



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LOGOS E HISTORIA EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL. UNA INVESTIGACIÓN A LA
LUZ DE LA TRADICIÓN HERDERIANA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ZAIDA VERONICA OLVERA GRANADOS

DR. LUIS XAVIER LOPEZ FARJEAT
Universidad Panamericana
DRA. MARCELA GARCIA ROMERO
Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. ENERO, 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



70. *Viola calcarata*, L. — Gesporntes Veilchen.
Pensée des Alpes. — Alpine pansy.

Pâturages de la région alpine. Juin — Août.

Jede Blume will ihr Werk treiben, empfangen, genießen, fortläufeln, geben.

Herder

Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man konnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. [...] *Aber* ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.

Hegel

Dissocier la forme et le fond n'est pas moins insensé que de chercher à séparer la vague de son eau.

H.S.

Para mi fuerza esencial

Agradecimientos

Quisiera agradecer, en primer lugar, al Dr. Luis Xavier López Farjeat, a la Dra. Marcela García y al Dr. Jorge Armando Reyes, miembros de mi comité tutor, por sus atentas lecturas y por sus comentarios y sugerencias; al Dr. Efraín Lazos y al Dr. Ricardo Horneffer por su amable disposición para leer mi trabajo. Asimismo quisiera agradecer al DAAD por la beca gracias a la cual me fue posible trabajar con el Dr. Franz Knappik, de la Universidad Humboldt, en Berlin y al Dr. Knappik mismo por las discusiones inspiradores. De igual manera debo agradecer a todos los miembros del seminario permanente “Razón en la historia” por las extraordinarias sesiones semanales en donde hemos discutido juntos la *Ciencia de la Lógica*.

Además, quisiera agradecer a las siguientes personas, sin las cuales este trabajo no hubiera sido posible. A mis padres, mis hermanas, mis sobrinos, por su apoyo incondicional, a Kevin Noël, *por todo*.

A mis queridos amigos, sin los cuales no hubiera encontrado ni el entusiasmo ni la inspiración (ni la bibliografía) necesaria para llevar a cabo este trabajo. En particular quisiera agradecer a Sandra Montes, Tomás P. B.A. II., Daniel Pucciarelli, Anastasya Kozyreva, Kristin Gissberg, Pedro Moreno, Aldo Guarneros, Oscar Palacios, Stephie Graf, Oscar Zoletto y Javier Balladares.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I. LOGOS, FUERZA, FORMA. HERDER Y HEGEL EN EL CONTEXTO DE LA TEORÍA EPIGENÉTICA	13
1.1. LAS TEORÍAS EPIGENÉTICAS DE ARISTÓTELES A BLUMENBACH	19
1.1.1. Aristóteles, la epigénesis y el logos como causa formal-final	19
(i) Motilidad epigenética	25
1.1.2 Leibniz y la transformación de la entelequia en fuerza inmanente y trascendente	29
(i) Dios como unidad primitiva y el problema de la posibilidad a la actividad.	33
1.1.3 Wolff y la reformulación de la teoría epigenética	34
(i) Embriología <i>vitalista</i> , no racionalista	36
(ii) Contra la preformación	38
(iii) Fuerza esencial inmaterial o material	40
1.1.4. Blumenbach y el logos como impulso [<i>Trieb</i>] formador	42
(i) <i>Bildungstrieb</i> , principio heurístico o material	43
1.2. HERDER Y EL CONCEPTO DE FUERZA.	47
1.2.1. La <i>fuerza directriz</i> o de la relación entre pensamiento y lenguaje.	48
1.2.2. Las fuerzas orgánicas. Epigénesis en la filosofía de la historia de Herder.	55
1.2.3. Forma individual y forma o <i>alma del mundo</i> . Palingenesia	59
1.3. LAS CRÍTICAS DE HEGEL A HERDER Y KANT. LOS CONCEPTOS DE FUERZA Y DE ORGANISMO EN LA FILOSOFÍA HEGELIANA	64
1.3.1. Emplazamiento sistemático del concepto de fuerza en la <i>Ciencia de la lógica</i>	69
1.3.2. La fuerza y su externalización	72

