

La subjetividad en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel

Marcos Aguirre

La *Fenomenología del Espíritu* no es un texto fácil de leer. Casi doscientos años después de su publicación, pese a la casi interminable literatura secundaria que lo rodea, sigue siendo un texto tan enigmático como sugerente. Es que tal vez como ningún otro representa un momento clave en la transición desde la metafísica moderna hacia el pensamiento post-metafísico. Esto no obstante pertenecer él mismo a esa tradición que comienza a resquebrajar desde dentro.

Lo que sigue son algunas notas más o menos sueltas de lectura que, así espero, puedan servir como introducción a la lectura de este notable libro. En ellas voy a tomar como referencia la Sección B, correspondiente al capítulo IV, titulado "Autoconciencia: la verdad de la certeza de sí mismo".

Subjetividad e historia

En el Prólogo a la *Fenomenología* Hegel advierte que, a su juicio, se está produciendo un cambio histórico radical. La totalidad en la que se articulan los diferentes aspectos de la sociedad en transición (1806) ya es otra. Una "nueva época" se abre paso. Esto se anuncia, dice "por medio de síntomas aislados: la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina".¹ En la concepción histórico-filosófica de Hegel un cambio histórico de esta magnitud es una reconfiguración completa de esa totalidad que él llama "espíritu". Lo que surge es un nuevo "mundo".² Este nuevo mundo requiere, para ser comprendido, y a través de esta comprensión producirse a sí mismo/de una subjetividad que se haya elevado a un punto de vista acorde con él. Este es el propósito del libro en su conjunto: ayudar al lector a comprender la nueva configuración del mundo que despunta en el horizonte.

1 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 12

2 *Ibid.*

La magnitud del cambio histórico concebido por Hegel se puede apreciar en su convicción que, a diferencia de los cambios epocales anteriores, aquí la historia humana alcanza su finalidad. No tanto en el sentido de un término de la misma³ cuanto que de una realización de su *telos* inmanente. En efecto, la historia, para Hegel, es el largo camino recorrido por la humanidad para realizar su esencia, para desplegar todos los momentos contenidos en su concepto. Esta esencia, según el autor, fiel en esto al proyecto de la Ilustración, es la libertad. La libertad es la razón de ser del hombre. Pero para que esta esencia se realice, para que la razón *pueda* hacerse real, ella tiene que llegar a saberse, tiene que reconocerse como tal. Según Hegel este momento ha llegado. Podríamos decir que a partir de este momento, entonces, la historia comienza un movimiento diferente que consiste en la adecuación de todas las formas de la convivencia humana a esta verdad última y esencial del hombre, la adecuación de la realidad fáctica a su concepto.

Pero este movimiento del fin de la historia requiere, como decíamos, una subjetividad y un saber acordes a la nueva configuración histórica. Y ello, para Hegel, solo es posible en esta fase final si la conciencia subjetiva vuelve a rehacer el camino de la experiencia histórica, recorriendo conceptualmente las vicisitudes que en el plano propiamente histórico la llevaron a su forma actual. Con esto queremos indicar que, si bien la *Fenomenología del espíritu* contiene una teoría implícita de la historia, no debe confundirse con ella. La dialéctica de la Fenomenología no es la misma dialéctica de la historia. Y esto es particularmente cierto en relación a los primeros capítulos (I-V), y más específicamente del capítulo IV.⁴ En ellos Hegel describe las experiencias de una conciencia que no se sabe a sí misma, que no se ha elevado a la comprensión cabal de sí misma. Y en particular, no comprende el modo en el que ella está determinada por su existencia social, por la totalidad de las condiciones sociales en las que está imbricada. Estas condiciones, y la presión que ejercen, son más bien vividas por ella como pura negatividad exterior, como destino incomprensible, como fracaso. Las contradicciones de la experiencia en que se ve envuelta una conciencia tal no se resuelven dialécticamente para ella misma. Es Hegel quien muestra el sentido dialéctico de estas experiencias, es él quien indica cómo esas experiencias tienen que fracasar y dar paso a nuevas experiencias. Esta discrepancia entre el punto de vista (objetivo) del autor y el punto de vista (subjetivo) descrito por él se expresa estilísticamente en la diferencia que el texto subraya con las expresiones “para nosotros” y “para la conciencia”. Hegel repasa aquí, una tras otra, distintas posiciones de “falsa conciencia” describiendo puntos de vista parciales –“abstractos” en su terminología– que tienen en común el desconocimiento de su anclaje en la vida intersubjetiva, en el “mundo” al que ellas pertenecen. Pero este anclaje es real, aunque la conciencia que pasa por las experiencias descritas por Hegel no lo sepa, y se encargará de que, en cada caso, estas terminen en caminos sin salida. El paso de una experiencia a otra no lo hace, entonces, propiamente el sujeto de esa

3 Pese a la vehemencia de la interpretación de Kojève, seguido por Fukuyama en esto, prefiero mantener distancia respecto a la tesis del fin de la historia en el contexto hegeliano. En todo caso, es una tesis que amerita ser discutida en serio, como lo sostiene Perry Anderson en *Los Fines de la Historia*. Sobre esta polémica: A. Kojève: *La dialéctica del Amo y el Esclavo*, Editorial Fausto, Buenos Aires, 1996; F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, Buenos Aires, 1992; Perry Anderson, *Los fines de la Historia*, TM Editores, Bogotá, 1992.

4 Cf. A este respecto Georg Lukács: *El Joven Hegel*, Capítulo IV, “Esbozo de la estructura de la “Fenomenología del Espíritu”.

experiencia, no en este estadio, sino el autor del libro, Hegel, quien abandonando el punto de vista cuyo fracaso ha descrito pasa a la consideración de un punto de vista “superior”. Y, en efecto, Hegel gradúa de tal manera los puntos de vista examinados que se produce el efecto de una progresión dialéctica.⁵ Pero esta progresión la hace el lector que, de la mano de la escritura de Hegel, y decíamos que este era el propósito de la obra, tiene que superar los puntos de vista parciales de la conciencia subjetiva hasta llegar al saber absoluto prometido por el autor.

Creo que la discrepancia entre el “nosotros” y el “para la conciencia” es lo que explica las disonancias que produce la lectura cuando intentamos leer directamente la *Fenomenología* como si ella tratara el desarrollo histórico de la humanidad. Es el caso, como veremos enseguida, del paso desde la parte A a la parte B. Si no distinguimos el punto de vista de Hegel y el punto de vista descrito por él, nos desconcierta encontrar que luego de un tratamiento filosófico del problema del conocimiento “superemos” el punto de vista de la filosofía pasando a la actitud de una autoconciencia prácticamente animalesca. Y, en general, si no hacemos esta distinción, tendríamos que suponer que el “espíritu”, es decir, la totalidad de las condiciones humanas de la existencia solo viene a constituirse después del desarrollo de la teoría del conocimiento, de las relaciones amo/esclavo y de las filosofías estoica, escéptica y cristiana. Esto representaría un absurdo. Para Hegel la totalidad de las condiciones sociales culturales y políticas, el “espíritu”, son lo que sostiene a la conciencia individual y en general a todas sus expresiones parciales.

