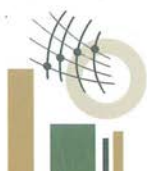


Miguel Giusti (Ed.)

# La cuestión de la dialéctica



## Capítulo 4

LA CUESTIÓN de la dialéctica / Miguel Giusti, editor. — Rubí (Barcelona) :  
Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia  
Universidad Católica del Perú, 2011  
237 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 82)

ISBN 978-84-15260-06-6

1. Dialéctica 2. Dialéctica - Historia crítica I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo  
Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima - Perú) III. Colección

Con el apoyo del Goethe Institut.

Primera edición: 2011

© Miguel Giusti *et alii*, 2011

© Anthropos Editorial, 2011

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú, Lima

ISBN: 978-84-15260-06-6

Depósito legal: B. 19.246-2011

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

## EL INDIVIDUO Y LA COSA MISMA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

Georg Zenkert

Universidad Pedagógica de Heidelberg

El principio de la individualidad representa un desafío para el pensar, porque, si bien los conceptos son generales, la individualidad encarna por antonomasia a lo singular (*das Einzelne*). Por ello, lo individual (*das Individuelle*) no puede ser aprehendido a través de una simple predicación. Leibniz aceptó este desafío y fue el primero en concebir lo individual como el principio del saber, en lugar de como un problema para el saber. Según la interpretación de Leibniz, la posibilidad de una determinación conceptual de lo individual descansa sobre el hecho de que la gama de predicaciones es infinita. Con ello, se consideró la singularidad de la sustancia. El conocimiento completo de lo individual requiere, en aras de la infinitud, del nivel del saber absoluto. Pero con respecto a su *función cognitiva*, el individuo es conceptualmente aprehensible también bajo las condiciones de la finitud. Aunque Hegel se adhiere a esta posición, en su enfoque toma el camino inverso. La *Fenomenología del espíritu* de Hegel promete exponer el desarrollo del saber absoluto mediante el camino de la experiencia del individuo. Lo individual (*das Individuelle*) aparece, de esta manera, no sólo desde la perspectiva del objeto del conocimiento, sino que es también el sujeto de éste. El individuo que conoce y actúa es el protagonista de la historia de la formación (*Bildung*) que Hegel traza con la *Fenomenología*. En las siguientes reflexiones deseo llamar la atención sobre el significado constitutivo del principio de la individualidad para la concepción del espíritu en la *Fenomenología* de Hegel y mostrar que el rol del individuo (*Individuum*) es lo que determina el tono de la dialéctica en esta obra. Con ello, se acla-

rá, de modo indirecto, que la dialéctica fenomenológica es la forma adecuada de conocimiento para el individuo (*Individuum*).

En la filosofía del espíritu de Hegel anterior a la *Fenomenología*, lo individual es el título que se da a la existencia natural que todavía no es racional ni está sujeta a leyes.<sup>1</sup> Aquí la dialéctica opera todavía con la confrontación de la individualidad y la universalidad. En la *Fenomenología*, sin embargo, la individualidad asciende a principio rector. Pero si bien el individuo (*Individuum*) es tematizado explícitamente sólo en capítulos puntuales, en su conjunto la empresa es determinada por medio de la tarea de integrar lo individual en el sistema de la filosofía y, viceversa, desarrollar el saber absoluto desde el ámbito individual del conocer y el actuar. Según se sigue del Prólogo, la finalidad de la obra en su totalidad es la presentación de la formación (*Bildung*) del individuo. Ello se logra sólo en la medida en que el individuo no es sólo el destinatario, sino el sujeto de lo acaecido. Esto significa que se le otorga un estatus particular a la perspectiva del individuo en sus figuras ideales típicas. Por eso, es cuestionable el hecho de que el desarrollo sistemático de la *Fenomenología* descansa sobre el automovimiento del concepto, como Hegel supone.<sup>2</sup> Él parece anticipar, en aras de la completitud de las figuras y la necesidad de su presentación, lo que en sentido estricto sólo la lógica es capaz de hacer: la pura y empíricamente incorrupta derivación de las categorías. La realización del programa confirma la suposición de que la *Fenomenología* no procede sin tomar en consideración la perspectiva histórica, cuya inclusión, de esta manera, garantiza el progreso de la investigación. El que esto perjudique la cientificidad del todo tiene que ser aceptado sólo bajo la premisa de que la individualidad y la sistematicidad se podrían excluir mutuamente.