1.3.3.	Hegel contra la Urkraft de Herder	76
1.3.4.	Kant como antecedente para entender la cuestión lo orgánico en Hegel. Epigénesis y juicio teleológico	81
1.3.5.	Contra la idea de organismo como relación causal recíproca	87
1.4.	EPIGÉNESIS EN HEGEL.	90
1.4.1.	La génesis como autoproducción	91
1.4.2.	La generación como unión de la pasividad y la actividad	97
1.4.3.	<i>Eidos y realidad efectiva</i>	101
1.4.4.	Desarrollo	105
1.4.5.	El movimiento metabólico de la forma	107
	Conclusiones primer capítulo.	117
II.	LA MOTILIDAD EPIGENÉTICA O HISTORICIDAD DEL LENGUAJE	119
2.1.	HERDER Y EL NUEVO ORIGEN DEL LENGUAJE	123
2.1.1.	Contra la tesis preformacionista	125
2.1.2.	Contra la tesis contractual	126
2.1.3.	El pensamiento como origen del lenguaje. La <i>Besonnenheit</i> como fuerza directriz	129
2.1.4.	Epigénesis: de la palabra al pensamiento. Del sonido al oído	130
2.1.5.	Metáforas	134
	(i) Pensamiento primitivo: Verbo vs. Sustantivo	136
2.1.6.	La historicidad del lenguaje dentro de la historia humana	138
	(i) Soluciones a la posible tesis filogenética	139
2.1.7.	El origen social del lenguaje. La tradición	145
	Excurso. Metacrítica. Contra el purismo de la razón	147
	(i) De lo general a lo particular	151

2.2.	SCHLEGEL FRENTE AL “PROBLEMA” DEL ORIGEN DEL LENGUAJE. EL ORIGEN, FICHTE O HERDER	162
2.2.1.	Lenguaje y tradición. Poesía individual y universal.	168
2.2.2.	Poesía, alegoría, infinito	171
2.2.3.	Gramática	177
2.2.4.	El lenguaje y los hablantes	182
2.3.	HUMBOLDT ANTE EL PROBLEMA DEL ORIGEN	183
2.3.1.	Auto-origen del lenguaje. La <i>Sprachkraft</i> como <i>Besonnenheit</i>	187
2.3.2.	El lenguaje como órgano del pensamiento	189
2.3.3.	Epigénesis como esquematismo	192
2.3.4.	La fuerza del lenguaje como creadora de variaciones	199
2.3.5.	Ergón y el problema de la teleología	206
2.4.	HEGEL Y EL ORIGEN DEL LENGUAJE	211
2.4.1.	La inteligencia como forma	211
2.4.2.	El aspecto social del lenguaje como origen del lenguaje. La Voz	215
2.4.3.	Sistema inferencial de la lengua u holismo semántico	221
2.4.4.	El individuo frente al universal	226
2.5.	ASPECTO EPISTEMOLÓGICO O EL ORIGEN DEL LENGUAJE. EPIGÉNESIS DEL LENGUAJE Y DEL PENSAMIENTO EN HEGEL	231
2.5.1.	El pensamiento como forma	233
2.5.2.	Recuerdo. Primer nivel epigenético. Imaginación	235
	(i) Símbolo, signo	242
2.5.3.	Recuerdo. Segundo nivel epigenético. Memoria	244
	(i) Memoria mecánica	247
2.5.4.	Entendimiento	249
2.6.	LA RELACIÓN ENTRE LOS NOMBRES Y EL PENSAMIENTO O DE LA POSIBILIDAD DE UNA METACRÍTICA EN HEGEL.	254
	Conclusiones segundo capítulo	263

