorías, son posibles *todas*, ya que todas tienen las mismas condiciones de su posibilidad. Lo que ocurre es que en la elocución lingüística sólo es temática *una*.

Está en la esencia del lenguaje el que éste oculte su esencia por detrás de lo que aparece. Por eso está también en la esencia del pensamiento el ser siempre categoría determinada. Pues todo lo pensado es pensado en una categoría y determinado de este modo. El pensar sólo es ilimitado «actu»¹⁰⁴, como paso a las categorías singulares, como movimiento dialéctico que conduce sin embargo inmediatamente a la determinación, como «esquema» de esta transición, como lo sistemático del sistema. Toda designación de este «esquema» como «esencia», o como «fuerza», o como «concepto», no pueden ser sino intentos de salir al paso de una deficiencia *esencial* de la expresión. El término que Hegel utiliza con frecuencia en este sentido, el de «concepto», es también una categoría determinada, como diferencia respecto de «ser» y «esencia». Ninguna categoría alcanza primacía frente a las demás. Si la última categoría de la *Lógica*, la «idea absoluta», se determina como la que *subyace* a todas las demás, esto vale por igual para la primera: todas las categorías expresan inmediatamente un ser, y no son sino determinaciones ulteriores del ser, etcétera.

Las categorías de la *Lógica* no son ningún sistema de la determinación de la experiencia que se deduzca a priori a partir de un supuesto supremo. Hegel concibe las categorías lógicas tradicionales no sólo como formas para la objetividad del «saber manifiesto» sino igualmente como negaciones de lo fijado categorialmente. Las expone en el movimiento por el que las unas se convierten en las otras superándose recíprocamente, con lo que también en esto, como determinaciones abstractas del pensar, responden a su origen en el lenguaje.

¹⁰³ *Log.* I, pp. 9 ss.

¹⁰⁴ *Rel.*, II, p. 225.

LAS CATEGORIAS EN LA FRASE «ORDINARIA»
Y EN LA FRASE «ESPECULATIVA»

(Acotaciones al concepto hegeliano de la ciencia).

I

Las categorías son formas de conectar conceptos en frases que pretenden para sí validez objetiva. Los conceptos que se conectan son designados por palabras como sustantivos, verbos, etc., tal como aparecen en las diversas lenguas y como se clasifican en las correspondientes gramáticas idiomáticas. Ni por el contenido ni por el modo de clasificarlas estas palabras necesitan tener correlatos en todas las lenguas ni ser directamente traducibles de unas a otras, como si no fuesen sino diversas maneras de designar un mismo concepto.

La observación de este perspectivismo idiomático en la articulación lingüística del mundo ha hecho que ya en fases tempranas de la historia de la filosofía se haya intentado liberar a la reflexión filosófica, orientada hacia lo general y hacia lo generalmente vinculante, de la fijación a los puntos de vista idiomáticos. A este fin dicha reflexión se ha concentrado en las *formas* de conectar los conceptos, suponiendo que estas formas deberían tener su lugar de origen en el intelecto mismo. De este modo a los conceptos «simbólicos» acuñados idiomáticamente, caracterizados por su designación sensible y en consecuencia aprisionados en el sistema de cada idioma particular, se les han opuesto conceptos «formales». Estos tendrían su función en cualquier lengua imaginable, en virtud simplemente del uso comprensivo del lenguaje, y con entera independencia de que por ejemplo una determinada lengua los designe expresamente a través de palabras formales, otra los exprese tan sólo por medios sintácticos como el orden de palabras, la entonación, etc., o que haya que sobreentenderlos íntegramente, teniendo el entendimiento que suplirlos a falta de toda marca o signo. En cada idioma el momento categorial sería como un espejo que reflejaría lo supralingüístico y general por encima de toda posible confusión debida a la multipli-

cidad de las lenguas. Esta es la idea que da origen a la gramática «especulativa» (de *speculum*, espejo) o «trascendental», como una gramática de la razón diferente de las gramáticas especiales de los idiomas existentes.

Una conexión categorial de conceptos forma una frase. De acuerdo con la idea que acabamos de esbozar, una frase consistirá esencialmente en dos componentes: los conceptos «simbólicos» que aparezcan en ella, referidos en cada caso a una determinada representación de algo, y el momento categorial, que sobrepasará toda representación prefijada idiomáticamente o incluso subjetivamente. Este momento no se refiere a ningún tipo de contenido, y las palabras formales que tal vez lo designen en determinadas lenguas serán palabras carentes de un significado de contenido. Así Wittgenstein, siguiendo esta tradición, califica en su *Tractatus* de idea fundamental la de que «las 'constantes lógicas' no representan nada»¹. El que en cada caso se muestren o no con una marca sensible no sería más que una cuestión idiomática que no afectaría a su universalidad. Según esta concepción el verdadero topos del momento categorial no sería el lenguaje sino el entendimiento que forma en el uso cada lengua.

Incluso parecería que la distinción entre pensar y hablar podría orientarse a su vez, dentro del hablar mismo, según esta otra distinción entre palabras de contenido, que «están por» una representación, la palabras formales. A esto responde también la convicción adicional de que toda «idea», expresada del modo que sea en cada lengua, tiene que ser por principio traducible a cualquier otra de las existentes o incluso imaginables, en virtud del isomorfismo que es inherente a todo lo lingüístico por causa de su uso lógico; más aún, el que otras lenguas sean pensables —y en consecuencia construibles— reposaría justamente sobre el principio de que en ellas se puede expresar todo lo que se puede expresar en cualquier lengua dada, por mucho que la «idea» pueda quedar oculta en la constelación de conceptos simbólicos de las lenguas existentes. La única diferencia lo sería de grado de claridad. En este sentido la idea una aparece en oposición a la multiplicidad de palabras, lo cual podría constituir un obstáculo a su claridad².

A este concepto del lenguaje, según el cual las diferencias en la estructura de las lenguas pueden interpretarse como diferentes grados de claridad, se le podría calificar de concepto cartesiano del lenguaje, enlazando quizá con el concepto chomskyano de una «lingüística cartesiana»³. Desde su punto de vista, las lenguas que disponen de signos especiales para marcar los conceptos formales se encontrarían en posición ventajosa respecto de las que sólo pueden marcar lo

¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.0312.

² Cfr. *ibid.*, 4.002: «El lenguaje reviste la idea».

³ Cfr. N. CHOMSKY, *Cartesian Linguistics*, Nueva York, 1966.

categoriales (por ejemplo, la distinción lógica de sujeto y predicado) por el orden de palabras, así como de las que obligan a «sobreentenderlo» por falta de designación propia, con lo cual cabe la posibilidad de que los diversos interlocutores entiendan esas distinciones cada uno a su modo. En esto aún parecen coincidir Kant y Humboldt. El primero menciona en su *Antropología* la carencia de conceptos del entendimiento en relación con una cierta «pobreza ... de palabras para expresarlos»⁴, y Humboldt exige de una lengua desarrollada que posea «puras expresiones de relaciones». En este sentido el lenguaje debe «acompañar» a la idea. «Esta tiene, pues, que poder pasar en él de un elemento a otro sin solución de continuidad, y encontrar en él signos para todo cuanto necesite en orden a establecer los nexos»⁵.

Ahora bien, los motivos que mueven a Kant y a Humboldt a plantear este requisito son muy distintos. Para Kant, y de acuerdo con la tradición cartesiana, las palabras formales representan una apoyatura externa de lo categorial, que en sí mismo tiene y conserva su lugar en el entendimiento. Para Humboldt, en cambio, el que lo categorial disponga de marcas propias en la lengua y no tenga que ser «sobreentendido» es esencial para el «desarrollo mismo de las ideas». Las marcas y signos sensibles tienen por objeto no sólo expresar el pensamiento sino, como muestra ya el contexto de la frase que citamos, descargar al pensar institucionalmente de ciertos cometidos y abrir así para él posibilidades nuevas. De este modo, al encontrar el pensamiento en el lenguaje una proyección externa y sensible, una huella de su propia puesta en práctica, podrá elevarse sobre la «base» ya dada de conceptos empíricos, tal como éstos aparecen en las lenguas existentes, y sentar para sí la nueva base de una sensorialidad propia, la de la designación sensible de su propio rendimiento anterior, construyendo luego sobre ella y desarrollándose en cada caso más allá de la base que le sirvió de entronque. La auto-objetivación del pensar en el lenguaje debe permitir a aquél progresar más allá del concepto de las posibilidades de conexión sobre una base ya dada, introduciendo así en el concepto de las «condiciones de la posibilidad» el de lo «nuevo» o del «desarrollo».

Si en cada caso hubiese que «añadir con el pensamiento» la categoría del entendimiento al material de una base, entonces el material de las conexiones categoriales sería siempre el mismo, a saber, lo que prefiguran los conceptos simbólicos. La síntesis nunca dejaría de ser síntesis en el mismo nivel. A despecho de todos sus intentos de autorreflexión, sobre el espejo de los aspectos formales de cada

⁴ KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademieausgabe, t. VII, p. 191.

⁵ W. v. HUMBOLDT, «Über das Entstehen der grammatischen Formen, und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung», Akademieausgabe, vol. IV, pp. 306, 308.

lengua, el entendimiento quedaría siempre vinculado a un determinado idioma. Aunque pudiese entenderse a sí mismo como productivo frente a lo dado en sus síntesis de lo dado, su productividad no dejaría de moverse en el interior de un marco lingüístico de conceptos simbólicos, respecto del cual, y al no tratarse en tal caso de «sus» conceptos («del entendimiento»), tendría que comportarse de una manera esencialmente receptiva. Siendo él capacidad combinatoria se encontraría sin embargo con que los elementos de la combinación le estarían prefijados. Por eso para el propio Kant la superación de un lenguaje de conceptos simbólicos desde el punto de mira de una «gramática trascendental»⁶ sólo es posible en un ámbito en el que también los conceptos que se trata de sintetizar deben construirse en una aspección «pura», no prefigurada por los conceptos empíricos de ningún idioma tradicional, como ocurre en la matemática según el concepto que Kant tiene de ella. De manera que la filosofía post-kantiana se veía sin duda ante la tarea de seguir discutiendo este problema.