Subjetividad y conciencia

No se puede apreciar la densidad y la complejidad de este capítulo sin referirse, aunque sea brevemente, al desarrollo anterior sobre el que va montado, esto es, a los tres capítulos anteriores del libro. Hagamos una precisión a este respecto. En general, un libro sistemático, como la *Fenomenología del Espíritu*, exige una lectura que siga el hilo de la argumentación. Pero en el caso de la filosofía hegeliana esto es aún más imperativo. La pretensión de Hegel es mostrarnos el desarrollo de un concepto tal como este se despliega desde sí mismo. El concepto hegeliano no es una construcción intelectual abstracta y sin movimiento. La filosofía, en cambio, siempre ha entendido así los conceptos. El único movimiento que le reconoce a estos es, por así decir, externo a ellos, “histórico”.⁶ Decimos entonces que los conceptos cambian a lo largo de la historia, y con eso queremos decir que un concepto que fue considerado válido deja de serlo más tarde, para dar paso a otro concepto diferente, aunque la tradición conserve el mismo término para designarlo. Así, por ejemplo, “ciencia” significa conceptos diferentes en la antigüedad clásica y en la actualidad. Lo que sucede es que vemos los conceptos como un instrumento con el que nos referimos a una realidad que es externa a ellos. Esto no funciona así en la filosofía de Hegel. Para éste los conceptos no son algo abstracto, opuesto a la realidad designada por ellos, sino la misma realidad en su unidad interna. El concepto, pues, es lo absolutamente concreto y es determinante en el movimiento de la realidad, es actividad, es fuerza. La actividad del concepto consiste en el despliegue de sus diferencias, que primero están contenidas en él solo

⁵ Nos alejamos, así, de la interpretación de Kojève cuando este sostiene que es el esclavo el que va a desarrollar la conciencia que lo va a emancipar.

en potencia. Y es la negatividad quien introduce este movimiento, diferenciando la primera unidad “inmediata”, desarrollando todas sus tensiones internas hasta que ella ha desarrollado toda la riqueza de sus potencialidades. La filosofía tiene la tarea de mostrar ese movimiento y la comprensión, desde luego, consiste propiamente en la captación del modo en el que los distintos aspectos del concepto estudiado –Hegel los llama, no casualmente, “momentos”– son su resultado.

Así, el lugar sistemático que ocupa un pasaje determinado, en este caso el capítulo IV, adquiere un significado en sí mismo, constitutivo del contenido que se va a desarrollar. ¿Cuál es entonces el lugar sistemático de este capítulo? Aquí solo vamos a responder parcialmente la pregunta en relación con el desarrollo anterior. El capítulo IV corresponde a la parte “B. Autoconciencia”. La primera parte lleva por título “A. Conciencia” y se compone de tres capítulos.

Dicho de manera extremadamente sintética, esos capítulos conforman una especie de compendio de la reflexión filosófica acerca del conocimiento. En una exposición dialéctica, Hegel sigue el recorrido de esa reflexión desde la conciencia ingenua hasta la conciencia filosóficamente ilustrada. El resultado al que se llega es que el conocimiento no es la mera recepción de una verdad que “está allí fuera” independientemente de la actividad del sujeto entendido como conciencia. Y esto hace que la conciencia se vuelva hacia este otro “objeto” que es ella misma. En este movimiento ya no estamos en el plano de la conciencia, la dialéctica de esta nos ha llevado, sostiene Hegel, a una nueva “figura”: la autoconciencia.

Si entendemos por conciencia el aparecer, el presentarse del mundo ante un yo y llamamos autoconciencia a la conciencia que la conciencia tiene de sí misma, entonces el movimiento bosquejado pareciera equivaler al recorrido que va desde la filosofía antigua a la filosofía moderna, pasando por Descartes, hasta Kant. ¿No es ese precisamente el paso que dio Descartes, al descubrir que todos los objetos intencionales de la conciencia no son sino actos de la propia conciencia, representaciones? La autoconciencia sería entonces el nombre que Hegel le da a esa esfera descubierta por Descartes, la esfera del pensamiento, donde el yo toma contacto consigo mismo de manera apodéctica. Aquí, sujeto y objeto son lo mismo. Esperaríamos entonces que Hegel siguiera el curso del idealismo trascendental kantiano, abocándose a la explicitación de la actividad de la conciencia de sí reflexiva, esa actividad subjetiva en la que la conciencia se vuelve conciencia de la conciencia. A favor de esta interpretación se podría aducir el nombre que Hegel le asigna a esta figura: auto-conciencia.

Y en cierto sentido esto es así. Pero Hegel le da una torsión sorprendente a esta problemática. Abandona la vía de la teoría del conocimiento y, en lugar de profundizar en la subjetividad de un sujeto teórico, esto es, un sujeto que contempla (*theorein*) la verdad, va a cuestionar el estrechamiento de la subjetividad a este comportamiento teórico frente al mundo, a la actitud teórica de un yo que conoce el mundo. En este giro peculiar, no se va a ver afectado solo el concepto de la relación del sujeto con el mundo. El propio concepto de sujeto resultará también profundamente alterado. El sujeto cartesiano era pura interioridad, autoafección, identidad consigo mismo, inmediatez de una conciencia que está “pegada” a sí misma. En palabras de Hegel: yo = yo. Desde esta identidad cerrada en sí misma la relación con el mundo –el conocimiento– era de simple correspondencia¹ (o, en el caso del error, de no correspondencia). Para explicar esta correspondencia, Des-

cartes necesitaba interponer un principio trascendente⁶ –Dios– que asegurase desde sí mismo⁷ –esto es, independientemente de ellos– la correspondencia entre ambos lados (yo y mundo, pensamiento y extensión). Aquí estaba sentada ya la base para la concepción metafísica de la armonía preestablecida entre sujeto y objeto.

Desde la perspectiva de Hegel, en cambio, la subjetividad solo se puede entender si “superamos” el punto de vista de la conciencia. La conciencia, como conciencia de esa alteridad que llamamos mundo, naturaleza, extensión o como se quiera, es para él solo un “momento” en la unidad antropológica de una autoconciencia que no solo conoce, no solo está “conciente” del mundo, sino que a la vez está involucrada y comprometida de muchas maneras con él.⁶ El mundo, –en primer lugar la entera naturaleza (Hegel la llama “vida”), pero más fundamentalmente aún el espíritu, esto es, el mundo humano– es objeto de pulsiones y actitudes diversas (el apetito o deseo, el trabajo) que no se dejan reducir a lo cognitivo. La totalidad de estas relaciones y sus presupuestos, por lo que se refiere al sujeto, es lo que Hegel llama “autoconciencia”.