La situación en que Hegel se encuentra con respecto al concepto de lo individual puede ser descrita de esta manera: la filosofía kantiana percibe lo individual sólo como un momento de la variada multiplicidad de la vida. Lo individual es lo insondable, que no es cognoscible para el entendimiento finito. Por esta

---

1. G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, Hamburgo: Felix Meiner, 1987, p. 197.

2. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo: Felix Meiner, 1988, p. 27.

razón, en la filosofía moral el discurso se refiere a la persona, no al individuo (*Individuum*). El sujeto singular (*der Einzelne*) posee un valor absoluto como ejemplar de la especie; el individuo (*Individuum*), por el contrario, se ve confrontado con la exigencia de ajustar su propia particularidad a los estándares de la razón universal. Es por eso que Kant deja la discusión en torno al individuo en manos del conocimiento popular acerca del mundo. En contra de ello, Fichte considera al principio de la individualidad como un desafío a su sistema. Él busca esto por medio de una superación que lleve de forma metódica a su desaparición. La individualidad del hombre encarna la carencia de razón y todo depende de que «la individualidad sea olvidada teóricamente y desmentida prácticamente».<sup>3</sup>

Por medio de ello, al hombre se le exige jugar un doble rol. Por una parte, es inevitablemente un ser de la naturaleza, por lo que está sujeto también a sus condiciones; en tanto que es individuo posee la sagacidad de poder disipar lo individual considerado desde el punto de vista práctico y lo irracional con un conocimiento más exacto de las causas de los fenómenos de la naturaleza. Por otra parte, el hombre busca hacer justicia a su estatus como esencia genérica moralmente refinada que se determina de manera racional. Pero con esto se abstrae de su individualidad. Esta estrategia, pues, no resulta convincente. También la esencia genérica existe sólo como individuo y, como tal, tiene que hacer el intento de corresponder con la expectativa normativa que se encuentra unida a las características del género, y en ese mismo sentido también puede fracasar.

El concepto de sujeto tiene la misma escasa capacidad de reproducir este estatus que el concepto de persona. El término «sujeto» se refiere sólo a lo universal, a la función, por completo inespecífica, de conocer y actuar. El concepto de persona apunta al rol particular que todavía espera ser cumplido a través del individuo. La individualidad exige un enfoque totalmente distinto. Es, ante todo, Herder quien, en conexión directa con Leibniz, presta atención al fenómeno de lo individual que se muestra en todas las manifestaciones culturales. En el centro de sus investigaciones antropológicas se encuentra el individuo humano en

---

3. J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en *Werke*, edición de I.H. Fichte, Berlín: Veit, 1845/1846, vol. I, p. 517.



sus formas históricas de aparición. Hasta el día de hoy, sin embargo, ha dominado la interpretación según la cual los poco sistemáticos esquemas conceptuales de Herder no tienen capacidad para vincularse con la Filosofía. Sólo la interpretación anglosajona de Hegel, bajo el influjo de Charles Taylor, ha descubierto a la obra de Herder como una importante fuente de inspiración para Hegel.

En efecto, Hegel toma numerosos impulsos a partir del pensamiento de Herder. Concibe la filosofía del espíritu bajo el influjo de Herder y, con ello, tanto la introducción como el punto de fuga sistemático de su sistema. Sólo a través del desafío de lo individual toma forma el principio del espíritu. Este descubrimiento del espíritu se documenta en la *Fenomenología*. Aquí se destaca el decisivo cambio de perspectiva hegeliano. Sin abundar en esto, me basaré —con Michael Forster—<sup>4</sup> en el hecho de que en la proto-*Fenomenología* aún no había sido previsto el opulento capítulo del espíritu y de que éste, sin embargo, es observado por Hegel sobre la base de un creciente interés —llegado a él a través de Herder— en lo histórico y en el principio de la individualidad como el más insoslayable y necesario componente de una introducción científica en la ciencia. De este modo, no sólo el título de la obra —originalmente anunciada como «ciencia de la experiencia de la conciencia»—, sino también su estructura fuese corregida y aumentada. Con esta concepción, Hegel logra la identidad, tan característica de su pensamiento, entre el espíritu y el absoluto; los cuales todavía no coinciden para Schelling.

Que el principio de la individualidad es central en la *Fenomenología* no puede ser puesto en tela de juicio seriamente. El prólogo da información sobre ello: se trata de la tarea, mencionada en relación con el proyecto de una *Fenomenología del espíritu*, de «conducir al individuo desde su punto de vista no educado hacia el saber».<sup>5</sup> Con esto, entiende Hegel no al singular (*Einzelnen*) concreto, ni al lector de la obra, sino al individuo (*Individuum*) general como prototipo, el cual en su forma desarrollada es, al final, idéntico al espíritu del mundo.