III.	LA MOTILIDAD EPIGENÉTICA DE LA HISTORIA	269
	<i>NATURALIZACIÓN DEL TIEMPO HISTÓRICO</i>	
3.1.	HERDER Y LA NATURALIZACIÓN DE LA HISTORIA	271
3.1.1.	Contra preformacionismo y la <i>generatioaequivoca</i>	272
3.1.2.	La epigénesis de la historia	277
3.1.3.	El principio de individualidad. Las naciones y la historia universal	278
3.1.4.	Primer nivel de lo orgánico. Perspectiva sincrónica y diacrónica	281
	(i) Asimilación o <i>Tradición</i>	285
3.1.5.	Segundo nivel de lo orgánico: Motilidad epigenética de la forma de la humanidad	289
	(i) Némesis	294
3.2.	SCHLEGEL Y EL SALTO DE LO ORGÁNICO A LO QUÍMICO EN LA HISTORIA	298
3.2.1.	La individualidad orgánica vs. lo inorgánico	299
3.2.2.	Teleología inmanente	307
3.2.3.	Generación de la modernidad	308
3.2.4.	Teoría de la perfectibilidad infinita	311
	(i) Química	313
3.3.	HUMBOLDT, LA TEMPORALIDAD NATURAL DISRUPTIVA	322
3.3.1.	El principio de individualidad vs. La historia natural clásica	324
3.3.2.	Fuerzas mecánicas, químicas y orgánicas	331
3.3.3.	Historia mundial sin teleología	334
3.4.	HEGEL Y LA HISTORIA NATURAL DEL ESPÍRITU	337
3.4.1.	Los pueblos son organismos	344
3.4.2.	Tiempo cronológico	347
	(i) Duración	350

(ii)	Repetición	352
3.4.3.	De Cronos a Zeus ¿un salto? El problema epigenético del comienzo de la historia	354
3.4.4.	Libertad y autoconsciencia. Criterios para escapar de la cronología	358
(i)	Libertad	359
(ii)	Autoconsciencia	361
3.4.5.	Recuerdo en la imaginación y en la memoria. Dos formas de conservación y dos formas de escritura	365
(i)	Escritura de la imaginación	368
(ii)	Conservación y escritura de la memoria	370
3.4.6	El tiempo de Zeus. Temporalidad política y epigenética	378
(i)	Florecimiento y muerte	380
(ii)	Fénix oriental y fénix occidental	385
(iii)	La marcha de la historia como autoproducción de sí del Espíritu	389
	Conclusiones tercer capítulo	391
IV.	LOGOS, MEMORIA Y TIEMPO EN LA FILOSOFÍA HEGELIANA	395
4.1.	HACIA UN LENGUAJE FILOSÓFICO	400
4.1.1.	Metacrítica y <i>antimetacrítica</i>	401
4.1.2.	El problema de la relación entre lenguaje común y lenguaje filosófico ¿es realmente un problema?	403
4.1.3.	Hegel, continuador de la postura de Schlegel y Humboldt. El lenguaje <i>trágico</i> de la filosofía	409
4.1.4.	Crítica a usos indebidos del lenguaje	413
4.1.5.	Un nuevo lenguaje	416
4.2.	MEMORIA ORGÁNICA. DE CÓMO EL LOGOS SE VUELVE TIEMPO	419
4.2.1.	Del nombre al concepto. Aparición de la temporalidad	424

del logos	
4.2.2. <i>Todo es silogismo</i>	427
4.3. LA MEMORIA Y EL TIEMPO. DE CÓMO EL TIEMPO SE VUELVE LOGOS.	435
4.3.1. Mnemosyne y Zeus o la memoria y el pensamiento	437
4.3.2. Juicio y experiencia de la historia	443
4.3.3. Silogismo y Especulación	448
4.3.4. Presencia, especulación y astucia de la razón	451
4.3.5. El recuerdo no es anamnesis	457
A modo de conclusión	463
(i) Presentar y presente	463
(ii) Especulación o intuición intelectual	465
(iii) Narración	468
 Bibliografía	 471

INTRODUCCIÓN

En estas últimas décadas los estudios hegelianos han tenido un auge importante. No por nada se ha hablado de un resurgimiento de la filosofía hegeliana o incluso de una *Hegel renaissance*. En efecto, puede decirse que los estudios hegelianos han cambiado en los últimos 20 años y que una nueva generación de lectores, más caritativos y quizá menos influenciados por ciertas circunstancias históricas, comenzaron a leer a Hegel con otros ojos. Al respecto Karin de Boer afirma con justeza que nuestro pasado es, en gran medida, el futuro de Hegel [de Boer, 2009, 61]. Ese futuro fue de grandes transformaciones políticas y conflictos en los que la filosofía de Hegel se vio, de una u otra manera, implicada. Pero las transformaciones políticas, el interés renovado por parte de tradiciones que comúnmente despreciaban el pensamiento hegeliano, e incluso el fin del titánico trabajo de edición de las obras completas de Hegel, terminadas justo este año (2016), han permitido y permitirán todavía, un nuevo tipo de lecturas que hará cada vez más difícil la enunciación de los prejuicios más comunes en contra de la filosofía hegeliana¹.