La concepción humboldtiana del lenguaje parece prefigurar una orientación que sólo en Hegel se expresará de una manera plena. Aunque las relaciones entre Humboldt y Hegel siguen planteando interrogantes a la investigación de la historia de la filosofía, se puede muy bien echar mano de determinadas observaciones humboldtianas sobre la relación entre pensamiento y lenguaje como puente hacia la comprensión hegeliana de las categorías. La idea fundamental en que ambos coinciden es que en principio el pensamiento no es algo que, cara a un material «inmediato», debería producir rendimientos de síntesis, lo que siempre haría surgir la cuestión de cómo podría entonces el pensamiento descender el telón de la prefiguración idiomática de este material, y poner en funciones al entendimiento «mismo» frente a la tradición, de acuerdo con el postulado de la Ilustración. El material con el que se confronta el pensamiento directamente no es en estos dos filósofos nada sensible e inmediato, con lo que tampoco se produce el problema de cómo cabría alcanzarlo inmediatamente. Desde el primer momento, y también en oposición a todas las teorías «fundamentalistas» del presente, uno y otro entienden el material del pensamiento como la plasmación lingüística de rendimientos anteriores del propio pensar. Con ello ya no se pasa de largo ante el problema de los conceptos simbólicos, ni se lo deja de lado remitiendo a un supuesto pensamiento lo más «puro» posible, sino que se lo hace tema expreso. Ello implica un concepto del lenguaje según el cual el pensamiento puede confrontarse lingüísticamente consigo mismo como resultado, e incluso ha de poder hacerlo, si es que se lo ha de poder comprender como «posibilidad»

⁶ Sobre este término, cfr. KANT, *Vorlesungen über die Metaphysik*, Darmstadt, 1964, p. 78.

frente al lenguaje transmitido y a la «*δύναμις τῶν ὀνοματῶν*», como lo exige la Ilustración desde Platón.

En el comienzo de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel critica la «opinión» de la «certeza sensorial» de que está tratando con un material inmediato. Frente a esta opinión, y por obra del «lenguaje» propio de este estadio, se sitúa la «percepción», que recibe siempre el presunto «eso de ahí» en versión lingüístico-conceptual, y cuyo objeto contiene ya en el fondo un rendimiento sintético objetivado.

Por su parte, y en sus tempranas tesis *Über Denken und Sprechen*, Humboldt entiende el lenguaje como función necesaria del pensar: «la esencia del pensar consiste en el reflexionar, esto es, en el distinguir lo pensante de lo pensado. Para poder reflexionar, el espíritu tiene por un momento que hacer alto en su actividad progresiva, recoger en una unidad lo que acababa de representarse y oponérselo así, como objeto, a sí mismo. En este camino puede formar diversas unidades que luego vuelve a comparar entre sí, separándolas y conectándolas según su necesidad». «La designación sensible de las unidades en las que se reúnen determinadas porciones del pensar, con el fin de poder oponerse como partes a otras partes de un todo más grande, como objetos al sujeto, es lo que en el sentido más amplio de la palabra se llama lenguaje. Por eso el lenguaje empieza inmediata y directamente con el primer acto de reflexión»⁷.

Dado que el lenguaje adquiere aquí función constitutiva, el concepto de lo categorial desarrollado por Humboldt, y luego sobre todo por Hegel, representa una prosecución del entroque crítico kantiano, como «metacrítica» frente a la propuesta inmediata de solución con la que Kant se mantuvo aún vinculado a la tradición de la gramática especulativa, en el sentido de una gramática «trascendental». Por empezar nuevamente desde las reflexiones humboldtianas el pensamiento podría proseguir más allá de lo ya pensado gracias a que el concepto formal mismo queda marcado en una lengua como «palabra gramatical», de acuerdo con las posibilidades formales de esa lengua *concreta*. De este modo, los rendimientos anteriores del pensar pueden ser integrados en la reflexión crítica, quedando de momento en suspenso si habían representado o no en sí mismos ya conocimientos verdaderos. Tanto la crítica de un prejuicio como la edificación progresiva de nuevas rendimientos cognoscitivos necesitan esta objetivación lingüística de las ideas como base para las ideas nuevas.

Es verdad que Humboldt no compuso una crítica del conocimiento como la kantiana, pero tal vez haya desarrollado in nuce un concepto del lenguaje desde el cual el problema epistemológico kantiano ya no se plantea de la misma manera. El planteamiento kantiano

⁷ HUMBOLDT, «Über Denken und Sprechen», Akademieausgabe, vol. VII, pp. 581 ss.

de las condiciones de la posibilidad de juicios objetivamente válidos está implicando una acepción del lenguaje de acuerdo con la cual la categoría (supralingüística o universal) forma la idea en un nivel por principio igual, el del material entendido como «base» empírica; este material de los conceptos idiomáticos y simbólicos, que en esta concepción «representan» sin más la realidad extralingüística, es conformado como idea por la categoría, y se expresa en una frase que muestra la forma correspondiente. La frase como construcción formada de esta manera es, de acuerdo con esta idea, el primer producto espiritual tal como se plasma lingüísticamente. La frase tiene que poder referirse inmediatamente a la realidad extralingüística aludida en ella, de modo que de acuerdo con ésta su intención surge la cuestión de si ella, como construcción aislada, es verdadera o falsa. Por el contrario, de acuerdo con la concepción contenida en la idea humboldtiana del lenguaje, una idea presupone siempre una plasmación objetivada de la actividad espiritual, una historia lingüística. Aquí no se parte de un concepto del lenguaje capaz de expresar actos «originarios» de síntesis intelectual, que no contienen en sí las huellas de sus usos anteriores.

Interpretando a Humboldt, e iniciando ya en cierto modo el paso a la concepción hegeliana de lo categorial, se podría decir que el requisito humboldtiano de que lo categorial obtenga sus propias marcas evita al pensamiento tener que funcionar meramente como síntesis dentro del marco de una lengua ya dada. Con ello adquiere la posibilidad de referirse no sólo a la supuesta inmediatez de un material prefijado en los conceptos simbólicos, sino también a ideas, bien para conservarlas y continuar edificando sobre ellas, bien para criticárlas o finalmente rechazarlas, de acuerdo con baremos o «necesidades»⁸ cualesquiera. Con ello el pensamiento ganaría la posibilidad de autosuperarse, de lo que Humboldt llama el «desarrollo de las ideas». La diversidad gramatical entre las lenguas, por referencia a su posibilidad de dar una designación sensible a las formas categoriales a través de «palabras gramaticales» especiales, reflejaría diversos grados de la posibilidad objetiva de esta reflexión. Esta idea humboldtiana aportaría una nueva dimensión a la idea de una «gramática especulativa». En los planteamientos anteriores el pensamiento tenía que intentar asegurar «especulativamente» su posibilidad abstracta en el momento categorial de cada lengua, entendiéndolo como común a todas las lenguas; pero, como muestra la consecuencia del entronque kantiano, así no se justifica la idea de que el pensamiento es capacidad de determinación de la existencia concreta, idea que en el fondo es lo que se presupone, ya que para ello habría que volver a presuponer conceptos empíricos, o sea, simbólicos. De acuerdo con el entronque humboldtiano en cambio el pensar podría en

⁸ *Ibid.*, p. 581.

todo momento asegurar «especulativamente» su posibilidad especial, la que trasciende a las vías prefijadas o al «juego lingüístico» prefijado, frente a cada lengua en particular. Y sólo así podría obtener un concepto de las condiciones de su posibilidad concreta, como pensamiento libre que verdaderamente no está atado a la base previa de su posibilidad lingüística.

De este modo la «especulación» como modo de autoexperiencia del pensamiento obtendría un nuevo sentido. En su viejo sentido la especulación había concitado un cierto odio contra la artificiosidad de su elevación, en el sentido de tomar lo dado para concluir de ello lo no dado y salirse así de la realidad. En este nuevo sentido en cambio se estaría remitiendo a la peculiaridad de las lenguas concretas, que justamente en virtud de su estadio evolutivo objetivo ofrecerían el presupuesto necesario para superar una peculiaridad ya afincada.

II

Antes de pasar a la interpretación del concepto hegeliano de las categorías desde estas reflexiones previas valdría la pena volver a perfilar brevemente su contexto epistemológico, ya que sin él ese concepto resultaría incomprensible. Puesto que todo hablar se entiende como un hablar sobre algo, toda teoría filosófica sobre el lenguaje tiene que proyectarse al mismo tiempo como teoría de la estructura fundamental de aquello a lo que se hace referencia en el lenguaje, esto es, como una ontología general. La teoría del lenguaje que entiende éste como «designación de las ideas»⁹, ideas que a su vez conectarían en forma unidimensional conceptos simbólicos en virtud de una capacidad originaria para ello, sólo puede concebir el «objeto» como correlato de la determinación categorial de un enunciado. Sólo la *forma* de la frase puede poseer validez objetiva, ya que su material está prefigurado en una determinada historia lingüística y se sustrae en consecuencia por principio a una acción cognoscitiva «originaria», a no ser que se trate de conceptos matemáticos contruidos. Si bien, cara a este tipo de juicios, la crítica del conocimiento que se orienta según este concepto del lenguaje se muestra incapaz de acceder al concepto de unos juicios apodícticamente ciertos, por causa del carácter ineludible de los conceptos empíricos, lo que sí puede hacer al menos es mostrar que su forma a priori es una forma de conocimiento *posible* en virtud de su entronque trascendental; es así como accede al concepto de un objeto posible, aunque no de un objeto cierto. Aquí las «condiciones» transcendentales «de la posibilidad» del objeto, a diferencia del objeto matemático y su cer-

⁹ KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., p. 192.

teza a priori, no son sino condiciones de la posibilidad de objetos «en general», pero no de determinados objetos. Si «en general» el conocimiento ha de poder ser pensado como posible, esto sólo podrá ocurrir partiendo de la forma del juicio sin ningún significado de contenido, o que carece de él porque, como dice Wittgenstein, «no representa nada». La consecuencia de este entronque es que la forma pura de un juicio, tal como se refleja en las frases, se considera a priori como lo único que constituye la objetividad de los posibles objetos. Es forma de la posibilidad de formar juicios en general, posibilidad que está en el entendimiento; es, pues, forma de una acción del entendimiento.