En el primer plano está la pregunta acerca de cómo puede ser derivado conceptualmente el individuo. No puede ni ser de-

---

4. M.N. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1998.

5. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 22.

terminado a través de predicaciones, ni ser supuesto como algo conocido; por lo menos, conocido en sí mismo, en tanto que la conjetura, la empatía en el sentido de Schleiermacher, sería algo carente de toda perspectiva. Por ello, el modo dialéctico de tratar al individuo que Hegel despliega procede de modo tal que considera al individuo en su propia actividad. Los individuos, tanto el hombre individual como también las figuras de la historia, son derivados sólo a partir de sus manifestaciones, esfuerzos y actos. Esto es válido para el observador, así como para el individuo mismo.

El individuo se ocupa de sus asuntos y del contacto con la realidad en diferentes constelaciones. Él fija su saber o realiza sus fines. A través de su actividad se realiza a sí mismo. La discrepancia entre, por una parte, lo que para él es verdadero o en lo que consiste su fin y, por otra, lo que él sabe o hace impulsa al individuo siempre hacia nuevas figuras. Al observador fenomenológico corresponde extraer las consecuencias a partir de esto. Expresado en la conocida fórmula hegeliana, este proceder conduce a captar a la sustancia como sujeto y, viceversa, al sujeto como sustancia.

La cosa, en torno a la cual el individuo tiene que actuar en las diferentes figuras, no es un asunto cualquiera, sino la personificación de aquello que puede ser el más significativo punto de referencia general del pensar y actuar. Ello en tanto no es sólo relevante para el individuo correspondiente, sino además para el observador. Lo tratado en la *Fenomenología* tiene un significado fundamental.

Los temas y constelaciones individuales no pueden negar su origen histórico. Precisamente, todo depende de este enraizamiento del saber en las situaciones de partida referidas a la historia de la conciencia y del espíritu. Si el camino hacia la ciencia puede ser tomado sólo sobre estos estadios, entonces éstos son distinguidos *eo ipso* como requisito de la cosa. Ellos son formas de la enajenación del espíritu. A la presentación de esta cosa —es decir, lo que constituye el principio fundamental del proceso dialéctico— pertenece el hecho de que ella sólo puede ser apprehendida en conexión con su determinación y cumplimiento, y no como un resultado desligado. La cosa de la *Fenomenología* puede ser conocida sólo en su devenir. Mientras que el espíritu, y sólo el espíritu, vale como lo real, la presentación de su devenir

muestra el esfuerzo del individuo ficticio por alcanzar su asunto en los estadios de la consumación de esta identificación en el modo de la diferencia.

En primer lugar, esta lucha se desarrolla sólo en la constelación de la conciencia y el objeto o en la realidad exterior, pero en un lugar decisivo —en las últimas partes del capítulo sobre la razón, acerca de la «individualidad, la cual es real en y para sí misma»— entra la autoconciencia en la fase de la «certeza de sí misma, de ser toda la realidad». <sup>6</sup> Esto quiere decir que no habría ya ninguna dicotomía entre la conciencia y la realidad. Con ello, se designa la estructura del espíritu, pero esto es lo que tiene todavía que realizar el *Individuum* por sí mismo. Por eso, corresponde a esta parte en su totalidad una función particular: en ella la individualidad en sí misma se convierte por primera vez en un tema.

Ciertamente, cada capítulo de la *Fenomenología* tiene su función particular, pero en la primera subsección, que lleva el enigmático título de «el reino animal espiritual y el engaño, o la cosa misma», se trata de la confrontación neurálgica con el principio de la individualidad, cuya consumación es el requisito para el concepto del espíritu. Esto constituye la bisagra entre el capítulo de la conciencia y el del espíritu. El título invita a una creativa interpretación, aunque deja, sin embargo, desconcertados a muchos intérpretes. La lectura marxista ve en él una crítica al individualismo burgués y los filólogos hegelianos burgueses creen reconocer en él un enfrentamiento con el movimiento literario y el mundo de los intelectuales hipercríticos. <sup>7</sup> Semejantes asociaciones pueden ser muy cómodas, pero en realidad es de poca ayuda vincular las figuras hegelianas con fenómenos concretos, porque ellas son de por sí problemáticas sumamente elaboradas, flexibles y precisas.

Para M. Forster, quien llama la atención sobre la productiva reelaboración de los motivos herderianos por parte de Hegel, este paso sobre el reino animal del espíritu es de fundamental importancia, porque en éste se funda el concepto de espíritu. Según Forster, la indiferenciabilidad entre concepto y objeto, el significado de la comunidad para la génesis del sentido y el concepto de verdad

---

6. *Ibid.*, p. 259.