Es curioso que Heidegger, en los cursos del '38 al '42 se detuviera justo antes del capítulo que examinamos.⁷ Porque lo que Hegel está diciendo aquí es muy próximo a las tesis de “Ser y Tiempo” sobre la prioridad ontológica del “ser en el mundo” respecto de modos de ser “derivados” como el conocimiento. También para Hegel se trata de superar el dualismo metafísico cartesiano, de mostrar que la autoconciencia (el *dasein* heideggeriano) no está encerrada en sí misma sino que está ya en el mundo. Que lo que requiere explicación es más bien cómo ella *vuelve sobre sí* desde el mundo y el sentido de este retorno.

Entonces, si nos concentramos en la relación de la “autoconciencia” con la “conciencia” (la figura anterior), tenemos que evitar suponer que se trata de un tránsito cronológico. Como lo señala Kojève en “La Dialéctica del Amo y el Esclavo”, estos dos momentos –la conciencia y la autoconciencia– son “paralelos”.⁸ No hay prioridad cronológica desde el primer momento (conciencia) al segundo (autoconciencia): la conciencia está condicionada, desde un comienzo, por la autoconciencia, aunque esto no sea advertido teóricamente por ella desde un comienzo.⁴ Esta relación cronológica solo se da desde el punto de vista del progreso teórico en la medida que recién a partir de la filosofía moderna la conciencia teórica descubre su anclaje en una subjetividad constituyente. Por cierto que, de todos modos, queda todavía en pie el problema del anclaje de esta misma subjetividad en una totalidad sociocultural, cuestión que Hegel va a tratar como el paso al “espíritu” en capítulos posteriores.

6 Así, desde la perspectiva cognoscitiva se puede interpretar el paso desde la conciencia hacia la autoconciencia como el descubrimiento de la relación interna del conocimiento del mundo con la subjetividad. En términos kantianos se podría hablar del descubrimiento de la conexión entre la constitución de los *fenómenos* y la subjetividad. Pero en esta segunda fase de la Fenomenología, la relación cognoscitiva con el mundo es retrotraída a la relación práctica.

7 M. Heidegger: *Hegel*. Editorial Almagesto, Buenos Aires, 2000.

8 A. Kojève, op., cit.

Subjetividad, deseo y alteridad

¿Qué es la autoconciencia? La autoconciencia es *subjetividad*. Es una existencia singular. Se sentiría la tentación de denominarla “individuo” si esta expresión no traicionara, por su etimología, el sentido que desea reflejar —la autoconciencia no puede ser pensada como átomo. La concepción hegeliana de la subjetividad tiene que entenderse muy de otra manera que la subjetividad cartesiana o hobbesiana. En efecto, no se trata de una subjetividad encerrada en sí misma. Para Hegel, ella está *mediada con la alteridad*. Esencialmente es una subjetividad mediada por la alteridad de otras subjetividades. La totalidad de esta articulación —o “mediación”— de sujetos es lo que Hegel llama “espíritu”. Porque los sujetos están constitutivamente mediados unos con otros es que Hegel puede decir que el sujeto es fundamentalmente “espiritual”. Y es por eso que no se debe confundir con la mera conciencia. La conciencia es la relación cognitiva del yo con una alteridad que es el mundo (objetivo). En cambio, “la autoconciencia es la reflexión que, desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro. Como autoconciencia es movimiento”. (Falta referencia)

Es fundamental comprender exactamente qué significa aquí este “retorno” desde el ser otro. Hegel agrega que se trata de un “movimiento”. Bueno, ¿cómo podemos entender este movimiento que es un retorno? Retornar solo puede lo que está fuera. Si la autoconciencia es el retorno desde afuera, esto quiere decir que ella no está primero “adentro”. Ella es “esencialmente” retorno desde lo otro. El problema de la subjetividad no es entonces el de cómo se produce una correspondencia entre una interioridad original, primera, con un mundo exterior. Más bien ella se constituye recién en un volver hacia sí. Incluso esta manera de expresarse resulta engañosa: sugiere un *sí mismo* previo. Entonces digamos: es la mismidad de este sí mismo lo que se constituye como retorno, como movimiento.

Aquí Hegel agrega: “pero, en cuanto se distingue *solamente a sí misma como* el sí mismo de sí, la diferencia es *superada* para ella de un modo *inmediato* como un ser otro; la diferencia no *es*, y la *autoconciencia* es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo; en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del *ser*, no es autoconciencia”. En otras palabras, si consideramos a la autoconciencia solo como conciencia de la conciencia, entonces, puesto que la conciencia-objeto coincide con la conciencia-sujeto, quiere decir que hablamos en definitiva de una diferencia “superada”, esto es, como una diferencia que no existe. Esto sería el sujeto cartesiano que ha suspendido la creencia en una alteridad “fuera” de él. Hegel dice que al suspender la alteridad suspendemos la posibilidad del “retorno” esencial de la autoconciencia y por lo tanto ya no tenemos una autoconciencia. Sin retorno no hay movimiento, sin movimiento no hay autoconciencia.

Tiene, pues, que haber alteridad para que pueda haber autoconciencia, pero a la vez, esta alteridad tiene que ser superada en un movimiento de retorno desde ella. Hegel agrega: “Así, pues, para ella el ser otro es como un ser o como un momento *diferenciado*; pero para ella es también la unidad de sí misma con esta diferencia como *segundo momento diferenciado*.” Parafraseando a Hegel, diríamos que la autoconciencia es conciencia de una alteridad (el mundo), pero a la vez —y más radicalmente— ella es unidad de sí misma con esta alteridad. Esto suena contradictorio y, en efecto, lo es. Pensamos que, o bien hay una diferencia o bien no la hay.

Hegel en cambio quiere pensar esa contradicción porque, según él, la subjetividad es precisamente la existencia de esa contradicción. La contradicción existente. O, más exactamente, el movimiento de esa contradicción. Reflexión, retorno, esos son los conceptos con los que piensa en ella. Flexión, torsión.

Dijimos que la identidad consigo mismo del sujeto cartesiano es un falso supuesto. Habría que precisar: lo falso no es la mismidad sino la ausencia de alteridad y, con ello, de movimiento. El movimiento reflexivo desde la alteridad hacia sí es la forma verdadera de la unidad del sujeto. Si la conciencia supone la alteridad, la autoconciencia es justamente el movimiento de superación de esa alteridad. Es superando la alteridad como el sujeto retorna sobre sí y se constituye como tal sujeto. Su mismidad se constituye como superación de la alteridad. Tenemos pues, en la consideración de la autoconciencia, esos dos “momentos”, uno la alteridad, otro la superación de la alteridad.