Esta acción de la síntesis se proyecta en la representación ontológica de posibles «objetos en general» como su sustancia objetiva. Desde el punto de vista del lenguaje se trata de la forma de construir frases en el sentido de una «gramática trascendental» del entendimiento, no de un idioma. En el fondo lo que se está proyectando aquí epistemológicamente es la capacidad de poder formar frases verdaderas, capacidad que se presupone a despecho de la incertidumbre a priori de si una determinada frase sobre un objeto que está ahí es o no es verdad. Y con seguridad en todo hablar hay que presuponer ineludiblemente que se puede decir la verdad. Lo que ocurre es que la concepción de la gramática trascendental restringe este supuesto ineludible del sentido de las acciones lingüísticas. Se presupone además que en las frases, como construcciones que pueden formarse espontáneamente —y al margen de la falta de reflexión sobre las condiciones propias de la historia de la lengua, de la sociedad y de la situación concreta—, al menos sería posible decir la verdad, así como que si la verdad es simplemente posible, se la enunciará bajo esta forma de frases aisladas. Ciertamente ningún escéptico podrá excluir esta posibilidad, pero no deja de ser dogmático presentarla a priori como la posibilidad y eludir así toda reflexión sobre la posibilidad de que el hablante esté aherrojado a su lenguaje. Y sin embargo sólo este comienzo apriorista, el del juicio y la frase aislada como el posible lugar de la verdad, produce los planteamientos y reflexiones epistemológicos sobre las condiciones que posibiliten que haya una coincidencia entre la «idea», expresada al configurar la construcción de una frase, y la «realidad», que entonces hay que presuponer integrada en una estructura general correspondiente.

Por mucho que esta manera de ver las cosas se sienta desligada de cualquier idioma en particular —con excepción de los conceptos «empíricos» o de contenido, que por eso se dejan de lado en ella—, no por eso deja de deberse a un concepto particular del lenguaje, que en ella ya no es objeto de reflexión, así como a un concepto especial de la relación entre lenguaje y pensamiento: el de que una idea se expresa en la construcción formal de una frase (libre de contexto), y que a una frase de este tipo, como esa determinada

forma finita, puede corresponderle «algo». Sin embargo, recuérdese que, de acuerdo con el enfoque trascendental, no debe pensarse en este caso en los límites de las frases en el sentido de las gramáticas idiomáticas, como justamente muestra el concepto kantiano de la categoría cuando se lo ejemplifica con la categoría de la causalidad, adscrita al juicio hipotético, que como tal consta de dos frases. En este caso la construcción de la frase reúne sintéticamente dos juicios empíricos, pero como muestra su carácter de hipotética, no se asigna validez objetiva a ninguno de los dos por separado. Puesto que para Kant un juicio se define como una «relación con validez objetiva»¹⁰, en la construcción del juicio hipotético compuesto el carácter de juicio de los juicios parciales está suspendido, y sólo se le reconoce tal carácter al juicio hipotético como a esta determinada construcción espontánea. Se supone que el juicio hipotético sólo posee validez objetiva en su conjunto. Los juicios parciales de que consta sólo son frases en el sentido de la gramática idiomática, y aquí desempeñan la función de conceptos empíricos, en calidad de sujeto y predicado. «Juicio» es en cada caso la construcción que espontáneamente configura el entendimiento como una unidad, formada en la idea de que puede poseer validez objetiva con independencia de las condiciones implicadas en su material lingüístico; aquí sólo sería lenguaje la «designación» ulterior de esta «idea», de suyo siempre posible¹¹.

La forma fundamental simple del juicio así entendido es el juicio categórico. Su construcción distingue en él un sujeto y un predicado. Cuando dos palabras son reunidas y, al mismo tiempo, formalmente diferenciadas de manera que una sea sujeto y la otra predicado, en tal caso la conexión de ambas es una frase. Nuevamente es indiferente, y a lo sumo mera aportación a la nitidez, el que la condición de sujeto y de predicado posea alguna marca propia en los signos o meramente se «sobrentienda», ya que en la consecuencia de esta manera de entender el lenguaje lo categorial tiene su lugar fundamentalmente en el entendimiento y no en el lenguaje. Lo único que importa es que, más allá de las representaciones mediadas por los conceptos simbólicos, la categoría formal opere esta acepción de lo representado como sujeto y predicado. La categoría que en la tabla kantiana se asigna a la forma del juicio categórico es la de la «sustancialidad» (*substantia et accidens*). Dentro de esta acepción su función consiste en caracterizar la representación que se marca o se toma como «sujeto» como lo indeterminado que subyace, y, en

¹⁰ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 142.

¹¹ También «contextos» formados por más de una frase, tal como recientemente están siendo estudiados en la «gramática generativa», en vez de frases aisladas en sentido gramatical, son en este sentido una frase, al menos mientras se los siga considerando como formaciones espontáneas producidas únicamente según un sistema de reglas sintácticas y semánticas, como sistema de principios a priori de formación.

cambio, la que debe leerse como «predicado» como una determinación sólo accidental. El resultado es según esto tanto la indiferencia de la determinación lingüística, en la que se muestra el contenido del sujeto de la frase, como la de la determinación predicativa que la frase ciertamente realiza, pero que al mismo tiempo debe permanecer externa a lo que se determina como sujeto, ya que su determinación como sujeto es algo que va más allá de su contenido. La acepción abstracta de algo como sujeto y como predicado establece una relación pura entre sí a conceptos simbólicos, al margen de su contenido; en esta relación forman una *frase en general* «simple», esto es, construida sobre una «base».

III

A la frase que responde a esta manera de entender las cosas Hegel la llama «relación habitual de sujeto y predicado»¹². Con esta designación no se hace referencia a ninguna clase gramatical de frases, sino más bien a un concepto de la frase que es resultado de una determinada concepción del lenguaje. A su vez ésta está en estrecha relación con un «comportamiento usual del saber». Sin embargo, Hegel menciona dos formas recíprocamente correlativas de este «comportamiento usual»: la «costumbre de saltar de una representación a otra», o «pensamiento material», y el «pensamiento formal» como presunta «libertad respecto del contenido y vanidad de éste»¹³. En el «pensamiento formal» sólo la categoría formal conectiva se entiende como lo dominante, en tanto que el «pensamiento material» discurre por representaciones usuales, dotadas de símbolos lingüísticos, en forma asociativa, por ejemplo representándose un esquema de conexión de conceptos simbólicos ya regulados semánticamente, y no se remonta por encima de ellas. La interrupción de estas representaciones es «tan gravosa» para el «pensamiento material» «como para el pensamiento formal, que razona de un lado para otro con ideas irreales»¹⁴ y que, al no ver reflejada su autoconciencia más que en las puras conexiones, está tan aherrojado como el «pensamiento material» a un marco prefijado o a un «juego lingüístico» aprendido e incorporado. Desde el punto de vista del concepto filosófico, Hegel entiende que al «pensamiento material» se le exige abusivamente la «interrupción» de su «comportamiento usual», y al «formal», en cambio, el «esfuerzo... de prescindir de esta libertad» (presunta o imaginaria) «y en lugar de ser el principio motor arbitrario del contenido, que ahogue su libertad en él y le deje... mo-

¹² HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hofmeister, Leipzig, 1949, p. 52.

¹³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁴ *Ibid.*

verse según su propia naturaleza, limitándose a observar este movimiento»¹⁵.

Esto se corresponde con el concepto humboldtiano de la reflexión, que consiste en que «el espíritu, en su actividad progresiva, se detiene un momento», recoge «en una unidad lo que acaba de representarse y de este modo» lo pone ante sí «como objeto» en su designación lingüística¹⁶. La oposición entre libertad formal por una parte (como conciencia de la capacidad «imaginaria» de realizar acciones enjuiciadoras con validez objetiva, pasando por encima del modo como están dados los conceptos simbólicos y sus relaciones asociativas¹⁷ prefijadas), y fijación material a los cauces representativos ya dados por la otra, oposición que tan sólo designa los dos lados abstractamente enfrentados de un mismo «comportamiento usual», debe cancelarse en un concepto por el que la forma se «hunda» en el contenido, esto es, obtenga una marca sensible en virtud de las posibilidades sistemáticas objetivas de la gramática de un *determinado idioma* y aparezca así entre las palabras simbólicas; de este modo, y gracias a esta posibilidad objetiva de un determinado estadio lingüístico, el pensamiento podrá elevarse sobre lo así objetivado hacia una verdadera libertad, no en la negación abstracta de los vínculos lingüísticos sino en la negación concreta de vinculaciones previamente objetivadas.

A este concepto responde la llamada «frase especulativa». Así como la vieja especulación no creía poder reflejarse más que en el aspecto formal de la formación de unidades oracionales, como capacidad abstracta de juzgar, el pensamiento puede aquí reflejarse en las posibilidades particulares que ofrecen en concreto las lenguas reales, y experimentarse a sí mismo como capacidad libre frente a un «comportamiento usual del saber» incorporado y consolidado «lingüísticamente»¹⁸.

En este concepto lo que se entiende como «material» de la síntesis no es una «base» de la que se suponga que simboliza inmediatamente una realidad externa; es un «saber» consolidado como «comportamiento usual», que como tal costumbre estaba determinando como quien dice anónimamente a ese juzgar que se entendía a sí mismo como puramente formal, pero que ahora puede ser traído a la conciencia. Desarrollando su comprensión de la categoría, Hegel caracteriza más de cerca a este saber que se presenta ante sí mismo como libre o que se entiende a sí mismo como capacidad de juzgar sin más. El «saber formal» se entiende a sí mismo directamente como libre o como el «yo mismo», recubriendo categorialmente los

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ HUMBOLDT, «Über Denken und Sprechen», *op. cit.*, p. 581.

¹⁷ Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 142.