7. L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 161 ss.



teórico-consensual son característicos del concepto de espíritu. En esencia, estos principios conducen nuevamente hacia Herder.

Si esta tesis puede también simplificar las conexiones, entonces no se puede negar la influencia herderiana. Ya el título mismo de la sección es un indicio de un vínculo con Herder, referencia a sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. En esta obra, Herder desarrolla, sobre la base de elementos apenas perceptibles, la primera antropología del sujeto moderno; decisiva para la antropología filosófica del siglo XX. Herder sitúa al hombre en el reino animal como ser espiritual, el cual, a pesar de todas sus determinaciones naturales, puede acceder a un mundo propio por medio de la razón y el lenguaje. Las culturas son entendidas como procesos de formación que despliegan la propia e irreducible individualidad de cada uno. En este contexto, el lenguaje conlleva un significado muy particular. En el surgimiento del lenguaje, que Herder busca desarrollar «a partir de la economía animal», se determina el devenir de la razón. Con esta delimitación de la razón y el lenguaje, no sólo alcanza la definición aristotélica del hombre como *zoon logon echon* una nueva actualidad, sino que por medio de aquélla se lleva a cabo, por primera vez, el intento de hacer plausible el surgimiento de estructuras espirituales complejas a partir de relaciones primitivas.

En consonancia con este modelo se puede distinguir la presentación fenomenológica del devenir del espíritu en Hegel. Pero la empresa hegeliana de un desarrollo dialéctico del espíritu no se puede considerar bajo un análisis histórico-temático. Es de resaltar la transformación que experimentan los motivos de Herder en el contexto de la *Fenomenología*. La recepción hegeliana de Herder es selectiva. Respecto de las condiciones antropológicas, ésta se limita a considerar al hombre como habitante de un mundo en el que la determinación natural se reduce a la determinación de la individualidad. Las condiciones naturales no limitan a la autodeterminación, sino que forman parte de su contenido.<sup>8</sup> El hombre se determina a sí mismo actuando.

La acción como realización de un fin es el modelo más complejo y más comprehensivo del vínculo entre el yo y el mundo. «Actuar» es «el devenir del espíritu como conciencia».<sup>9</sup> La exis-

---

8. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 262.

9. *Ibid.*, p. 264.

tencia racional del hombre se expone en una terminología de teoría de la acción. Con el fin, la realización de éste por medio de la acción y la obra finalmente realizada, el individuo (*Individuum*) busca dotarse de realidad (*Realität*). Pero no gana la realidad (*Wirklichkeit*) por medio de la construcción de un mundo artificial. Si se observa al individuo (*Individuum*) como un simple sujeto (*Subjekt*), entonces entra en oposición con la realidad (*Wirklichkeit*). Con ello, su propia actividad aparece ante él como algo ajeno al mundo, contingente y extraño. El defecto de la inmediatez de un comienzo arbitrario en el establecimiento de fines —el cual, considerado de modo naturalista, está determinado por condiciones contingentes, por el carácter y las capacidades del individuo— tiene que ser salvado por medio del significado de la obra producida, la cual da sentido a la actividad contingente.<sup>10</sup> De esta manera, la identificación del individuo con su obra ofrece la posibilidad de ganar un valor sólo cuando la obra posee cualidades objetivas.

El observador se representa la situación de modo tal que al individuo se le aparece su obra como algo autónomo. Se trata de una obra particular en relación con las posibilidades generales del individuo y aparece como un ser concreto también para otros individuos, como un momento de un mundo común. Esto contradice la interpretación original del individuo de su obra, en la cual cree realizarse de modo no fragmentado. Esta discrepancia entre la actividad y el resultado es muy seria. En lugar de garantizar la realización del individuo, en la obra se muestra la contingencia del actuar. Tanto el fin como la acción elegida como medio para su realización son también contingentes. Sin embargo, precisamente en esta arbitrariedad de la obra radica la salvación de la reivindicación individual. Las obras entran en aquello que antes fue experimentado como realidad (*Wirklichkeit*) externa y que ahora debe ser medio de la autorrealización de los individuos. A partir de la desaparición permanente de sus iniciativas, el individuo gana su saber acerca de su sustancia, la cual no consiste en otra cosa que en su acción. De este modo, la realidad (*Wirklichkeit*) pierde para el individuo su ser concreto y, viceversa, éste considera a su acción como la verdadera realidad (*Wirklichkeit*). Esta unidad todavía inestable de individualidad y realidad

---

10. Cfr. también G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 124.

(*Wirklichkeit*), que tiene que ser lograda por medio del compromiso del individuo, es a lo que Hegel llama: «la cosa misma».