Creo también que el renacimiento de la filosofía hegeliana no hubiera sido posible sin el trabajo de algunos comentaristas, precursores de la tendencia analítica anglosajona, que revisita la filosofía hegeliana en busca de una filosofía del lenguaje. Me refiero a autores de la corriente hermenéutica en la Alemania en la segunda mitad del siglo XX. Considero que los autores que pusieron a la luz que una filosofía del lenguaje en Hegel es posible (el ya clásico texto de Josef Simon, pasando por el menos conocido pero muy valioso texto de Theodor Bodammer) influyeron y determinaron las interpretaciones que se hicieron

¹Terry Pinkard se refiere a todos los lugares comunes de los que el pensamiento hegeliano (sobre todo de la historia) ha sido víctima en unos muy elocuentes primeros párrafos a su biografía, que me gustaría citar: “Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo. Su filosofía fue la precursora de la teoría de la historia de Karl Marx, pero, a diferencia de Marx, que era materialista, Hegel fue un idealista en el sentido de que pensaba que la realidad era espiritual en última instancia, y que esta realidad se desarrollaba según un proceso de tesis/antítesis/síntesis. Hegel glorificó también el Estado prusiano, sosteniendo que era obra de Dios, la perfección y la culminación de toda la historia humana: todos los ciudadanos de Prusia le debían lealtad incondicional a su Estado, que podía disponer a su antojo de ellos. Hegel desempeñó un gran papel en la formación del nacionalismo, el autoritarismo y el militarismo alemanes con sus celebraciones cuasi-místicas de lo que él llamaba pretenciosamente "lo Absoluto". Prácticamente todo lo que se dice en el párrafo anterior es falso, salvo la primera frase. Pero lo más chocante es que, pese a ser clara y demostrablemente falso, y a que desde hace tiempo es conocida su falsedad en los círculos académicos, este cliché de Hegel continúa repitiéndose en casi todas las historias breves del pensamiento o en las cortas entradas de un diccionario.” [Pinkard, 2000, ix-x]

después desde los derroteros del giro lingüístico del mundo anglosajón (Clark, Surber, Houlgate, McCumber, McDowell, Brandom, por mencionar a unos cuantos).

El presente trabajo ha sido posible gracias a esa línea de investigación, aunque no pertenece a ella.

Ahora bien, algunos de los comentaristas que analizan la filosofía hegeliana en busca de una filosofía del lenguaje llaman la atención sobre la deuda intelectual que Hegel tiene con Herder², indicando también la estrecha relación que existía para Herder, entre el lenguaje humano y la historia humana.

Teniendo esto en cuenta me di a la tarea de mostrar esa relación entre lenguaje e historia en la filosofía hegeliana. Se seguía de ahí que también debería mostrar la relación entre Hegel y toda la tradición alemana que dio origen tanto a la lingüística como al historicismo.

El primer intento de establecer, en este trabajo, la filiación indicada, seguía el hilo de la historia de la hermenéutica. Sin embargo, durante la investigación, fui cayendo poco a poco en la cuenta de que había otro hilo conductor más profundo. Así, mientras investigaba el papel de Herder en el surgimiento de la lingüística alemana se asomaba con cierta insistencia el concepto de “epigénesis”, lo que marcó y determinó otra atrayente vía de lectura.

El concepto de epigénesis refiere una teoría o un conjunto de teorías que intentaban dar cuenta del fenómeno de la generación. La epigénesis (que se contrapone a la preformación) aparece con Aristóteles, al menos en su versión sistematizada. El modelo generativo que propone la teoría epigenética fue retomado por fisiólogos del siglo XVIII de los cuales Herder tenía conocimiento e influyó decisivamente en la conformación de la biología como ciencia.

El problema de la generación fue sumamente importante para Herder pues a partir de su influyente *Tratado sobre el origen del lenguaje*, Herder intentó dar cuenta del origen humano del lenguaje a través de su generación, en el hombre. Gracias a esta respuesta emergió la idea de la historicidad del lenguaje.