¹⁸ Sobre la interpretación del lenguaje como condición concreta de la auto-experiencia, cfr. los capítulos anteriores de esta obra.

conceptos simbólicos con sus modi legendi «como» sujeto y «como» predicado; sin embargo, esta distinción que origina la frase significa que, en el ejercicio real de esa libertad que se presupone en una negación abstracta («en su conocer positivo»), «el yo mismo es un sujeto que uno se representa», al cual «se refiere el contenido como accidente y predicado»¹⁹. Lo que «constituye la base» no es el sujeto que juzga sino aquella representación que viene designada en la frase como «sujeto»²⁰. El saber que se presupone a sí mismo como capacidad de juzgar, inmediatamente posible y libre, pone, en el movimiento categorial de la distinción entre sujeto y predicado, lo representado en el concepto del sujeto como su propia «base»; en la formación del juicio el predicado sólo se añade a ella externamente, como algo que le «conviene» accidentalmente. No es el sujeto el que puede juzgar inmediatamente por encima de condicionamientos semánticos previos que podrían cerrarle el paso a la objetividad; es el concepto semántico que debe leerse como «sujeto» el que admite este juicio en virtud de una semántica incorporada con el uso.

En esto Hegel apunta a una aporía entre sintaxis lógica e interpretación semántica «aprendida», esencialmente idiomática, aporía de la que el entronque «formal» no está capacitado para salir. La capacidad de conexión formal no puede ser capacidad del entendimiento pura, supralingüística ni trascendental, ya que la verdadera formación de frases no se rige sólo por reglas puramente sintácticas sino que está también referida a que las posibilidades de conexión se «entiendan» desde la semántica de cada lengua, por ejemplo a hechos como el que una cierta palabra pueda por su significado ser en un determinado sistema lingüístico sujeto de otra, y esta otra predicado de la primera. Regulaciones semánticas estrictas de este género son justamente requisito de toda sintaxis lógica que se entiende a sí misma como pura, y a cuyo concepto de la frase y del lenguaje pertenece una concepción inequívoca «trascendental», siempre necesaria, de la diferencia entre sujeto y predicado. Pues el que en cada caso sean la situación y el contexto los que sugieran la lectura (o el *modus significandi*), y determinen qué es lo que hay que leer lógicamente como sujeto y qué como predicado, esto se excluye por sistema en un entronque que se entienda a sí mismo como principio trascendental de la formación de juicios que han de poder expresarse en frases aisladas.

Frente a esta concepción estática del lenguaje, que se implica en tal tipo de entronques, Hegel plantea un concepto en el que «el propio yo mismo del objeto» «no es un sujeto en reposo» «que soporta inmóvil sus accidentes», sino que es algo que «expone su

¹⁹ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 49.

²⁰ *Ibid.*

devenir»²¹. Con ello tenemos ya una primera determinación del concepto de la categoría en la frase especulativa, tal como se desarrolla luego en la lógica hegeliana. Esta determinación se produce sobre todo como reflexión crítica sobre la teoría de las categorías en la «lógica trascendental» de Kant. Hegel incorpora a tal reflexión la circunstancia de que partir de una «gramática trascendental» implica la necesidad de complementar ésta con una semántica que no se puede deducir trascendentalmente. Esta semántica, entendida como el complemento abstracto de una sintaxis igualmente abstracta, lleva al pensamiento a suponer un nexo semántico rigurosamente regulado, y desde este entronque no es posible elaborar ningún concepto de realidad objetiva que vaya más allá del modo en que ese nexo está dado idiomáticamente (en el sentido de una habituación a él).

Por consiguiente, el único camino que queda es hacer la crítica de este entronque mismo. En último extremo esta crítica consiste en superar los límites de la frase como límites de la especulación. También la frase filosófica, «porque es frase», suscita según Hegel «la impresión de la relación usual de sujeto y predicado, así como del comportamiento habitual del saber». Su «contenido filosófico», que objetiva y refleja lo acostumbrado, tendrá, pues, que empezar por destruir «este comportamiento y su referencia»²², esto es, se trata de romper desde el contenido la configuración categorial dada —y con ella la semántica regulada de los conceptos que se implica—. Se podría decir que esa configuración categorial, al convertirse ella misma en el contenido, está ya destruida como momento formal trascendental. En su condición de contenido se la considera como «algo» que a su vez queda sometido a enjuiciamiento, con lo que se la distingue de la pura forma funcional de la construcción de juicios.

Así como al partir de la capacidad de formar frases la cuestión filosófica fundamental era cómo es posible pensar que semejante construcción pueda ser verdad *en virtud de* una categoría, lo que ahora se pregunta es, en cambio, si estas categorías en general son las verdaderas formas con ayuda de las cuales se puede decir algo sobre la realidad. Por referencia a la tabla de las categorías kantianas Hegel responde a esta pregunta negativamente²³. En el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* esta crítica se ilustra con la relación categorial de sujeto y predicado. Al igual que Kant, también Hegel parte con toda naturalidad del hecho de que la realidad en general es susceptible de exposición lingüística. Lo único que critica es el hecho de que la distinción formal de sujeto y predicado, y el correspondiente concepto de la frase, están perfilando ya un determinado

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 52.

²³ Cfr. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Leipzig, 1951, vol. I, p. 27.

concepto de esta posibilidad. Y él considera superado este entronque reflexivo justamente en la intención de que lo lingüístico se refiera a lo existente. En la intención lingüística lo representado en el concepto del sujeto no es realmente una «base» a la que la determinación predicativa sólo convenga accidentalmente, y tampoco aquello a lo que se refiere el concepto del predicado es una determinación meramente noética, «lo general que, con independencia del sujeto, podría convenir también a otros sujetos»²⁴.

Permítasenos empezar aduciendo un ejemplo que no se encuentra en Hegel, el de una frase enunciativa dicha en alguna situación y en algún contexto, por ejemplo en el marco de una descripción, donde tiene sentido decirlo. «Esta mesa es redonda»: el concepto del sujeto «mesa» no se «refiere» a algo que, en calidad de «base» subyacente de la determinación, podría admitir «accidentes». Se refiere a esta «mesa redonda» concreta, que no *ha tomado* por casualidad el atributo de ser «redonda», sino que simplemente sólo existe en esta forma. Por otra parte, el predicado no se refiere a una propiedad que también podría «convenir» a otros objetos: se refiere precisamente a la redondez de esta mesa. Sólo en un juicio matemático se podría «hacer referencia» a una «redondez» «general», construida en pura especulación, como cualidad de una circunferencia geométrica, esto es, sólo allí se podría hacer referencia a un concepto construible y no a uno *necesitado de ejemplificación*; sólo aquí esta figura construida podría ser «base» de su determinación, ya que aquí la *acción* libre misma de construir es, como capacidad «pura», la «base» de las diversas cualidades de posibles figuras.

En último término, la forma de la frase, que «encierra en sí la diferencia de sujeto y predicado» ya fijada y, por lo tanto, referida a su vez a «significados» también fijados, se entiende desde esta posibilidad matemática, en la que la forma categorial debe sintetizar un material conceptual que le es adecuado, el de los conceptos contruidos, sin necesidad de referirse a existencias individuales externas²⁵. Por el contrario, cuando se está hablando sobre cosas que existen, no se están conectando entre sí de manera puramente formal «significados» que reposan sobre sí mismos. Es más bien el sujeto, con el que se conecta un determinado predicado, el que, desde su significado, determina el significado del predicado, del mismo modo que, a la inversa, el significado del predicado determina al del sujeto. Y hay que añadir que esta determinación recíproca no se produce tan sólo dentro de los límites de una frase. El contexto situacional («pragmático») está ya siempre integrado en los significados que aparecen en la frase, del mismo modo que a su vez la frase no se limita a copular significados fijados previamente sino que está siem-

²⁴ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 50.

²⁵ *Ibid.*, p. 51.

pre también modificando y precisando éstos cara a un uso ulterior. De este modo la frase resulta ser un momento en un contexto de determinación que en principio no tiene límites. Es así como se entiende la idea hegeliana de que el «objeto» —que en Kant se corresponde con la frase construida como unidad formal, centrada en sí misma, en virtud de una categoría del entendimiento— se expone «como *su devenir*»²⁶. Por lo mismo el saber es esencialmente un saber en curso. No le es posible eo ipso concebir algo de la realidad objetiva en un acto de acción enjuiciadora. Al volverse hacia las cosas tiene que volverse al mismo tiempo reflexivamente sobre el lenguaje en el que se expresa, y representarse la forma de éste como condición de que él pueda llegar a superar sus propios condicionamientos²⁷.

Pero puesto que el movimiento dialéctico tiene «las frases como sus partes o elementos», se diría, como observa Hegel, que la fijación de la especulación a la forma de las frases y la «dificultad señalada... retornan siempre y son en realidad una dificultad de la cosa misma»²⁸. No obstante, la categoría como presunto centro de la formación de la frase sigue siendo objeto de crítica en cuanto a su pretensión de validez objetiva inmediata. Esencialmente, ello sólo puede significar un momento de retención en el proceso del conocimiento, no, en cambio, ser a su vez conocimiento inmediato. Quiere esto decir que la categoría representa siempre la objetivación de un proceso de conocimiento en un determinado punto a efectos de la reflexión sobre él, con lo que es en sí misma un momento del proceso de conocimiento; a diferencia de lo que se seguiría del concepto kantiano de la categoría, el proceso de conocimiento ya no puede entenderse como una prosecución unidimensional, sino como un continuo objetivar los medios de conocimiento (lingüísticos). De este modo la categoría utilizada adquiere la función de revelarse en su uso, y en la reflexión sobre él, como «algo no verdadero», lo que también afecta a la «costumbre»²⁹ de su uso en el juego lingüístico» del que ella era la «regla».

²⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁷ Cfr. a este respecto W. MARX, *Absolute Reflexion und Sprache*, Frankfurt a.M., 1967, p. 22: «La frase singular puede a lo sumo enunciar un 'resultado firme'. Pero en la exposición de la vida de la verdad que se va desarrollando como un todo lo que le ocurre a la frase singular es que queda superada como tal. Tiene que convertirse en eslabón de una cadena. Sólo en el encadenamiento de las frases como 'frases que presuponen' y 'frases que ponen' está la posibilidad de exponer cómo la totalidad de las determinaciones se va configurando como un nexo verdadero. La exposición especulativa tiene que tomar en consideración toda una estructura de frases. Y es en calidad de tal estructura como el «movimiento dialéctico... tiene frases como elementos o partes suyas».

²⁸ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 53.

²⁹ *Ibid.*, p. 48.

El concepto hegeliano de la frase «destruye» la forma usual de representarse la frase. Con ello destruye también el espejo de la reflexión tradicional y pone en su lugar el verdadero uso del lenguaje, en el que la posibilidad de formar frases no se entiende meramente desde la sintaxis lógica y desde un sistema semántico fijo de reglas para la conexión de significados, sino en el que también, a la inversa, la formación misma de la frase determina los significados en el marco de un proceso de conocimiento ilimitado. Naturalmente un «espejo» como éste no arroja ninguna imagen nítida ni ninguna autoconciencia de la «certeza» del objeto, pero sí, en cambio, un concepto verdadero de la conciencia concedora respecto de su posición cara a la objetividad. Este «movimiento dialéctico de la frase» es lo «*verdaderamente* especulativo»³⁰, porque, a diferencia de la concentración abstractiva en su sola forma, se corresponde con la frase como elemento real del nexo situacional del hablar real, en el cual justamente no sólo se conectan significados ya dados sino que los significados sólo se entienden desde su conexión, de manera que a partir de la semántica de los conceptos simbólicos no cabe derivar en forma pura una sintaxis lógica. La «especulación» en el sentido «acostumbrado» queda superada ante esta realidad lingüística.

Para Hegel el «contenido filosófico» de las frases filosóficas tiene por objeto destruir «la opinión de la relación usual de sujeto y predicado», así como del «comportamiento usual del saber» que se orienta según ella. Lo desacostumbrado de este contenido debe obligar a la opinión a darse cuenta de que «se está haciendo referencia a algo distinto», «y esta corrección de su opinión obliga al saber a volver sobre la frase y a tomarla de otro modo»³¹. ¡Esta es, pues, la función de los contenidos filosóficos! Son en cada caso «ejemplos»³² de que una «costumbre» vigente se ve sacudida por el hecho de que ellos entran en el lenguaje de ésta y obligan a la comprensión usual de la frase, como conexión puramente formal, a «volver sobre la frase», en realidad a objetivar la «forma misma de la copia». Es por esto por lo que estos «contenidos» son completamente distintos de los de los conceptos simbólicos. Son en el fondo contenidos «categoriales».

Un «ejemplo» de este género es la frase «Dios es el ser». Formalmente «el ser» es predicado. Sin embargo, «tiene significado sustancial», de manera que se muestra no sólo como añadido accidentalmente sino como «esencia». «Con ello Dios parece dejar de ser lo que era por su posición en la frase: el sujeto fijo.» «El pensamiento, en vez de progresar al pasar del sujeto al predicado, ve que el sujeto se le pierde, y se siente más bien inhibido» (en su «costumbre», la que le prefigura la categoría), «y devuelto a la idea del sujeto, ya

³⁰ *Ibid.*, p. 53.

³¹ *Ibid.*, p. 52.

³² *Ibid.*, p. 51.

que lo echa en falta; o bien, como el predicado mismo ha quedado enunciado como un sujeto, como *el ser*, como la *esencia* que agota la naturaleza del sujeto, el pensamiento encuentra el sujeto también inmediatamente en el predicado»³³. Cabría añadir que el pensamiento se encuentra con que la oposición abstracta de lo subyacente y la determinación ha quedado cancelada. Pues el «material» de la síntesis poseía ya en sí mismo carácter sintético y, por lo tanto, una historia.

Los ejemplos de «contenidos filosóficos» tienen como forma general el hecho de que enuncian en cada caso que lo referido por el sujeto no es ningún contenido sino algo categorial, por ejemplo «el ser o «lo» general. «Así, lo real como sujeto se pierde en su predicado»³⁴. Naturalmente con esto se infringen «reglas lingüísticas». Pero Hegel añade que lo «verdaderamente especulativo» no son estos contenidos sino su función, la de inhibir el curso usual y sintácticamente regulado de las representaciones y volver reflexivamente la mirada sobre ese mismo decurso. El sentido de estas frases es la reflexión sobre la comprensión usual de la frase, su superación y la aprehensión de la realidad lingüística de la frase como un mero *elemento* del determinar, integrado en un contexto sin límites. El contenido que adopten en cada caso no es más que un ejemplo. Se podría añadir, ya interpretando, que ese contenido es relativo a las representaciones habituales que en cada caso deben «perderse» en él. Su movimiento pone de manifiesto la anulación de la idea de que lo referido por el concepto del sujeto es en esta representación lo subyacente y sustancial; esto ocurre construyendo predicados categoriales de este tipo «carente de significado». El contenido filosófico no es en el fondo sino la autorreflexión de la costumbre, como conocimiento de que es la *categoría* de la sustancialidad la que *pone* lo referido por el sujeto como «lo uno» que subyace, de modo que esto no tiene su fundamento en sí mismo sino en la distinción categorial del predicado (de todos los posibles predicados), en la que está determinado o enunciado como «lo uno». «Lo uno» es su verdadero predicado, el que lo pone o determina como sujeto, pero en el que, una vez «enunciado» esto, «se pierde» como tal representación a la que se quería hacer referencia.

«Los contenidos filosóficos» no tienen un significado de contenido en el sentido de las representaciones usuales, sino que desencadenan la reflexión sobre las reglas de la estabilidad de esas representaciones. La categoría en la «frase especulativa» no es una forma de conexión de representaciones usuales, sino que es forma de la reflexión sobre la forma de esas conexiones, en la medida en que esta forma debe al mismo tiempo mantener separadas las representaciones y guardarlas en el sentido usual, esto es, en la medida en que

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

esta forma se entiende como «puramente» formal. La categoría en la «frase especulativa» es una categoría que reflexiona sobre lo categorial. Y es correcto decir que esto significa la superación de la distinción tajante entre lenguaje objetivo y metalenguaje. Incluso cabría decir que el significado filosófico de un «contenido filosófico» consiste en hacer críticamente consciente esta distinción tácita, que es la que estabiliza «metalingüísticamente» el funcionamiento de un «lenguaje objetivo» en representaciones usuales. En este sentido dicha distinción sería apelativa, y ésta sería también su función cognoscitiva.

IV

Hegel no escribió ninguna lógica de un «lenguaje científico», pero su intención sí era desarrollar una lógica de la ciencia, no de una ciencia determinada, regulada sintáctica y semánticamente en su «lenguaje», sino del saber humano, y tampoco como un posible «estado del saber» sino como un proceso infinito. La *Ciencia de la lógica* trata de la lógica de la «formación de la conciencia misma como ciencia», formación que no es «predecible»³⁵. A la «formación de la conciencia misma como ciencia» se opone aquí el pensamiento «instintivo», «aprisionado en los lazos de sus categorías». Sólo si se las «pone ante la conciencia» estas categorías son «conceptos en sí y para sí de su esencialidad». De manera que poner las categorías ante la conciencia «es el oficio supremo de la lógica»³⁶.

— En este oficio consiste la *Ciencia de la lógica*, que «observa» cómo las categorías en sí mismas, en el movimiento real de la frase, son en virtud de su función «los nudos más firmes», «los puntos de apoyo y guía» a lo largo de los cuales se desarrolla la «vida y conciencia» del pensamiento³⁷. Observa las categorías no como se encontrarían «para empezar» en un entendimiento trascendental, entendido éste como capacidad imaginaria y «original» de juzgar, sino tal como se dan «para empezar» en un lenguaje: «las formas del pensar están dadas y se reflejan para empezar en el lenguaje del hombre... El lenguaje se ha introducido en todo cuanto se convierte en interior, en representación, en todo cuanto el hombre hace suyo, y todo lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa en él contiene alguna categoría, oculta, mezclada o nítidamente perfilada»³⁸.

Igual que para Humboldt, también para Hegel desempeña un papel esencial el que en un lenguaje «lo» categorial disponga o no

³⁵ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 67, y *Wissenschaft der Logik*, op. cit., vol. I, p. 23.

³⁶ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, p. 16.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, pp. 9 ss.

de marcas propias. «Es una ventaja el que una lengua posea una cierta riqueza de expresiones lógicas, peculiares y netamente distintas, para las determinaciones del pensar; entre las preposiciones y artículos hay ya muchos que se refieren a relaciones que reposan sobre el pensar; al parecer la lengua china no ha llegado en su desarrollo hasta su posesión, o al menos sólo los posee en un grado muy precario; pero estas partículas aparecen en función enteramente auxiliar, apenas más independientes que los aumentos, las marcas flexivas, etc. Mucho más importante es que en una lengua las determinaciones del pensar se hayan desarrollado hasta formar sustantivos y verbos y hayan adquirido así el cuño de la forma objetiva; de esto el alemán tiene muchas ventajas frente a otras lenguas modernas; incluso algunas de sus palabras muestran esta otra peculiaridad de poseer en sí mismas no sólo significados diversos sino incluso opuestos, en lo que no deja de advertirse un cierto espíritu especulativo de la propia lengua... Por eso la filosofía no tiene necesidad de ninguna terminología especial»³⁹, aunque tampoco deje exactamente en su significado de siempre las palabras que encuentra «en el lenguaje de la vida común, hecho para el mundo de las representaciones» habituales⁴⁰.