A primera vista, esta fórmula parece ser de acuñación hegeliana, pero esa impresión cambia. La «cosa misma» tiene su propia historia previa. En primer lugar, el término «cosa» (*Sache*) fue introducido en la filosofía del racionalismo como aquello que es representado por medio del concepto. En la representación semiótica, la cosa no es, como un objeto, una existencia autónoma, sino que se considera únicamente en el interior de la relación signíca. Así, Kant entiende el concepto, y con éste también el significado escolástico de cosa (*Sache*), como la constitución esencial de un objeto (*Ding*). La cosa es el estado de cosas conceptualmente inferido.

También Hegel parece hablar de la cosa en este sentido. Con respecto a la cosa de la lógica hegeliana, la distinción decisiva con la filosofía racionalista y crítica consiste en el hecho de que la diferencia entre concepto y cosa se considera superada (*aufgehoben*). El objeto de la lógica es la cosa como «el concepto de la cosa» (*Ding*). Esta descripción de la identificación de concepto y cosa representa, sin embargo, una exigencia excesiva (*Überforderung*) del vocabulario, porque ella atribuye una relación que no puede seguir siendo articulada en la lógica misma. Es por eso que, desde la perspectiva del sentido común, las reservas en contra del programa de la lógica frente a estas páginas no parecen del todo injustificadas.

De hecho, la situación de partida en la *Fenomenología* sugiere una consideración diferenciada. En este lugar, es claro el énfasis puesto sobre la conexión entre el discurso acerca de la «cosa misma» y el intento del individuo de asegurar su realidad (*Realität*). En esta relación, el concepto de la cosa adquiere forma. Éste representa un relato de la relación, representa el actuar individual y al mismo tiempo el todo, así como la unidad de ambos relatos, la realidad (*Wirklichkeit*) práctica. Sobre el fundamento de la comprensión semiótica convencional del concepto de la cosa (*Sache*), esta determinación oscilante puede ser expresada sólo de manera paradójica.

Sin embargo, el uso que hace Hegel del concepto se debe a una línea de tradición distinta. Ya la etimología de la palabra alemana *Sache* (cosa) conduce hacia el significado más originario de un *Gerichtssache* (asunto jurídico). En efecto, la fórmula



«cosa misma» toma su acuñación terminológica de la retórica jurídica clásica. Esta orientación puede ser comprobada en algún discurso de defensa de Cicerón, así como en una gran cantidad de autores posteriores. En el caso de Cicerón, se dice, de modo revelador, que *res ipsa loquitur*, esto es, que la cosa misma habla<sup>11</sup> —en el caso de Plauto, se encuentra, en una escena que transcurre en un juicio, la fórmula *res ipsa testis*—; la cosa funge, asimismo, como testigo. Esta fórmula de la retórica jurídica es transmitida en conexión con la tradición, que llega hasta el *Common Law* inglés e incluso hoy es citada—por juristas irreverentes que apoyan con gusto el *sed quid in infernos dicit*. Aquí se trata de una situación procesual, en la que las circunstancias son como un participante más en el proceso. Con ello, no se trata sólo de un indicio, sino de una evidencia comprehensiva, que se refiere al hecho en su totalidad. La cosa (*Sache*) es el acto o hecho (*res facti*) que, a diferencia de la intención del agente, testifica pública y visiblemente ante un público sobre aquello que ha ocurrido según criterios generales. La cosa misma «habla» en la medida en que ella no es únicamente el efecto de una conexión significativa con, sino parte integrante de un mundo espiritual. En un sentido jurídico, se juzga según las circunstancias y los hechos, y no sólo según la intención subjetiva. El juicio sobre la acción como un hecho le confiere predicación universal.

En la *Fenomenología* Hegel entiende la fórmula de la «cosa misma» en este sentido retórico-práctico y despliega la constelación que con ella se describe. La cosa misma no se refiere a un objeto del conocimiento, sino al acto en relación con el agente. «El ser verdadero del hombre», se dice allí, «es su acto [...] su ser no es sólo un símbolo, sino “la cosa misma”». <sup>12</sup> De este modo, tenemos la fórmula según la cual Hegel desarrolla la relación de individuo (*Individuum*) y realidad (*Wirklichkeit*), y prepara, con ello, el concepto de espíritu.