Que el lenguaje sea histórico puede parecer hoy en día algo completamente evidente. Sin embargo para la época de Herder, la historicidad del lenguaje no era algo que se aceptase y

²Jean Hippolyte, [1970, 26], Manfred Baum [1986, 56 y ss], Otto Pöggeler [1997, 85], H. S. Harris [2002, 243, 271, 318], Charles Taylor [1980], Michael Forster [2011, 218].

se reconociese como algo obvio.

Considero que, en cierto sentido, sólo hasta que el lenguaje fue percibido como un organismo con *motilidad* epigenética y como un elemento indisociable de la tradición de un pueblo, fue posible la configuración de la idea según la cual el lenguaje posee temporalidad y se encuentra indisociablemente inscrito a la temporalidad humana.

La temporalidad presente en el lenguaje a partir del concepto de epigénesis hizo posible, me parece, la relación tan estrecha que asumo que existe entre el logos y el tiempo en la filosofía hegeliana. El vínculo que observo entre ambos conceptos me llevó a abandonar la primera línea de investigación y a la formulación de la siguiente tesis:

La relación entre el lenguaje y la historia implica dos proposiciones complementarias y mutuamente reflejantes: que el lenguaje posee temporalidad (motilidad epigenética³), y participa, constituyéndola, la historia, y que la historia, en tanto que es filosofía de la historia, es logos.

Los conceptos de logos y de tiempo tienen una filiación genética con los conceptos de lenguaje e historia gestados en el seno de lo que llamaré *tradición* herderiana. Pero Hegel no sólo se sitúa dentro de la tradición herderiana porque piense lenguaje e historia como Herder sino fundamentalmente porque comparte con él y sigue, gracias a Herder, una transformación esencial en la comprensión de estos conceptos.

La finalidad más general que persigo con este trabajo es, de hecho, proponer una modesta guía de lectura de la filosofía en Alemania en el siglo XIX, en donde se desdibuje el gran relato que la filosofía de la historia de manual y muchos especialistas siguen perpetuando; pretendo atenuar ese grueso trazo que marca una línea recta que va de Kant, pasa por Fichte y llega a Schelling y Hegel y en donde los románticos aparecen como un satélite girando alrededor de Fichte.

Considero que Herder es un pensador igual de influyente para el romanticismo y el idealismo alemán que Kant, pero, a diferencia de éste último, no suficientemente estudiado

³A este movimiento temporal lo he llamado, haciendo eco del concepto que Marcuse utiliza para hacer referencia al concepto de vida en Hegel, *motilidad* epigenética. Marcuse afirma: “[...] motility then means the development, the unfolding of the in-itself, the outward display of what is implicit in the latter; in this process being becomes *for-itself* what it already implicitly is [...]. [M]otility can be no other than being as a process of comprehending (das Sein als Begreifen)” [Marcuse, 1985, 178, 181]. A lo largo de este trabajo se irán mostrando las características de dicho movimiento. Es posible afirmar desde ahora que la temporalidad entendida como motilidad epigenética es un movimiento orgánico circular conformado por generaciones sucesivas (epi-génesis).

ni valorado en su calidad de precursor⁴. Como Michael Forster, considero que Herder no sólo fue el verdadero pionero de tesis tan revolucionarias como la que sostiene que la razón y el lenguaje son *lo mismo*⁵, sino que es también un punto de referencia fundamental para abordar la configuración de una idea de historia y por ello mismo, de tiempo, contrapuesta a la historia y al tiempo, vistos con la mirada ilustrada.

La influencia que ejerció Herder sobre las generaciones *postkantianas* es profunda. Llamar tradición al legado herderiano puede parecer exagerado, al margen de que también resulta bastante problemático y paradójico querer criticar una línea monogenética para pretender, en apariencia, instaurar otra. Ciertamente eso sería un problema si yo quisiera instaurar otra, pero tampoco es el caso. En general, al llamar “tradición” a los problemas que con Herder aparecieron y las respuestas que éstos generaron en los autores que revisaré, es, en cierta medida una provocación. En realidad sólo pretendo ensanchar un poco los límites de esa línea monogenética de la filosofía clásica alemana.

Herder es tácitamente considerado un autor menor, un autor cuyo pensamiento no puede compararse con la sólida, pétrea, firme y segura *arquitectónica* kantiana, sobre la cual filosofías tan potentes y tan densas se han construido. A esta lectura subyace un prejuicio de ingeniero de materiales pesados y por ello no puede admitirse que un pensamiento menos monolítico, un estilo más liviano, mucho menos árido e incluso divertido, como el de Herder, haya podido desencadenar discusiones tan serias y subyacer a construcciones tan dinámicas, que duran hasta nuestros días,- aunque con distintos rostros- como la lingüística o el historicismo.