La clave para la comprensión de lo que significa autoconciencia se desplaza entonces hacia el problema de entender esta “superación”. En realidad, todo el capítulo IV no es más que la consideración de los distintos significados, o las distintas fases, “momentos” como le gusta decir a Hegel, de esta cuestión. En el pasaje que estamos viendo, Hegel se expresa de modo apretado y hasta cierto punto enigmático. Para la autoconciencia, dice, la alteridad está ahí, está conciente de ella, pero para ella esta alteridad no es más que “Erscheinung”. En la tradición del idealismo alemán este término significa “fenómeno”, esto es, la presencia de un objeto para una conciencia. Sin embargo, el alemán asocia, al igual que el castellano, dos significados diversos con una misma raíz etimológica. *Erscheinen* es “aparecer”, “manifestarse”, salir de la oscuridad donde no era percibido y presentarse a alguien, así “aparecen” los actores desde el fondo del escenario. La raíz de este verbo es *Scheinen*. Pero *Scheinen* significa dos cosas. Por una parte quiere decir brillar, destellar, lo que explica el significado aludido de *erscheinen*. Pero también quiere decir “parecer”, como cuando decimos que nos “parece” que algo es así o así. De ahí proviene, sin duda, el significado “apariencia”, como lo que se opone a la verdad, lo que solo es apariencia engañosa, ilusión. Ahora, el problema es que estos dos sentidos son opuestos. En la filosofía de Kant *Erscheinung* significa “fenómeno” (de la palabra griega *phainómenon* = aparecer). Y este es el sentido usual de la palabra en la filosofía post-kantiana alemana. Podemos verter este sentido al castellano como “manifestación”. Algo que estaba oculto se hace manifiesto, decimos.

¿En qué sentido se está usando la palabra en nuestro pasaje? En un ensayo sobre el lenguaje de Hegel, A. Koyré sostuvo una vez que este es un maestro de los juegos de palabras y de las resonancias de los conceptos. Creo que este es el caso que estamos discutiendo. Hegel usa aquí *Erscheinung* en un sentido contrario al habitual en la filosofía alemana. Esto explica las dificultades del traductor de la Fenomenología, que en un solo pasaje traduce el mismo término con dos palabras distintas. El pasaje es el siguiente: “el mundo sensible es para ella una subsistencia (*Bestehen*), pero una subsistencia que es solamente *Erscheinung* o diferencia, que no tiene *en sí* ser alguno. Pero esta contraposición entre su *Erscheinung* y su

verdad solo tiene la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma, por su esencia; esta unidad tiene que devenir esencial para ella; es decir, que esta es, en general, *deseo (Begierde)*⁹

En este difícil pasaje Hegel está haciendo la primera caracterización de lo que es ese movimiento de superación de la alteridad en que consiste, según dijimos, la subjetividad (autoconciencia). Creo que la única manera de entenderlo es entendiendo que utiliza aquí el término *Erscheinung* en el sentido de “apariciencia”. En efecto, solo esto permite comprender la “deducción” del carácter deseante de la autoconciencia. Ella tiene conciencia de una alteridad, pero ella es a la vez, y esencialmente, la convicción de que esa alteridad es solo una apariciencia, algo que “tiende a desaparecer” dirá más adelante. La verdad es para ella su propia unidad, donde la diferencia (conciencia/ser) es anulada. Pero esta verdad, como se ha dicho antes, la verdad de la autoconciencia, es un movimiento. Luego, esta verdad, que la alteridad no es verdaderamente alteridad, tiene que *devenir (werden)* cierta. Y la autoconciencia, ya lo dijimos, es precisamente este devenir.

Pero ¿cómo deja la alteridad de ser lo que es, alteridad? ¿cómo “negar” la alteridad de lo otro? ¿cómo superarla? Si la subjetividad es este movimiento negativo, superador, ¿en qué consiste esta negación? Como decíamos, en este capítulo Hegel va a exhibir, uno tras otro, los distintos “momentos” contenidos en esta caracterización de la autoconciencia. El primero de esos momentos –el más “inmediato”, el más grosero– es la actitud de la autoconciencia hacia el mundo natural, el mundo de los objetos, la “vida” como dice aquí Hegel. Así, tomada en su sentido más primitivo, casi biológico, la esencial negatividad de la subjetividad respecto del mundo (alteridad natural), se expresa en la actitud básica del *deseo (Begierde)*. “...La autoconciencia solo está cierta de sí misma mediante la superación de este ser otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia (*Begierde*)”.¹⁰

El deseo es el movimiento contenido en la actitud podríamos decir arrogante de la autoconciencia frente a una alteridad que se le opone y la irrita. La satisfacción del deseo es la negación activa de esa alteridad. Frente a la naturaleza, al ser natural, la autoconciencia se constituye, *deviene* sí misma, negando su subsistencia como alteridad. El rango de resonancias significativas de esta apreciación es enorme. Bataille ha desarrollado el aspecto erótico de esta relación: el erotismo es la suspensión momentánea de la diferencia, de la individuación de los amantes. Desde el psicoanálisis se podría desarrollar las implicancias de esta pulsión hacia la incorporación del objeto deseado y sus prolongaciones simbólicas en actividades alejadas de esta *escena* primaria, como el afán de conocer, de explorar. Aquí, en la filosofía de Hegel, esta actitud representa solamente la primera manifestación, todavía confusa, casi un presentimiento, de la subjetividad. Por ser la primera, ella es todavía imperfecta. Si bien la satisfacción del deseo supera la alteridad del objeto deseado, el deseo no es capaz por sí solo de constituir una subjetividad autoconciente. En efecto, es solo una negación inmediata, natural. El objeto no subsiste a la negación de su alteridad, desaparece con ella. Y la autoconciencia,

9 Hegel, op., cit., p. 108. Esta es una versión ligeramente modificada de la versión de Wenceslao Roces.

10 Hegel, op., cit., p. 111.

que requería la superación, que era esencialmente esta superación, se queda sin alteridad que superar. No puede devenir cierta de su verdad. “La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de esto otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro. Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él”.¹¹

Universalidad y negatividad de la autoconciencia

En el acápite titulado “El yo y la apetencia”.¹² Hegel hace una afirmación que atraviesa la *Fenomenología* en su conjunto. Refiriéndose al desarrollo inmediatamente anterior, donde se ha referido a la “vida” como el objeto con el que la autoconciencia está en una relación inmediata, dice: “frente a aquella unidad inmediata o expresada como un *ser*, esta es la unidad universal... es el género simple...”¹³ Esta afirmación sorprendente nos sirve para tomar pie en una de las cuestiones más difíciles de la filosofía hegeliana, su doctrina del singular universal. Quiero adelantar que no me sería posible recomponer en toda su complejidad esta cuestión. Apenas algunos esbozos. Y es posible que no del todo ajustados a su materia. Pero la tarea es ineludible, porque de ella depende en última instancia que nos hagamos cargo, así sea obscuramente, del trasfondo especulativo de la teoría hegeliana de la subjetividad.

Como primer paso, digamos que Hegel hace estas afirmaciones en un contexto en el que desea remarcar la diferencia entre la “vida” natural y la “vida” conciente. La dificultad para expresar esta diferencia radica, sin embargo, como lo veremos inmediatamente, en que simultáneamente esta diferencia oculta, para Hegel, una identidad de fondo. Veamos esto un poco más de cerca.