Estos pasajes ponen de manifiesto que para Hegel, igual que para Humboldt, a cada etapa de la «formación de la conciencia misma como ciencia» le corresponde una determinada etapa lingüística objetivamente realizada, y que al «progreso de la formación y... de las ciencias»⁴¹ más allá de una «costumbre» lingüísticamente estabilizada le corresponde un progreso en el desarrollo del lenguaje en virtud de la propia capacidad gramatical de éste, que consiste en trascenderse a sí mismo. Y esto implica que cuando Hegel habla del lenguaje está pensando siempre en un determinado estado de lengua, tal como éste se ha desarrollado a lo largo de una cierta práctica vital, y que su idea no es el lenguaje en general. Hegel habla del «espíritu especulativo» de un idioma, esto es, de una lengua tal como ha llegado a ser al paso del «progreso» de la conciencia; como ha podido llegar a ser y como se corresponde con un determinado estadio de la «formación» como ciencia. El vicio lógico formal de que, «ya en el léxico» de una lengua, se encuentre «una palabra con significados opuestos»⁴² motiva el que la filosofía, que según esto tiene necesidad de tales palabras, no necesite ya «de ninguna terminología especial». De la mano de esas palabras puede destruir la opinión y la comprensión «acostumbrada» y guiar la atención hacia el verdadero movimiento de la frase. Incluso tiene que «encontrar»

³⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁰ *Ibid.*, vol. II, p. 357.

⁴¹ *Ibid.*, vol. I, p. 11.

⁴² *Ibid.*, p. 10.

palabras que *dentro* del material léxico acostumbrado «*parecen acercarse a las determinaciones del concepto*»⁴³, por así decirlo como debilidades semánticas de un sistema lingüístico incorporado, pues si hiciese uso de palabras construidas por ella no se acercaría al comportamiento lingüístico «acostumbrado», incorporado, con lo que lo único que haría es seguir jugando su propio juego lingüístico particular. Pues no se trata de «destruir» una lengua sino sólo un determinado uso, reducido o simplemente unidimensional, así como la correspondiente representación de lo que es el lenguaje; a ese uso sólo se le puede oponer el lenguaje mismo. El «espíritu especulativo» del lenguaje tendría que superar también cualquier lenguaje terminológico incorporado por la filosofía. Cuando se dice que en todo lo lingüístico se oculta una categoría, «categoría» se refiere eo ipso a una de estas categorías especulativas, como puntos para la superación de un estado de lengua dado.

El comienzo de la *Lógica* de Hegel muestra cómo deben entenderse en concreto las categorías como categorías del devenir de un saber que no es posible en forma inmediata, debido a los vínculos vigentes que lo impiden, y del que, por lo tanto, deben ponerse al descubierto las «condiciones de su imposibilidad». Aquí se trata desde el comienzo de frases con «contenido filosófico». La autorreflexión de la comprensión «acostumbrada» de las frases también se expresa filosóficamente cuando se identifica con una supuesta «posibilidad» de la determinación inmediata de algo «indeterminado». Solo que esta «reflexión», que constituye el contenido de la «filosofía de la reflexión» que Hegel critica, es a su vez objeto de reflexión en la «especulación» sobre el verdadero movimiento de la frase en el nexo del lenguaje. La frase de la *Lógica*: «El ser es lo inmediato indeterminado»⁴⁴, es expresión de una opinión filosófica, por así decirlo, una frase metalingüística, pero no es la opinión de Hegel. Como tal frase tampoco es todavía ninguna proposición científica, sino el primer paso del camino hacia la ciencia, en cuyo impredecible final serían únicamente posibles frases verdaderas en su inmediatez. En cuanto que la categoría transmitida, en la que se encuentra apisionado el pensar filosófico, se entiende como lo puramente determinante y no también como determinada a su vez, pone frente a sí todo lo demás, «el ser», como lo indeterminado e inmediatamente determinable. Aquí Hegel no está haciendo ninguna proposición científica sobre un objeto llamado «el ser». Lo único que hace es extraer una consecuencia de la acepción dominante, propia de todo entronque «fundamentalista». «El ser», determinado como «lo inmediato indeterminado», «carece de toda otra determinación». Esto

⁴³ *Ibid.*, vol. II, p. 357.

⁴⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 66.

es una conclusión analítica. Por eso «el ser» no admite ningún predicado. El lugar del predicado queda vacante. Es, «de hecho, *nada*»⁴⁵.

Es sabido que a este género de «lógica» se le han hecho objeciones. Lo que ocurre es que en esto Hegel no está demasiado lejos de sus críticos. Desde el momento en que a una frase que empieza por el sujeto «el ser» no le puede asignar ningún posible predicado positivo, él mismo no la tiene por una frase «sensata». También aquí el contenido «filosófico», en su extrañeza, tiene la función de apuntar al verdadero movimiento de una frase. En su sentido también para Hegel es resultado de un malentendido del lenguaje, pero, por ejemplo, a diferencia de Wittgenstein, tiene la función y, por lo tanto, el «sentido» de superar semejante malentendido, tal como éste domina a la «acepción acostumbrada». Aquí la filosofía no está produciendo el malentendido, sino reflexionando sobre un malentendido del lenguaje producido sobre la base de un estado de lengua objetivo. La opinión que cree empezar con el «ser» indeterminado y puro y que cree poder determinarlo inmediatamente, queda anulada, y sin embargo la filosofía tiene que empezar por esta opinión, que no es simplemente nada sino que domina objetivamente y determina al pensar. El «contenido» de la filosofía reflexiona sobre los «topoi» del lenguaje filosófico tradicional, es relativo a él y tiene su verdad en el hecho de que ningún pensamiento puede deponer *inmediatamente* su referencia a ese lenguaje y el consiguiente aprisionamiento en él, ni, por lo tanto, poner «la» verdad inmediatamente en acción. La frase de que «el ser puro y la pura nada son lo mismo» debe entenderse, pues, en el sentido de que «lo que es verdad» no es «ni el ser ni la nada», «sino el hecho de que el ser no pase sino que ya haya pasado a la nada, y la nada al ser»⁴⁶.

La frase que sigue a ésta pone de relieve el carácter de «contenidos filosóficos» que conviene a este tipo de enunciados, cuya función es destruir «el comportamiento y la opinión» «de la relación usual de sujeto y predicado y del comportamiento acostumbrado del saber»⁴⁷, así como mostrar el «movimiento dialéctico de la frase misma» como «lo *verdaderamente* especulativo»⁴⁸: «su verdad es, pues, este movimiento de la desaparición inmediata de lo uno en lo otro: el *devenir*»⁴⁹. Es el movimiento de la frase en el verdadero proceso lingüístico, donde las representaciones de un sujeto y de un predicado autónomos, conectados sólo formal y externamente en la frase, desaparecen la una en la otra. El sujeto y el predicado sólo en este movimiento *llegan a ser* lo que significan en concreto.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 66 ss.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁷ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 52.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁹ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, op. cit., p. 67.

El «devenir» se opone a la inmediatez del ser y del saber como la «verdad», y, por cierto, como resultado de una reflexión sobre el «movimiento de la frase». Y también este resultado, que entiende la frase ya no como un saber inmediato sino como uno que deviene, como estadio en el camino de la «formación de la conciencia misma como ciencia», dado que «el movimiento dialéctico tiene a su vez frases como elementos o partes suyas»⁵⁰, aparece nuevamente en la forma de una frase y, por lo tanto, necesariamente como «contenido filosófico». Pero este contenido, como ya no es un comienzo inmediato, sino algo devenido y que por eso mismo apunta claramente al movimiento al que se debe, esto es, al hecho de que no es expresión de un saber inmediato sino de un saber mediado por su propia historia. Por eso ya no se lo puede leer directamente como una proposición dogmática. La expresión «no pasa sino que ya ha pasado» muestra que en todas estas frases de «contenido filosófico» no puede tratarse de auténticos contenidos de frases, que en estas frases serían simplemente afirmados, de manera que en la intención de los mismos la forma de la frase debería retroceder por detrás de ellos y mantenerse en un papel meramente auxiliar. Todo lo contrario, son resultado de la reflexión de la idea «acostumbrada», pero abstracta frente al verdadero movimiento del lenguaje, de la esencia de la frase, y en su extrañeza remiten a la verdadera frase como el elemento evanescente de un proceso lingüístico sin límites.

Del mismo modo, todas las demás «proposiciones» de la *Ciencia de la lógica* han pasado «ya» siempre a las siguientes, y es así como hay que leer las categorías de esta «lógica». A diferencia de las categorías kantianas éstas no son categorías de la formación de juicios singulares con pretensión de relevancia objetiva inmediata, sino que son categorías que al mismo tiempo contienen la reflexión sobre su carácter provisional, y muestran así que la frase formada con ellas es un elemento ya superado en el camino de la elaboración de las condiciones de la posibilidad de la relevancia objetiva. Son al mismo tiempo, en el conjunto, formas de la reflexión de su propio haber llegado a ser y de su condicionamiento tradicional, o de la inveracidad del juicio montado sobre ellas. Desde un punto de vista absoluto son siempre ya «pasadas». Tal como aparecen se deben a la fijación a la frase singular, que también en el movimiento dialéctico es necesaria. La categoría que sigue al «devenir» es el «estar ahí». El «estar ahí», como «ser determinado», debe pensarse como superación de la categoría del «devenir», como «ser devenido». En la consecuencia del lugar lógico que Hegel le asigna, esta categoría obliga a pensar siempre al mismo tiempo que el «ser» representado como algo «inmediato indeterminado», y que por lo tanto hay que determinar inmediatamente, no es un posible «sujeto» de determinación, ni por

⁵⁰ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 53.

lo tanto puede ser sujeto de una verdadera frase. Ha pasado ya por siempre a la unidad con «nada», con la negación del ser como ser inmediato. Si ha de ser sujeto de determinación tiene que ser esencialmente ya siempre determinado. Pues la determinación no lo es de lo inmediato, sino que es siempre determinación ulterior sobre la base de alguna determinación previa. En realidad el «ser» había sido siempre una posición «retenida» dentro de un proceso, un ser devenido, y el conocimiento, en sus esfuerzos por alcanzar la «objetividad», tendría que volverse siempre al mismo tiempo y de manera crítica, hacia las determinaciones previas de las que no puede prescindir inmediatamente⁵¹.