Se trata, de esta manera, de retornar nuevamente al reino animal del espíritu, lo que para el individuo se trata nada menos que de la cosa misma. El acto representa por completo la intención del individuo. Éste trata a su asunto (*Sache*) como asunto general (*Sache überhaupt*), como un asunto de significado uni-

11. Cicerón, *Pro Milone*, 53.

12. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 215.



versal. A partir de esta pretensión, se despliega el movimiento dialéctico que conduce hacia un nuevo estadio de desarrollo, hacia el concepto de espíritu.

La pregunta decisiva dice: ¿cómo se puede proyectar un individuo de modo tal que no sólo se reproduzca a sí mismo y que no se pierda en la contingencia, sino que llegue a ser algo sustancial y concreto? El diagnóstico de Hegel quiere decir que esto es sólo posible por medio de la diferencia de las perspectivas que —en un sentido moral— son experimentadas como una ilusión, como ilusión en relación con el otro así como con uno mismo.<sup>13</sup> La mención de la cosa misma apunta a la ilusión con respecto al otro, porque ésta toma al actuar del individuo como aquello que se muestra precisamente como la cosa misma; porque en efecto, el *individuo* documenta con ello sólo su propio interés. Sin embargo, el individuo no penetra en esta situación, sino que, por el contrario, experimenta que lo que piensa como suyo es de interés general y es consentido, juzgado y confirmado por los otros. Pero la cosa es interesante por eso, porque también es sensible a los otros, a un público juzgante y participante. De este modo, su señal de desenmascaramiento transcurre en el vacío, porque también entonces, cuando la cosa misma se revela como el actuar del individuo, el interés general es garantizado con el juzgar sobre éste y el supuestamente individual *nolens volens* es convertido en un asunto universal.

De este modo, la cosa misma no representa sólo un actuar individual, sino «la dinámica penetración de individualidad y lo universal».<sup>14</sup> La cosa misma no es ni el punto de referencia de las aspiraciones individuales ni únicamente el reflejo de los fines individuales, sino que abarca a ambos en la dimensión del actuar de todos. El juzgar universal es un actuar y, mientras que todos participan en el diálogo, la acción individual es parte de un acontecer objetivo. Éste recibe su dinámica propia y su significado del hecho de aparecer como el resultado de todos los individuos. El acontecer mismo adopta su carácter como sujeto en la forma elemental de la simple individualidad de la vida ética de un pueblo.<sup>15</sup>

¿Qué significa aquello para el destino del individuo? En primer lugar, la ventaja del tratamiento dialéctico del individuo con-

---

13. *Ibíd.*, p. 275.

14. *Ibíd.*, p. 274.

15. *Ibíd.*, p. 290.

siste en que éste no es analizado —lo que *per definitionem* sería imposible— ni es subsumido bajo categorías universales. La presentación de Hegel descansa sobre un movimiento conceptual que no puede ser declarado ahora como el movimiento del concepto mismo, sino que resulta del juego recíproco de las perspectivas que corresponden a los individuos. La dialéctica se desarrolla a partir del hecho de que distintos puntos de vista son puestos en relación unos con otros. En primer lugar, éstos tienen que ser imputados al sujeto mismo como la interpretación de la obra que, por una parte, debe garantizar la sustancialidad pero que, por otra, debe permanecer como algo accidental. La insuficiencia de la noción de obra conduce a un cambio en el concepto: la categoría de la cosa misma debe avalar el hecho de que el compromiso de los individuos no permanezca únicamente como arbitrario —y, con ello, como carente de significado. La evocación de la cosa misma es un *topos* retórico que apela a la aquiescencia de los otros o, por lo menos, provoca su juicio y, así, es reafirmado por medio de sus dudas sobre el significado de la cosa. También aquí se superponen diferentes perspectivas. Si bien la cosa misma se refiere al todo, ella debe esta totalidad a la interacción de aquellas perspectivas que no sólo son diferentes, sino, de hecho, mutuamente irreconciliables. El individuo (*Individuum*) no reduce a un común denominador sus puntos de vista acerca de la cosa misma, ni puede tampoco encontrar consenso para su interpretación en los ojos de los otros. Éstos hacen ver su interés en la cosa misma como algo distinto.