Para una concepción idealista de la naturaleza como la de Hegel, ella es espíritu que no se sabe a sí mismo, que no es “para sí”. La estructura de su movilidad, su dialéctica propia, tiene la forma del simple devenir, constante paso del ser al no-ser y viceversa. Tomada como la totalidad de los entes naturales, la naturaleza está perpetuamente escindida, “fuera-de-sí”, negada por sus diferencias. La totalidad (natural) no existe como tal para sí misma. Su universalidad, el hecho de que ella acoge todas las diferencias que se dan en su seno, solo es tal para la mirada humana. “[La autoconciencia] es la unidad *para la que* es la unidad infinita de las diferencias; pero ésta [la vida] *es* solamente esta unidad misma, de tal modo que no es al mismo tiempo *para sí misma*”.¹⁴ En sí misma la naturaleza está escindida desde siempre en la multiplicidad de sus diferencias. Lo universal, la “vida” es el proceso subsistente de la permanente disolución de sus formas particulares: “la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la *independencia* misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esta igualdad consigo misma la figura compacta del espa-

11 Hegel, *Ibíd.*

12 Hegel, *Ibíd.*

13 Hegel, *Ibíd.*

14 Hegel, *op.*, cit. p. 109.

cio". En el extremo opuesto, lo vivo, las diferencias en que se escinde la naturaleza, son la negación activa de su unidad, de la continuidad fluida de lo universal. En el ser natural, así, lo universal se opone a lo particular. La muerte, la nada, es el tributo que la universalidad de la vida le hace pagar a los individuos por su existencia momentánea en el flujo constante del devenir, negatividad que les adviene desde fuera. La venganza de lo particular es el desgarramiento constante de lo universal en sus manos. Este es el "delirio báquico" de la naturaleza.¹⁵

No importa aquí el alcance científico de esta concepción de la naturaleza. Lo que hay que retener son dos temas: la distancia insalvable que, según Hegel, separa lo universal de lo particular en el orden natural y la peculiaridad de la negatividad que este orden involucra. En el breve análisis de la "vida" natural que antecede al texto citado, lo subrayado por Hegel es que en ella, lo particular y lo universal son uno la *negación* del otro.¹⁶ Y precisamente: del *otro*. Si se destaca esta oposición es porque Hegel quiere señalar la originalidad de la autoconciencia —y esto es más cierto aun del espíritu— que, como dijimos en la cita inicial, mantiene una relación de otro tipo con la universalidad. Pero, por otra parte, Hegel está interesado asimismo en evitar la recaída en la doctrina de la "cosa en sí". Y para ello tiene que restablecer una cierta continuidad entre espíritu y naturaleza. Para ello se apropia de la filosofía aristotélica. Ello, por cierto, en sus propios términos, es decir, en términos "dialécticos". Sigamos por un momento el significado de este término.

Como es sabido, la concepción de la dialéctica difiere, en el caso de Hegel, a la idea de un método. Para Platón la dialéctica es solo un método para la búsqueda de la verdad. Este método es dialógico y consiste en aproximarse tentativamente a la verdad mediante la exposición de tesis que, confrontadas con objeciones, se van progresivamente perfeccionando. La objeción es el momento negativo que obliga a la modificación de la primera tesis. La contradicción existe aquí entre los juicios que se van emitiendo, pero el presupuesto del método es que la realidad, cuya verdad se busca, no es contradictoria en sí misma. La dialéctica hegeliana, por el contrario, parte de otro presupuesto, no metodológico sino ontológico, esto es, ella no se entiende a sí misma como método, como instrumento externo al material de estudio. Para Hegel ella es el proceso mismo de la realidad. El lugar de la tesis y su antítesis lo ocupan determinaciones reales, que son la negación una de la otra. La contradicción es real, ocurre en la realidad misma. Es más, toda realidad es contradictoria. La negatividad propia de la contradicción es la que genera el movimiento. Ella es el motor, la fuerza que mueve lo real. Ya lo mencionamos en el caso de la "vida": el proceso en que esta consiste es negación de las diferencias configuradas en su seno y las diferencias son la negación activa de la unidad fluida de este proceso.

La apropiación de Aristóteles por Hegel está íntimamente relacionada con esto. En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* sostiene Hegel que la diferencia entre Platón y Aristóteles está centrada en el modo de entender la *ousia*. "El punto de vista de Platón consiste, en general, en expresar la esencia más bien como lo objetivo, lo bueno, el fin, lo general, pero en lo que parece faltar el prin-

¹⁵ Hegel, op., cit. p. 32, Hegel se refiere en ese pasaje al espíritu, pero la expresión también conviene a la naturaleza.

¹⁶ Hegel, op., cit. pp. 108 a 111.

cipio de la subjetividad viva como el momento de la realidad o, por lo menos, quedar relegado al fondo del problema”. Este aspecto vivo es el “principio negativo”, dice, y Platón solo lo incluye implícitamente por cuanto tiene clara conciencia “de lo absoluto como unidad de los contrarios”, pero lo predominante en su concepción “es el principio afirmativo, la idea, como algo solo idéntico consigo mismo en lo abstracto”.¹⁷ En Aristóteles, en cambio, “predomina el momento de la negatividad”. Pero la negatividad de la que está hablando no es el mero cambio (devenir en general) porque contra los heracliteanos Aristóteles defiende la necesidad de determinar más esta idea. “Por tanto, la actividad, en Aristóteles, es también cambio, pero encuadrado dentro de lo general, el cambio que se mantiene igual a sí mismo... en el simple cambio no va implícito aún... el conservarse a sí mismo dentro de lo que cambia. Tal es la *determinación fundamental* que interesa en Aristóteles”.

Lo que Hegel considera la “determinación fundamental” ofrecida por Aristóteles es, aquí, una concepción de la *ousia* que no suprime la diferencia. La realidad en su sentido más propio es para Aristóteles la *ousía*. Pero la *ousía* no es la “forma” (idea) abstracta, idéntica consigo misma, que pretende Platón, sino una entidad activa y diferenciada. Más enfáticamente: una entidad cuyo ser es actividad. Sin que quede nombrado en este pasaje, es evidente la importancia del concepto aristotélico de *physis*. El comentario hegeliano a la metafísica de Aristóteles nos lleva de vuelta al problema que estábamos examinando. Lo que Hegel busca señalar es que los entes naturales, en la medida en que su unidad no es meramente designada desde una observación externa sino producto de su propia actividad, esto es, en la medida en que ellos mismos se diferencian negativamente contra el entorno (el “*médium fluido universal*”),¹⁸ se puede decir que interviene en ellos el principio de la subjetividad. Hegel ve aquí el anuncio de su propia filosofía. También para él la sustancia es “subjetividad viva”.¹⁹ Con esto retomamos el problema de la continuidad entre naturaleza y espíritu. La naturaleza, y más aún, toda realidad, en la medida en que es verdaderamente real, supone el principio de la subjetividad. Pero no debemos entender esto en el sentido del idealismo trascendental kantiano. La subjetividad no es un principio externo a la “cosa en sí”. Es la propia cosa, en cuanto y en tanto que ella es *real*, la que es entendida como operación de la subjetividad, de su propia subjetividad.