En el concepto hegeliano del «estar ahí» está integrada desde el principio una idea que Kant desarrolla en los «*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*»: la de que las categorías de un entendimiento «puro» no pueden aplicarse inmediatamente a la determinación del «estar ahí», y que allí donde se trata de dicha determinación —en oposición a la que es propia de las matemáticas— tienen que utilizarse siempre «conceptos especiales (aunque en sí mismos empíricos)», con el fin de que el entendimiento pueda enlazar con lo que «encuentra» en ellos, esto es, con determinaciones previas no deducibles por él mismo⁵². Los primeros pasos de la *Ciencia de la lógica* de Hegel vuelven a trazar esta frontera de la «lógica trascendental», e incluyen desde el primer momento la conciencia de la misma en el concepto de la categoría. Sus categorías no son las de un entendimiento puro, que por cierto sólo podría entenderse como «puro» como un espejismo de las categorías de los juicios matemáticos; son categorías de un pensamiento referido al lenguaje y que se esfuerza por la objetividad siendo consciente de esta referencia; de un pensamiento que por eso mismo en un sentido positivo tiene más necesidad de ser consciente de su provisionalidad que seguridad de que al final podrá satisfacer su concepto de la objetividad.

El concepto de la «provisionalidad» de un juicio es constitutivo de la posibilidad de juzgar el objeto también de otra manera, esto es, más allá del límite del juicio ya formado en un momento y en una frase. «El que el suelo le vacile a uno bajo los pies ... resulta ser algo que pertenece expresamente al conocimiento»⁵³. En el conocimiento, y en el concepto filosófico de la ciencia, no puede interesar sólo el problema de cómo son posibles los juicios como tales.

⁵¹ En la *lógica* hegeliana, «objetividad» es «una *immediatez* nacida de la *superación de la mediación*, un *ser* que es al mismo tiempo idéntico a la mediación, y que es el concepto que desde y en su ser otro se ha producido a sí mismo». *Wissenschaft der Logik*, vol. II, p. 352.

⁵² Cfr. KANT, «*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*», Akademieausgabe, vol. IV, p. 472.

⁵³ B. LIEBRUCKS, *Sprache und Bewusstsein*, vol. 5, Frankfurt a.M., 1970, p. 387.

En el concepto del juicio y de la categoría para formarlos tiene que estar ya tenida en cuenta la posibilidad de «formar siquiera un nuevo juicio complementario»⁵⁴, cancelando así el juicio como determinación definitiva del objeto y degradándolo o reinterpretándolo como «momento» en un contexto más amplio.

Desde el punto de vista puramente léxico las categorías no son en la «frase especulativa» distintas de las de la comprensión «acostumbrada» de la frase. Pero así como en ésta su pura función de formar frases como «forma del juicio» es el objeto especulativo de una capacidad de juzgar que está cerciorándose de su propia posibilidad, en la «frase especulativa» la categoría es el objeto especulativo como tal categoría —a diferencia de su comprensión como mera forma del juicio—. Esta diferencia obtiene ya una determinación general en la definición kantiana de las categorías como conceptos «de un objeto en general, de manera que la aspección de éste se considere como determinada por referencia a una de las funciones lógicas de juzgar»⁵⁵. La aspección de un objeto, a excepción de la matemática, presupone un estar ahí empíricamente determinado. La determinación hegeliana de la categoría enlaza con este presupuesto. Por ejemplo, la categoría de la «sustancialidad», de acuerdo con la representación «acostumbrada» de ello, forma una frase distinguiendo categorialmente sujeto y predicado. Con la pretensión objetiva de este juicio, en virtud de la cual ya para Kant la forma lógica del juicio se convierte en categoría que determina al objeto, la representación que aparece como sujeto es considerada como la «sustancia» que subyace a la determinación. Sin embargo en el movimiento real de la frase el concepto del sujeto sólo se ve determinado en su significado concreto, el que tiene en este uso, por el predicado, del mismo modo que el concepto del predicado es determinado por este sujeto. El sujeto queda en este movimiento cancelado como lo «subyacente», y ahora subyace como lo que él es en «identidad» con la determinación predicativa⁵⁶.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 358.

⁵⁵ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 128.

⁵⁶ El que Hegel llame a la «frase especulativa» la «frase idéntica» (HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 51) ha contribuido sin duda a que Hegel haya sido interpretado como un filósofo de la identidad. Por el contrario E. HEINTEL alude a que esta «formulación» de Hegel se remonta «sin duda a los escritos de Jena y las ideas recogidas en ellos», esto es, básicamente a su confrontación filosófica con Kant y Fichte, y en el mismo lenguaje en que en esos escritos tiene lugar dicha confrontación. Heintel pone de manifiesto en su análisis histórico hasta qué punto el «contenido filosófico» en cada caso (sobre el concepto del «contenido filosófico» (cfr. *supra*, pp. 256 ss. y 261 ss.), incluido el de la filosofía hegeliana, como forma «fenomenológica» de manifestarse el saber, se formula siempre necesariamente en relación con la correspondiente situación histórica de la filosofía. En Fichte se hablaba de «A = A», la frase de la identidad, como del principio supremo del saber. Por el contrario, en Hegel se lee

La forma de la reflexión sobre la relación de sujeto y predicado, esto es, sobre la forma categórica del juicio en su función de categoría que determina el estar ahí, es, pues, la forma del juicio hipotético. Volviendo al ejemplo anterior: no es que aquello a lo que se hace referencia con el término «mesa» subyazga a una determinación accidental como «redonda». En la determinación concreta de un estar ahí dado esta determinación no es accidental. Sólo es accidental mientras se estén investigando posibilidades puras de conexión en un sistema semántico. Aquí la determinación está vinculada a las determinaciones previas del estar ahí, de manera que lo que hay que decir es que si esta mesa redonda está ahí, entonces este algo redondo determinado está ahí. En la reflexión sobre el uso categorial, esto es, determinador del estar ahí, en el contexto de la experiencia —que implica siempre al mismo tiempo un contexto lingüístico en el sentido de determinaciones previas y quizá también ulteriores—, la forma categórica del juicio no pasa a la forma hipotética sino que siempre ha pasado ya a ella. La *Ciencia de la lógica* no deduce categorías (en relación con la tabla de las formas del juicio), sino que «observa» este movimiento⁵⁷.

que «la reflexión no está en condiciones de expresar la síntesis absoluta en una frase..., tiene que separar lo que en la identidad absoluta es uno y expresar la síntesis y la antítesis por separado, en dos frases, mostrando en una la identidad y en otra el desdoblamiento» (HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburgo, 1962, p. 27; cfr. E. HEINTEL, «Der Begriff des Menschen und der 'spekulative Satz'», en *Hegel-Studien*, I, p. 222). Naturalmente, esto no puede querer decir que una verdad absoluta no pueda decirse en una frase, pero sí en dos. El «contenido filosófico» se analiza en frase y contrafrase «cuando esta frase ha de representar para el entendimiento una verdadera frase» (HEGEL, *op. cit.*), esto es, cuando en la secuencia de la comprensión filosófica transmitida del lenguaje la frase queda subsumida bajo la comprensión formal «acostumbrada» de una frase en general, sin ser en cambio comprendida en su verdadera función, vinculada al contexto. Ya aquí es completamente claro el objetivo de este contenido «filosófico», mediado por la historia de la filosofía: romper esta representación o imagen de una frase en general y apuntar al «movimiento dialéctico de la frase misma». El esquema formal de la «identidad de identidad y no identidad», en el que aquí se expresa Hegel, se muestra a su vez como expresión, condicionada por el tiempo, del lugar que en su teoría del saber conviene a su concepto de la categoría y de la frase, y que consiste en que «la mediación, como identidad que se sabe a sí misma», siempre se «sabe» sólo «en simultaneidad con aquello que ella no es». «Ella es —como ἐπιστήμη κατ' ἐνέργειαν, identidad de identidad y no identidad» (HEINTEL, *op. cit.*), por lo tanto también saber del no saber; en cambio no es que la identidad de dos frases opuestas sea una fórmula para un saber «absoluto», posible en virtud de ella misma de un modo inmediato. La «no identidad» representa aquí el contramovimiento superador, que recoge a la frase, que presuntamente refleja un saber inmediato, en el movimiento mediador de un contexto en principio sin límites, y que se opone a la «comprensión acostumbrada de la frase», para la cual la forma sintáctica de ésta se supone dotada de una función inmediatamente constitutiva de la objetividad.

⁵⁷ Cfr. el paso de la relación de sustancialidad a la de causalidad, en HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. II, p. 188.

Y lo mismo ocurre con el paso siguiente. Cuando la forma hipotética del juicio es «considerada» como categoría, esto es, cuando se la usa realmente para determinar un estar ahí, no ocurre que, de acuerdo con la regla «si A entonces B», B sea *si* A es; lo que ocurre es que siempre que B, también A, y siempre que A, también B. Pues el objeto así determinado implica, como así *determinado y al mismo tiempo como algo que está ahí*, la coexistencia (reciprocidad) de A y B. A es causa, pero lo es de B, y por lo tanto no es sólo lo determinante sino que, en su determinación como causa, está también determinado por B, el efecto, etc.⁵⁸

Estos ejemplos de categorías muestran que toda categoría determinada —desde el momento en que no sólo domina anónimamente un comportamiento lingüístico incorporado en calidad de regla suya, sino que es enunciada en su pretensión de validez objetiva y recogida así en la conciencia reflexiva— no responde al *concepto* «simple» de la categoría como reunión cognitiva de pensar y ser, que es lo que debía ser ya para Kant⁵⁹. En su condición de singular es negativa respecto de su concepto, y en su pretensión inmediata como función de conocimiento pasa inmediatamente a la forma de la reflexión sobre esta pretensión. La multiplicidad de las categorías va resultando a lo largo del proceso de negación sucesiva de la pretensión que plantea cada una de ellas, la de satisfacer directamente el concepto de la categoría como forma de juicio objetivamente válida. Por eso la pretensión de cada una en particular sólo puede mantenerse como pretensión de una «forma» de comportamiento subjetiva, o también intersubjetivamente válida, *frente a* la objetividad.