En este enfrentamiento de perspectivas se afirma la cosa misma como un asunto común, como lo universal que en este punto se muestra como digno de contribución multidimensional. En tanto que la cosa misma es el actuar de todos los individuos, la perspectiva de cada individuo (*Individuum*) es relativizada, sin que con ello deba ser absorbida por el todo. La individualidad no es anulada, sino que es puesta en relación con otros individuos. La pretensión del singular (*Einzelne*) que tiende hacia lo sustancial afirma su derecho, pero es concebido, al mismo tiempo, como una apariencia que no puede ser falsa, puesto que llega a ser constitutiva y a aportar algo que permite incluir a otros. Porque la cosa no es algo hecho —es decir, un producto—, puede representarse a sí misma: ella existe como un acaecer individual que no sólo es acción, sino un hecho objetivo y, de este modo, es

al mismo tiempo algo de interés general. Esta diferencia que Hegel vuelve a considerar en la *Filosofía del derecho* es significativa. El hecho de la transformación que se desata a partir de una acción contiene bajo ciertas circunstancias más de lo que el actor había supuesto. Desde el punto de vista de la *Fenomenología*, es digno de ser apreciado que el hecho muestra su cualidad objetiva sin el requisito de leyes jurídicas o morales. La cosa misma no sólo se constituye como el resultado del significado subjetivo, porque ella se convierte en el punto de partida de las distintas perspectivas individuales.

Una concepción del actuar colectivo según el modelo de la cooperación o el consenso no conduciría a confusión, porque el arbitrio de los singulares (*Einzelne*) no se encuentra ya superado a través del hecho de que muchos quieren lo mismo. Por el contrario, la estabilidad de los individuos (*Individuen*) no puede ser presupuesta, sino que éstos se conservan por medio de su acción y se cumplen bajo el requisito de una cosa sustancial que se lleve a cabo por medio de su actuar, y ello aunque no se piense en algún otro proyecto —común o no. No es el consenso el que garantiza la completitud de la cosa misma, sino la diferencia y separación de los individuos, cuya tendencia hacia la autorrealización constituye la vida de la sustancia universal.<sup>16</sup>

Con la reflexión sobre la cosa misma y la posterior discusión crítica sobre la razón legisladora o examinadora de normas —es decir, con la crítica al intento abstracto de conferir expresión a una nueva universalidad—, se deduce el nivel del espíritu en la *Fenomenología*. Con esto no queda superado el principio de la individualidad, sino que ingresa en un nuevo estadio, ya que el espíritu mismo es una manifestación de individualidad. Éste es introducido como «un individuo (*Individuum*) que es un mundo».<sup>17</sup>

En la presentación del sistema que Hegel realiza en la *Enciclopedia*, el devenir del espíritu no es más reconstruido según la categoría de la individualidad. De esta manera, no es sorprendente que el «reino animal del espíritu» de la *Fenomenología* no encuentre aquí ninguna correspondencia, mientras que emerge una vez más otro nivel de desarrollo. El que falte este tránsito es algo sintomático del concepto de dialéctica presupuesto en la *En-*

---

16. *Ibid.*, p. 289.

17. *Ibid.*, p. 290.



*ciclopedia*. Los momentos retóricos de la dialéctica que se reflejan en la presentación perspectivista de los fenómenos en la *Fenomenología* son eliminados en favor de un programa de la pura conceptualización. Aunque la presentación del espíritu subjetivo corresponde al individuo (*Individuum*), éste, sin embargo, es presentado ahora desde un punto de vista neutral, como un objeto cuya propia perspectiva no es tomada en cuenta. En el cambio del espíritu subjetivo por el objetivo, está imputada ya la unidad de la voluntad singular y la universal, si bien ésta fue desarrollada sólo como idea abstracta, como pura relación formal. Hegel observa esta identidad como el fundamento de la libertad y del valor infinito del individuo (*Individuum*),<sup>18</sup> pero lo individual del individuo (*das Individuelle des Individuums*) no parece ser de consideración. Se trata, en consecuencia, de una determinidad negativa del individuo que, si bien aparece como portador de derechos, es, con respecto a la historia de su formación, sólo el receptor y no más el sujeto de los productos del espíritu.

En correspondencia con esto, en la esfera del espíritu objetivo, el yo de esta abstracción hace su aparición sólo en el modo de la persona, pero luego es determinado, en la sección sobre la moralidad, como sujeto, para entonces ser tematizado, en el mundo de la eticidad, como individuo (*Individuum*). Aquí, sin embargo, éste es subsumido bajo el dominio de la universalidad en la forma de un pueblo. La singularización no tiene más el significado productivo que se debía al concepto de espíritu en la *Fenomenología*, sino que aparece como un problema que tiene que ser solucionado por medidas organizativas. El déficit esencial de la concepción de constitución de Hegel se puede reducir a esta absorción del individuo (*Individuum*). En particular, la falta de participación de los singulares (*Einzelnen*) en el acontecer político tiene en tal situación su fundamento sistemático. Puesto que el proceso dialéctico ha reemplazado a cada corriente retórica, la presentación de la constitución política no puede poseer ningún derecho más allá del aspecto de su libertad formal. Allí donde la libertad de los individuos —que no es sólo formal, sino además política— se convierte en un tema vinculado con la cooperación, el proceso metódico penetra hasta la cosa misma. La opinión pública, en tanto que instancia de enfrenta-