⁴ Al menos no en América Latina.

⁵ [Ver Forster, 2002, 325 y Forster, 2010]. Forster pone en cuestión una tesis que ha sido sostenida, quizá acriticamente, por Jürgen Villers, Frederick Beiser o Ian Hacking (entre los más recientes), a saber que Hamann transmitió las tesis sobre la identidad entre lenguaje y pensamiento a Herder. Forster sostiene que Herder es el auténtico autor de dicha tesis. En la introducción a *After Herder*, Forster dice: “the revolution in philosophy of language has commonly been credited to Hamann, the revolutions in hermeneutics and translation-theory to Schleiermacher. I argue, to the contrary, that these revolutions are intimately interconnected [...], that the credit for them mainly belongs to a single individual, and that this individual was not Hamann or Schleiermacher but Herder. Moreover, I argue that Herder deserves the main credit here not only in the sense that he developed the relevant ideas first (despite the fact that Hamann was the older man) but also in the sense that for the most part his versions of them are philosophically superior to Hamann’s and Schleiermacher’s versions.” [2010, 3]. Yo asumo aquí la postura general de Michael Forster con respecto al papel que Herder ha jugado en la tradición filosófica alemana; sin embargo considero que su intento por mostrar hasta qué punto la filosofía alemana decimonónica es deudora de su pensamiento, si bien absolutamente loable, interesante y enriquecedora, sigue una línea expositiva demasiado general que lo lleva a concluir, casi hiperbólicamente, que en realidad toda la filosofía del lenguaje proviene de Herder. Además, en algunas interpretaciones de temas particulares difiere de él.

No cabe duda de que el de “tradición” es un concepto muy problemático pues implica, de alguna manera, la idea de una línea recta que no admite ondulaciones o saltos. A pesar de todo, he decidido conservarlo en el título, pero sin tomarlo en su sentido plano y unidireccional sino en un sentido propiamente herderiano, que no tiene que ver con líneas rectas sino con conceptos tales como “espíritu de la época” o incluso, como diría Foucault más tarde, con órdenes discursivos.

Una segunda finalidad de mi trabajo, que se desprende de la primera, es la de mostrar el cambio que sufrieron los conceptos que se analizarán aquí. Dicho cambio fue posible en la confluencia de dos tipos de discurso que desde Dilthey suelen presentarse como territorios diferenciados del saber. Por estos territorios me refiero a las ciencias naturales y a las ciencias del espíritu. Herder, para quien esta distinción sería artificial y *antinatural*, logró pensar tanto al lenguaje como la historia en la confluencia o más bien, en el torrente o flujo de lo que para él constituía un solo saber: el de la naturaleza. El lenguaje y la historia son concebidos por Herder como organismos generados y con motilidad epigenética. Es esto lo que, desde mi punto de vista, constituye el mayor aporte del pensamiento herderiano.

La construcción de los conceptos de lenguaje y de historia, en Herder, debe ser pensada como resultado de lo que llamaré, siguiendo a Helmut Müller-Sievers, el *giro epigenético*. Helmut-Müller-Sievers, quien hasta donde sé, acuñó el término, no ha pasado por alto que, como sostengo, la tesis de Herder sobre el *origen* del lenguaje es el epicentro de una transformación de la perspectiva sobre el conocimiento, a pesar de referirse, sobre todo, a Kant⁶. Es el tipo de *naturalización* del concepto de lenguaje y después del concepto de historia en donde reside toda la originalidad y la importancia del pensamiento herderiano. La naturalización de la historia que Herder llevó a cabo no se asentó en una idea cualquiera de naturaleza sino que surgió a partir de aquella formada dentro de las teorías epigenéticas de su tiempo.