Lo que ha servido como nexo para la continuidad de espíritu y naturaleza es la negatividad. Hegel es claro al respecto. Es la negatividad lo que permite entender los entes naturales como comienzo del sujeto. Al referirnos a la “vida” vimos que de parte de los entes naturales la negatividad operaba como escisión, diferenciación, separación de la unidad del medio universal que es la vida misma considerada abstractamente. Pero hasta el examen más somero de este principio parece indicar que, tomado por sí mismo, apuntaría a la mera dispersión de la unidad

17 Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1997, Tomo II, P. 258.

18 Hegel, *Fenomenología*, op., cit. p. 110.

19 Sobre la substancia como sujeto dice en el Prólogo a la *Fenomenología*: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *substancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”. Cf. *Fenomenología*, op., cit., p. 15.

tomada como referencia y objeto. En otras palabras, la negación por sí misma no pareciera prestarse al rendimiento de la constitución de entes como lo pretende Hegel. Se requiere algo más. La dispersión de lo negativo tiene que ser contrarrestada por un movimiento inverso. Este contramovimiento, sin embargo, también será un resultado de la negatividad. Es una *torsión* de la negatividad que hace posible que esta se vuelva contra sí misma. La *negación de la negación*. Esta es una idea completamente original de Hegel.²⁰ Es lo que él llama *Aufhebung* (superación) y le da su sello a la dialéctica. La negación de la negación hace posible que algo, cualquier algo, sea más que una pura designación por parte de un observador.²¹ Mediante la *superación* el movimiento dispersivo y diferenciante de la negatividad se recoge como unidad: en el caso de la naturaleza, la unidad de un ente, un ser. Algo viene a la existencia que se sostiene a sí mismo, que es resultado de su propia actividad. Hegel se refiere a este movimiento como “ser-para-sí”. En efecto, la negación de la negación es una *reflexión* de la negación, un *retornar* sobre sí misma.

Como se puede apreciar, con esta concepción parece disolverse la diferencia entre espíritu y naturaleza. Pero las cosas no son tan sencillas. Tras la diferencia espíritu/naturaleza la negatividad tiende un puente pero este no disuelve la diferencia. Decíamos también que en la concepción idealista de Hegel la naturaleza es espíritu alienado. Este es el lugar de recoger esa afirmación. Efectivamente, la negación de la negación es un retorno sobre sí de la misma negación y, como lo sostuvimos a propósito del deseo, la subjetividad es esencialmente negatividad en esta forma. También es cierto que esa torsión negativa está presente ya en la naturaleza. En el texto de la lógica anteriormente citado Hegel dice a este respecto: “Lo negativo de lo negativo es, como *algo*, solo el comienzo del sujeto; —el ser-en-sí pero solo completamente indeterminado. Se determina más tarde primero como ser-para-sí etc., hasta que recién en el concepto adquiere la intensidad concreta del sujeto.”²² Por lo tanto, que en la naturaleza opere lo que es propio de la subjetividad no disuelve la diferencia entre ambas, pero señala una profunda compenetración. La naturaleza es ya, en cierto sentido, subjetividad. Pero solo es el *comienzo* de la subjetividad. Y este es el significado de la alienación del espíritu en la naturaleza. O dicho hegelianamente, la naturaleza *en sí* es subjetividad, pero todavía no lo es *para sí*. ¿Y dónde está el punto de quiebre? Esta pregunta nos lleva de vuelta al problema de la diferencia. La subjetividad surge en el momento en que la negatividad, ya vuelta sobre sí misma en la naturaleza, se ha vuelto existente como negatividad para sí misma. Para usar una imagen sartreana, digamos que ella ha devenido una nada que existe, la existencia de esta nada.

Sigamos un poco más adelante por esta vía. “En la vida, que es el objeto de la apetencia, la *negación* o bien es *en otro*, a saber, en la *apetencia*, o es como *determinabilidad* frente a otra figura indiferente, o como *naturaleza inorgánica*

20 N. Kapferer, “Negation der Negation”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter (Ed.). Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart.

21 Sobre esta categoría y su relación con la negación de la negación (ella es la “primera negación de la negación”), cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975. Tomo I, pp. 101 y ss.

22 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, p. 102.

universal. Pero esta naturaleza universal independiente, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como *autoconciencia*.²³ Traduzco. En la naturaleza la negación es llevada a cabo por otro (el deseo), o es simplemente la diferencia entre algo y otra cosa (que *no* es ella) o, por último es simplemente el todo de la naturaleza considerada abstractamente (esto es, como negación de las diferencias). La subjetividad (autoconciencia) es en cambio la “negación absoluta”, la negación *como* negación. Justo antes de este pasaje Hegel ha dicho algo que le presta aún más énfasis a la misma idea: “En cuanto que el objeto [se está refiriendo a ese “objeto” peculiar que es la autoconciencia] es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia [se está refiriendo a la autoconciencia]”.²⁴ Aquí, entonces, la negación, a diferencia de su ocurrencia en la naturaleza, se sostiene a sí misma. En la naturaleza los objetos también son independientes, precisamente el párrafo completo trata de la resistencia que la naturaleza le ofrece al desco. Pero es el *ser* natural lo que le opone resistencia, la independencia de la naturaleza es la independencia del ser. Aquí es la *negación* lo “independiente”, lo que se sostiene a sí mismo.

Hegel es insistente acerca de la importancia de entender la subjetividad como pura negatividad. La subjetividad no es una *cosa*, algo que *es*. Es por el contrario la “esencia negativa” de las cosas.²⁵ “La esencia de la autoconciencia no es el *ser*... ni es su hundirse en la expansión de la vida... en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer”.²⁶ Para la subjetividad cualquier determinación es sufrida como algo que debe ser superado. Su independencia respecto a cualquier determinación, como lo demuestra la experiencia de la lucha a muerte, es tan absoluta que puede incluso renunciar a la determinación de la existencia, su propia existencia.²⁷ Tendríamos que decir que la subjetividad, en este sentido, es una potencia irresistible hacia la transgresión de cualquier límite impuesto. Su peculiaridad negativa, sin embargo, es que la negatividad se “sobrevive”. Como negatividad existente, es la propia negación que se pliega sobre sí misma: “*supera* de tal modo que *mantiene* y *conserva* lo superado, sobreviviendo con ello a su llegar a ser superada”.

Antes de pasar a la cuestión de cómo se articula la universalidad con esta subjetividad, recorramos todavía otro hilo implicado en esta misma trama.

Oigamos a Hegel: “lo espiritual... es ... lo que permanece en sí mismo... en su ser fuera de sí”.²⁸ También, “El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter en cuanto tal, es el fundamento y la base de la ciencia...”²⁹ Gadamer

23 Hegel, *Fenomenología*, p. 112.

24 La traducción no recoge la resonancia semántica del término “independiente” en alemán. Hegel usa la expresión “selbständig” (*selbst* = mismo, auto; *ständig*, de *stehen* = sostenerse en pie).