---

18. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 482.



miento retórico en el Estado, la cual dota de foro al opinar de la multitud, queda reducida a la función socio-psicológica de ofrecer una válvula de escape a las demandas por la libertad subjetiva. La contingencia del opinar no es corregida tampoco en el juego conjunto de la multitud, y los individuos que juzgan con y sobre los demás parecen no entrar aquí en materia. Hegel concede, a pesar de ello, que en la esfera de la opinión pública lo universal y verdadero está unido «con su opuesto, con lo por sí propio y particular del opinar de la multitud».<sup>19</sup> Pero la naturaleza de este vínculo permanece en la oscuridad y la opinión pública, por eso, es un oráculo aún más oscuro.

También en la contemplación de la historia universal son manifiestos los efectos secundarios de la degradación del individuo. Aquí la individualidad antes tratada de modo despectivo se convierte en las formas históricas de los pueblos singulares y de los individuos histórico-universales.

Con ello, se hace notable que la conexión de los individuos con el espíritu de un pueblo no puede ser consumada realmente. Por eso, aparecen los pueblos singulares como unidades monolíticas que no están en condiciones de entablar relaciones entre ellas. Asimismo, aparecen los grandes individuos como singulares erráticos incomprensibles para sí mismos y para su entorno. La concepción de la individualidad retorna una vez más al nivel del individuo (*Individuum*) natural que se determina de manera exclusiva en contra de los otros,<sup>20</sup> aunque los pueblos son formados jurídicamente y estructurados racionalmente, y los individuos encuentran su orientación en la eticidad.

La historia universal como tribunal universal no ha llevado a cabo aún su último juicio. Según la norma de la dialéctica en la *Fenomenología*, lo más convincente sería considerar los puntos de vista y perspectivas singulares, y, con ello, dar también espacio a lo que no proviene de la necesidad conceptual, pero que pertenece al carácter de las respectivas manifestaciones del espíritu. Sólo así el individuo (*Individuum*) y lo universal pueden ser comprendidos realmente como intermediarios. La dialéctica fenomenológica muestra su fuerza particular allí donde los momentos retóricos todavía no se han eliminado y

---

19. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 316.

20. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 545.

permanecen abiertos para la individualidad y lo que de su acción resulte.

Finalmente, se puede sostener que el distinto tratamiento del individuo (*Individuums*) en la *Fenomenología* y en la *Enciclopedia* conduce a una marcada transformación en la concepción del espíritu. El significado constitutivo de la individualidad para el devenir del espíritu en la *Fenomenología* se cierra en contra de una completa absorción en el sistema, como se prevé en la *Enciclopedia*. Pero aunque también allí se hace presente el individuo (*Individuum*), éste aparece, a pesar de la posición alcanzada en su desarrollo, como poder. Aquí se eleva la desconfianza, inherente al propio sistema, con respecto al programa histórico-filosófico hegeliano y con respecto a la tesis del fin de la historia. La individualidad no puede ser superada.

El establecimiento de la cosa misma en la presentación de la *Fenomenología* ofrece, por lo menos en su estructura básica, un modelo plausible para la realización del espíritu sobre la base del actuar individual. Aunque con ello se trate de un retorno a los fundamentos, de una revisión de los presupuestos, el proceso es de cualquier modo productivo. La diferencia de las perspectivas individuales, entre ellas y en relación con la cosa misma, no es una barrera, sino el motor de este acontecer. El espíritu puede desconocer este origen fenomenológico sólo bajo la pena del autoengaño. Siempre que se debe disponer de la cosa misma como independiente del actuar y del impulso de los individuos que se aferran a sus puntos de vista, se sugiere, tal como la *Fenomenología* permite mostrar, la sospecha de un engaño a sí mismo y a los otros. La cosa misma no puede ser concebida sin su contexto del mundo de la vida.

La dialéctica vive de la diferencia de perspectivas. Se dice mucho a favor de que la cosa sobre la que se trata no es algo definitivamente concluido, sino que permanece abierta a posteriores configuraciones —o a degeneración. A través del actuar individual como condición constitutiva del espíritu, este último contiene un índice temporal que no puede negar. Visto de esta manera, el filosofar dialéctico permanece bajo los estándares del saber absoluto. Pero esto no debe ser interpretado como un defecto, puesto que la dialéctica hegeliana tendrá un futuro únicamente si es que no busca superarlo.