Este concepto de las categorías podría arrojar alguna luz sobre las funciones históricas de determinadas categorías, por ejemplo la de la relación causal en la historia de la ciencia. A comienzos de la Edad Moderna se había mostrado como la «verdad» frente a la relación sustancial, desde el momento en que esta última forma ya no podía transmitirse como determinante de un «comportamiento acostumbrado del saber», al haberse modificado las circunstancias; desde comienzos de nuestro siglo la relación causal se ha visto determinada a su vez como un elemento «superado» en la determinación científica de los objetos naturales. Sin embargo, la actualidad del concepto hegeliano de la categoría podría estar menos en este tipo de ejemplos «fenomenológicos» que en el hecho de representar un intento de no escribir una lógica de una ciencia bajo el aspecto de un «comportamiento» institucionalizado (que la ciencia por cierto también es y debe ser), sino de hacer la lógica de una ciencia en curso, en la que estas formas acuñadas de comportamiento del saber van superándose. En esta

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 202 ss.

⁵⁹ Sobre el concepto «simple» de la categoría en el sentido «idealista que Hegel critica, como presunta reunión inmediatamente posible del yo o el pensar y el ser, cfr. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 178 ss.

lógica la objetividad, como procedente de la «decisión de juzgar» que asume la singularidad finita, es a su vez una de las categorías ⁶⁰. Pero en ella el juzgar debe esencialmente «completarse» yendo más allá del juicio emitido en cada caso. En este concepto el juzgar podría alcanzar un concepto de sí mismo más adecuado a su realidad y por lo tanto a la de su ciencia, un concepto *absuelto* de la necesidad de especular sobre un determinado nivel del saber casualmente alcanzado en un momento.

⁶⁰ Cfr. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. II, *op. cit.*, p. 354.

INDICE ONOMASTICO

- Aristóteles, 47, 103.
- Böhme, Jakob, 177.
- Bühler, Karl, 41 n., 42 y n., 43 y n.
- Cassirer, Ernst, 31 n.
- Chomsky, Noam, 242 n.
- Descartes, René, 7, 20, 30 y n., 38, 65, 66.
- Ehrenstein, Walter, 126 n.
- Feuerbach, Ludwig, 15, 18, 32 y n., 33, 44 y n., 46 n., 49, 68 n., 86, 87, 88 y n., 110 n., 179, 180, 181, 182, 183.
- Fichte, J. G., 264 n.
- Fischer, Kuno, 66 n.
- Freyer, Hans, 123 y n., 124 n., 128 n., 182 n.
- Gehlen, Arnold, 111 n., 127 n., 198 n.
- Gelb, Adhémar, 40 n.
- Goethe, J. W., 17 y n., 18, 19 y n.
- Goldstein, Kurt, 40 n.
- Grünhut, László, 44 n.
- Hamman, J. G., 8, 17, 19 y n., 24, 135.
- Hartmann, Nicolai, 17 y n., 20, 22 n., 41 n., 98 n., 135 n., 142 n.
- Heidegger, Martin, 20 y n., 37, 48 n., 53 n., 62 y n., 87, 90, 92 y n., 93, 95 y n., 96, 103, 105, 129 n., 130 n., 137, 141 n., 153 n., 156 n., 159 n., 185 n., 186, 189 n., 217 n.
- Heintel, E., 264 n., 265 n.
- Herder, 74 n., 97 y n., 99 n., 181 n.
- Hönigswald, Richard, 201 n., 205.
- Humboldt, Wilhelm v., 24, 86 n., 97 y n., 152 y n., 221 n., 243 y n., 244, 245 y n., 246, 251 n., 258, 259.
- Husserl, Edmund, 29, 36, 41 n., 42 y n., 43, 197 n., 198 n.
- Jaensch, Erich, 44 n.
- Kant, E., 7, 13, 19, 21, 24, 29, 30 y n., 31 n., 32 n., 48, 49, 64, 67, 74, 75, 79 n., 86, 92 n., 104, 105, 133, 150, 158, 159, 161 y n., 184, 185 y n., 186, 187, 190, 191 n., 199, 202 y n., 209 n., 215, 230 y n., 231, 232, 233, 234 y n., 235, 236, 243 y n., 244 y n., 245, 247 n., 249 y n., 251 n., 253, 255, 263 y n., 264 y n., 266.
- Kierkegaard, Sören, 15, 18 y n., 19, 91, 93, 94, 95 y n., 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 180 n., 181 y n.
- König, Josef, 59 n., 127 n.
- Kroner, Richard, 130 n., 213 n., 228 n.
- Lakebrink, Bernhard, 129 n., 130 n.
- Landgrebe, Ludwig, 20 y n.
- Leibniz, G. W. 29, 38 n., 42 n., 152 n.
- Liebrucks, Bruno, 20 n., 21 n., 22 n., 41 n., 80 n., 153 n., 184 n., 263 n.
- Litt, Theodor, 21 y n., 148 n., 184 n.

- Locke, J., 7.
 Lotze, Hermann, 31 n.
 Löwith, Karl, 180 n.
- Marcuse, Herbert, 130 n., 161 n., 183
 nota.
- Marty, 198 n.
- Marx, Karl, 18, 44 y n., 87, 108, 110
 nota, 114, 115 y n., 116 y n., 117,
 118, 119, 120, 121 y n., 122, 123,
 124, 128, 179, 180 n.
- Marx, W., 255 n.
- Meulen, Jan van der, 20 n.
- Noiré, Ludwig, 125 n.
- Platón, 40, 245.
- Reichenbach, Hans, 123 n.
- Révész, G., 198 n.
- Russell, Bertrand, 7.
- Schelling, F. W. J. v., 228 n.
- Sócrates, 94, 169.
- Stirner, Max, 87, 90 n.
- Trendelenburg, Adolf, 176 n., 203 n.,
 204 n., 216 n., 217 n.
- Winckelmann, Johan Joachim, 138.
- Wittgenstein, L., 7, 242 y n., 248, 261.
- Wundt, W., 198 n.

INDICE

| | |
|--|----|
| PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA | 7 |
| OBSERVACIÓN PRELIMINAR DE LA TRADUCTORA | 11 |
| PRÓLOGO | 13 |
| INTRODUCCIÓN | 17 |
| a) <i>Tema y método</i> | 17 |
| b) <i>Desarrollo del problema en los escritos teológicos de juventud de Hegel</i> | 24 |
| OBJETIVIDAD | 29 |
| I. La concepción hegeliana de la conciencia | 29 |
| 1) <i>La «certeza sensorial»</i> | 29 |
| 2) <i>«Yo» y «nosotros». La «lingüisticidad» de la conciencia</i> | 33 |
| 3) <i>El problema de la relevancia abstractiva del lenguaje</i> | 36 |
| 4) <i>La contradicción en el objeto</i> | 45 |
| II. Lingüisticidad y trascendencia | 29 |
| 1) <i>La lingüisticidad de la conciencia y la objetividad del objeto</i> | 47 |
| 2) <i>La superación del objeto y la superación como objeto</i> | 53 |
| 3) <i>La lingüisticidad de la conciencia y la conciencia de la trascendencia</i> | 55 |

| | |
|---|-----|
| SUBJETIVIDAD | 61 |
| III. Lingüisticidad y finitud | 61 |
| 1) <i>El cuerpo como mediación del ser en sí</i> | 63 |
| 2) <i>La vida como incomprendibilidad</i> | 64 |
| 3) <i>La voz como experiencia del «yo mismo»</i> | 69 |
| 4) <i>Conciencia de la muerte y finitud de la conciencia.</i> | 77 |
| 5) <i>Representación y «estar ahí»</i> | 81 |
| 6) <i>Experiencia interna y externa en relación con la voz humana</i> | 85 |
| 7) <i>La voz y el ánimo</i> | 91 |
| 8) <i>El problema del tiempo originario</i> | 102 |
| IV. La lingüisticidad de la conciencia y el comportamiento práctico respecto de los entes | 107 |
| 1) <i>La apetencia</i> | 108 |
| 2) <i>Trabajo y acción</i> | 111 |
| 3) <i>Enajenación</i> | 114 |
| 4) <i>Formación y cultura</i> | 124 |
| 5) <i>Superación de la acción en el lenguaje</i> | 131 |
| OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD | 135 |
| V. Configuraciones de la autoconciencia | 135 |
| 1) <i>La obra de arte</i> | 135 |
| 2) <i>El lenguaje como «estar ahí del espíritu»</i> | 149 |
| 3) <i>La esencia originaria del lenguaje en la poesía</i> ... | 153 |
| 4) <i>Autoconciencia y representación</i> | 156 |
| 5) <i>Sobre el concepto de «identidad»</i> | 165 |
| VI. Estado y religión | 167 |
| 1) <i>El concepto hegeliano del estado</i> | 168 |
| 2) <i>Ser en sí y religión</i> | 173 |
| 3) <i>El problema de la teología secularizada y la llamada concepción final de la historia en Hegel</i> ... | 179 |
| VII. Lenguaje y sistema | 184 |
| 1) <i>El concepto de sistema</i> | 184 |
| 2) <i>El problema de la metafísica de la voluntad</i> | 188 |
| 3) <i>Esquema e imaginación</i> | 189 |

| | |
|---|-----|
| 4) <i>El concepto del signo y el carácter de signo del lenguaje</i> | 195 |
| 5) <i>El problema del lenguaje y la idea del sistema</i> | 202 |
| VIII. <i>Lenguaje y pensamiento</i> | 207 |
| 1) <i>Hablar y pensar, «Fenomenología» y «Lógica»</i> | 207 |
| 2) <i>Pensar y ser</i> | 215 |
| 3) <i>Pensamiento y sentido</i> | 219 |
| 4) <i>La frase especulativa</i> | 225 |
| 5) <i>El concepto de la dialéctica</i> | 229 |
| 6) <i>Las categorías lógicas</i> | 237 |
| <i>Apéndice: LAS CATEGORÍAS EN LA FRASE «ORDINARIA» Y EN LA FRASE «ESPECULATIVA»</i> | 241 |
| I | 241 |
| II | 247 |
| III | 250 |
| IV | 258 |
| INDICE ONOMÁSTICO | 269 |