25 Hegel, *Fenomenología*, p. 111.

26 Hegel, *Fenomenología*, p. 116.

27 Hegel, *Ibíd.*, pp. 115-116.

28 Hegel. *Ibíd.*, pp. 19.

29 Hegel, *Ibíd.*, 19

subraya el origen místico de esta concepción en relación con sus implicancias para el concepto de “formación”.³⁰ Hegel mismo, en el prólogo a la *Fenomenología* subraya la conexión, si bien para rechazar una cierta teología. Sostiene allí que si se concibe a Dios como un “juego del amor consigo mismo” se degrada el contenido de esta idea a lo simplemente edificante e insulso. Si bien en ella se concibe “la igualdad no empañada y la unidad consigo misma”, esta unidad, no obstante es una “universalidad abstracta” en la que se prescinde del ser para sí “y, con ello, del automovimiento de la forma en general”.³¹ Lo abstracto denunciado por Hegel sería literalmente lo que ha sido abstraído del movimiento de lo real, algo que está *junto* a lo real, fuera de él. Contra esta interpretación de Dios, Hegel defiende la necesidad de introducir la negatividad, y con ella el movimiento, en la idea de lo absoluto. “Del mismo modo que cuando digo: *todos* los animales, no puedo pretender que este enunciado sea la zoología, resulta fácil comprender que los términos de lo divino, lo absoluto, lo eterno, etc., no expresan lo que en ellos se contiene y que palabras como estas solo expresan realmente la intuición, como lo inmediato [esto es, como verdades parciales, incompletas, abstractas]. Lo que es algo más que una palabra así y marca aunque solo sea el tránsito hacia una proposición contiene ya un *devenir otro* que necesita ser reabsorbido, es ya una mediación [esto es, el resultado de una negación]”.³² Por el contrario, sostiene, “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo”.³³

No es el lugar para discutir la filosofía de la religión hegeliana. Solo digamos que, a nuestro juicio, es una filosofía radicalmente atea. Toda la discusión acerca de Dios quiere mostrar que este no es sino la *representación* que la religión se hace del espíritu humano, consecuencia que va a desarrollar Feuerbach más tarde. También Durkheim sostendrá una concepción análoga. La discusión del cristianismo que Hegel desarrolló en sus escritos juveniles ya había elaborado una crítica del Dios del antiguo testamento, entendido como una realidad que está “más allá” de lo finito. En su filosofía madura esta temática reaparece como el problema del “falso infinito”. Se trata entonces de la crítica de la idea de lo infinito como algo separado de lo finito, como simple “más allá”. Asimismo la idea, criticada también por Hegel, de la universalidad entendida como mera abstracción “separada” de lo particular, se orienta en la misma dirección. El hilo conductor de todas estas variaciones es siempre el mismo: la necesidad de entender la universalidad como principio operante al interior de la finitud. Visto desde el otro lado: entender lo finito como manifestación de la infinitud. En último término, lo que unifica todas estas problemáticas es la identidad sujeto/objeto. Se dirá que esto no se acerca a lo que podría entenderse por una filosofía atea. Pero es que Hegel, al menos así lo interpretamos, está pensando lo infinito como espíritu y este, ya lo hemos señalado un par de veces a la pasada, no es otra cosa que la totalidad de las condiciones humanas de la existencia.

30 H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Vol I. pp. 39 y ss. “...la vieja tradición mística según la cual el hombre lleva en su alma la imagen de Dios conforme la cual fue creado, y debe reconstruirla en sí”.

31 Hegel, *Fenomenología*, p. 16.

32 Hegel, *Fenomenología*, p. 17.

33 Hegel, *Fenomenología*, p. 16.

Todos estos hilos son los que se traman en la proposición de que partíamos: “frente a aquella unidad inmediata o expresada como un *ser*, esta es la unidad universal... es el género simple...” Como se puede barruntar por lo que llevamos dicho, el problema de la universalidad está indisolublemente vinculado con la problemática de la negatividad. Es esta última, en cuanto referida a sí misma (negación de la negación), lo que va a asegurar el paso desde lo finito hacia lo universal. La negatividad, podemos decir, será la operación, la fuerza, de lo universal en lo finito. Ya tomando la universalidad en su sentido más trivial como “lo uno que es común a muchos” estamos frente al significado unificador de lo universal. Este poder, sin embargo, no está presente en la naturaleza *como tal*, sino solo *implícito* en las entidades naturales en cuanto que “unidades” diferenciadas. Con la autoconciencia la negatividad existe para sí misma como tal. El poder unificador se vuelve entonces “sujeto”. Es así como lo universal deviene una existencia singular.

Subjetividad y formación

Lo que llevamos dicho ha seguido algunos hilos conceptuales importantes, pero hemos dejado de lado un aspecto central del capítulo que comentamos. Para Hegel se trata aquí de recorrer gradualmente las distintas experiencias que la subjetividad moderna tiene que “superar” para poder ponerse a la altura de los tiempos. Esta manera de expresarse es, sin embargo, un tanto formal y tal vez no trasmite lo que queremos decir. Para Hegel, un sujeto que desee comprender el mundo que está a las puertas, el mundo post-revolucionario, tiene que alcanzar una complejidad estructural sin la cual está condenado a padecerlo. Pero la subjetividad, como hemos venido diciendo, no es un objeto natural. Su complejidad no está articulada en *partes* exteriores las unas a las otras. Por eso, siguiendo a Hegel, sería mejor hablar de “momentos”. Las resonancias temporales de este concepto traducen con más fidelidad el asunto al que nos estamos refiriendo. La complejidad subjetiva es resultado de la sucesiva incorporación de experiencias como trasfondo de la experiencia efectivamente actual. Como en el psicoanálisis, en la dialéctica del espíritu las experiencias pasadas están presentes informando las experiencias actuales. Ya nos referimos a las precauciones que hay que adoptar para no identificar sin más la dialéctica de la *Fenomenología* con la dialéctica de la historia. Pero esto no significa que ambas dialécticas anden cada una por su lado. En verdad, para Hegel se trata de hacernos retornar sobre aquellas experiencias históricas que, integrándose en la complejidad de la subjetividad moderna, hagan para esta inteligible el mundo moderno. Superar estas experiencias significa para el lector apropiárselas de modo que ellas pierdan su extrañeza, su radical alteridad como algo que le ha sucedido a otros y que permanece totalmente opaco para nosotros. Una vez recorrida la dialéctica interna de cada “figura” su lógica ha de hacerse un momento de nuestra propia experiencia. Ellas son superadas en el doble sentido de la *conservación* y la *supresión*. El lector ahora conoce estas figuras como posibilidades de la experiencia humana y ellas son conservadas por él como posibilidades suyas en cuanto que también él es un sujeto. Pero simultáneamente el conocimiento de estas posibilidades ha mostrado su carácter parcial y los atolladeros sin salida a los que conducen, con lo que queda suprimido su carácter de mundo, de trasfondo total de las posibilidades de experiencia –como le sucedía a los sujetos cuya experiencia se describe, ya que para estos esa experiencia estructuraba o totalizaba su propia subjetividad, su marco de experiencias posibles.

El proceso descrito es la *formación* de la subjetividad. No es que esta adquiera simplemente nuevos contenidos o se haga más “cultura”, gane en erudición. La formación es la diferenciación, la complejización interna de la propia subjetividad. Solo entonces captamos el significado de la universalidad de la subjetividad. Si Hegel rechazaba la falsa infinitud y el universal abstracto en tanto que unidad *fuera* de la diferencia, simplemente *representada* en un nombre, era porque la universalidad, según él, tiene que concebirse como la unidad de un proceso diferenciado, *concreto*. Por lo tanto, la autoconciencia tiene que desplegar todo el complejo de sus posibilidades diferenciales antes de alcanzar propiamente la universalidad. Y este es el proceso de formación que tiene lugar en distintos planos o temporalidades: en la historia, en las biografías individuales, en la formación académica.

Aquí entonces tenemos una constelación muy particular de historia y subjetividad. Cada sujeto, en la medida que ha internalizado, por así decir, la historia humana, queda configurado por ella en su estructura constitutiva. Porque ha recorrido la gama de las posibilidades subjetivas las tiene incorporadas y no se confunde con ninguna de ellas —es la unidad negativa de todas. Porque las ha recorrido *todas* es propiamente universal. Que las haya recorrido todas, este es un supuesto fuerte de la filosofía hegeliana, como sabemos, y no es el lugar de exponer sus fundamentos.

En el capítulo de la *Fenomenología* que hemos tomado como referencia se destacan, junto al deseo, otras experiencias que han tenido, según el autor, una significación particularmente estructurante. Destaca aquí la estructura de la dominación. El temor, el trabajo, la servidumbre y la formación forman parte de esa constelación de relaciones sociales implicadas por la dominación. Lo que otrora, en sus *Escritos de Juventud*, Hegel analizara bajo la óptica de la “positividad”, entendida como imperio injustificado de lo objetivo sobre la vida subjetiva, es ahora estudiado desde la óptica de la negatividad. Si antes parecía que la positividad representaba una decadencia respecto al mundo de la antigüedad clásica y el cristianismo primitivo, ahora estas experiencias dolorosas son interpretadas como momentos necesarios en el despliegue de las posibilidades de la experiencia humana.³⁴ Son el trabajo de lo negativo que multiplicando la diferenciación interna hacen posible su unificación en una universalidad más concreta.

Finalmente, tomando pie en doctrinas filosóficas y religiosas, Hegel muestra las configuraciones de sentido en las que se fueron sedimentando las experiencias propias de la dominación. El estoicismo, el escepticismo, y el cristianismo son las etapas fundamentales de este recorrido. El resultado final de este proceso formativo es la necesidad de adoptar un punto de vista diferente, en el cual la subjetividad es comprendida y se comprende a sí misma desde la totalidad de su anclaje en la vida de un pueblo: el espíritu.

³⁴ Hegel omitía entonces el tratamiento de la esclavitud restringiendo su examen histórico a la configuración de los ciudadanos en la *polis*.

Subjetividad e intersubjetividad

Una crítica recurrente dirigida contra Hegel sostiene que su filosofía política y su filosofía de la historia son víctimas de una ilusión consistente en la proyección de la forma del sujeto a la sociedad. Al entender la sociedad como “espíritu” y la historia como el proceso mediante el cual este espíritu cobra conciencia de sí mismo, se estaría entendiendo la sociedad como un “sujeto en gran formato”. Al tomar la relación consigo mismo del sujeto como base para comprender el tipo de conexión que constituye a la sociedad, se harían inevitables consecuencias totalitarias y represivas. En último término, la unidad de lo universal ahogarían las posibilidades de experiencia de unos sujetos acotados a repetir la mismidad en su existencia fáctica. Sin desconocer lo de ajustado que hay en esta crítica, quisiera, sin embargo, explorar otra vía de aproximación que puede arrojar una luz diferente sobre la misma cuestión.

Mi tesis es que, a la inversa, solo podemos entender la teoría hegeliana de la subjetividad desde su teoría de la sociedad. Precisamente, lo que resulta desconcertante en la *Fenomenología* es eso: que la estructura de la subjetividad es desarrollada en ella siguiendo las estructuras de la *polis*. No es, entonces, que el sujeto sea el modelo de la sociedad sino que, por el contrario, es la vida de la sociedad el modelo de la subjetividad. O dicho en términos un poco paradójicos: el modelo de la subjetividad es la intersubjetividad –“el yo es el nosotros y el nosotros es el yo”.

Creo que esta manera de interpretar las cosas le hace justicia al programa de la *Fenomenología*. Esta se propone mostrar cómo la intersubjetividad propia del espíritu es la verdad de la autoconciencia. Y esto en el sentido fuerte de que no es solo que los sujetos “entren en relación” unos con otros para formar así una realidad de grado superior en la que ellos estuvieran “contenidos”. Eso nos devolvería a una concepción cartesiana y hobbesiana de la subjetividad como algo que pudiera ser concebido –aunque solo fuera analíticamente– fuera de la relación intersubjetiva. Pero justo lo contrario resulta ser verdadero. La *Fenomenología* parece sostener que, conceptualmente, la subjetividad es desde su constitución misma ya intersubjetiva. Si el orden de presentación de las experiencias de la conciencia en la *Fenomenología* sitúa el espíritu al final es porque Hegel sigue el orden en el que esto es comprendido por ella. Pero esto que solo tardíamente es comprendido habría operado desde un comienzo en el propio sujeto de la comprensión.

El desarrollo detallado de esta tesis tendría que partir mostrando la conexión interna entre subjetividad y libertad –cuestión que está implícita en todo lo relativo al carácter negativo de la subjetividad. Luego tendría que mostrarse cómo esta libertad es concebida por Hegel en la *Filosofía del Derecho* en unos términos que hacen inevitable concluir que ella, en rigor, pertenece propiamente a la esfera de la eticidad y, dentro de ella, a la esfera del Estado: este es la “unidad substancial... en la que la libertad adviene a su más alto derecho”.³⁵ Paralelamente, habría que indicar de qué modo Hegel pone esto en conexión con la idea de la historia entendida como el despliegue de las diferencias, las potencias, contenidas en el espíritu.

35 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ulstein, Frankfurt/Main, 1972, parágrafo 258.

La finalidad de la historia aparece entonces como el logro de una sociedad capaz de contener todas esas diferencias. Este sería el logro del Estado moderno, del mundo que comenzaba a manifestarse en la época de Hegel. Y es desde el concepto del tipo de sociedad emergente desde donde Hegel habría determinado el concepto de subjetividad que desarrolla en la *Fenomenología*.