Como se verá a lo largo de este trabajo, la conformación de la filosofía del lenguaje y de la historia de la época se mezcla con el surgimiento, no sólo de la naciente biología, sino

⁶ Müller-Sievers dice: “Kant had vindicated epigenetic originality for the categories as long as they referred to possible experience [...] Yet, the primogeniture of philosophy in the inheritance of these fundamental theoretical problems [la generación del conocimiento] [...] had been disputed much earlier when Kant’s student J. G. Herder intervened in this debate with the poignantly anti-Kantian treatise, *On the origin of language*, of 1770” [Müller-Sievers, 1994, 91].

también con la química. Los epígonos de Herder a quienes me referiré, W. v. Humboldt y F. Schlegel, piensan el lenguaje y la historia en términos de estos nacientes campos del saber que como se verá, no están disociados de la filosofía.

Humboldt retoma con mucho interés el punto de vista *epigenético* del lenguaje, ampliando con ello o enriqueciendo el contexto en el cual el lenguaje es comprendido como un organismo histórico. Por su parte, F. Schlegel (junto con Schleiermacher) es el precursor de una teoría de la interpretación basada en el concepto herderiano de individualidad que, sin embargo, no retomará el punto de vista epigenético sino un punto de vista químico para referirse al movimiento del lenguaje y de la historia.

Ambos autores, Humboldt y Schlegel, instauran, a partir de la base teórica epigenética que Herder les ofrece, dos de las empresas intelectuales más ambiciosas como lo son la lingüística comparada y el historicismo.

Debo precisar que mi intención no es agotar la exposición de la tradición intelectual como la herderiana. Para ello reconozco que es necesario abarcar a más autores, como a August Schlegel, a Schleiermacher, a los hermanos Grimm, a Fichte, a Schelling, etc. En realidad los capítulos dos y tres, en donde abarcaré a Humboldt y Schlegel, serán algo así como la muestra que se extrae de un tejido más amplio. Dicho tejido está elaborado por el entrecruzamiento de un discurso naturalizante sobre el lenguaje y la historia. Es la urdimbre como cruce de ambos hilos, por así decir, lo que me interesa, y no tanto la totalidad del tejido.

A partir de lo anterior intentaré llegar al núcleo de la cuestión que más me interesa aquí y que constituye el **fin principal** de este trabajo. *El punto más importante que me interesa poner de relieve no es sólo que Hegel trabaje los conceptos de lenguaje e historia en la estela herderiana sino que pueda, en primer lugar, considerarlos bajo la perspectiva naturalizante que le permite, como a Herder, observar el movimiento epigenético de cada uno de ellos. En este sentido, mi interpretación no se limita a constatar que el lenguaje o la historia son dos conceptos hegelianos que pueden leerse y comprenderse mejor a la luz de la tradición herderiana sino a exponer que lo que Hegel hereda de Herder es la tendencia a pensar epigenéticamente dichos conceptos y que pensar dichos conceptos de forma orgánica produce en Hegel el resultado de un logos con motilidad o temporalidad epigenética y de una historia lógica. A través de la consideración epigenética de ambos*

conceptos es posible observar en la filosofía hegeliana un juego de espejos entre la tesis según la cual el lenguaje cuenta con una temporalidad particular (epigenética) y la tesis según la cual el tiempo es lógico. Ahora bien, el juego de espejos entre la filosofía de la historia y del lenguaje se vuelve claro sólo si se lleva al extremo la filosofía del lenguaje de Hegel y si se atiende a su propia propuesta metacrítica de Hegel, la cual sale a la luz atendiendo al concepto de memoria. Sólo poniendo en evidencia la manera en la que Hegel propone sortear la fijeza del pensamiento representativo sale a la luz la relación entre la memoria y el pensamiento que es apta para “conocer” [begreifen] filosóficamente.

La memoria pensante, resultado del análisis de la metacrítica hegeliana, es la clave para entender que, por un lado, el lenguaje tiene en sí mismo temporalidad epigenética y que el carácter lógico de la temporalidad histórica obedece a este movimiento.

Debo hacer notar que la mayor parte de los comentaristas que abordan la cuestión de la vida o de lo orgánico en Hegel y de la teleología, hacen incontables referencias explícitas a Kant, e incluso a Goethe⁷ pero muy pocos autores mencionan a Herder⁸ en este respecto y aun son menos los que citándolo, ofrecen alguna referencia textual⁹.

⁷Baum afirma, por ejemplo, que el concepto de organismo de Hegel es retomado de Kant en tanto que para Kant los organismos se comportan como medio y fin [Baum, 1987, 57]. De Vries también nos remite a Kant para hablar de la teleología y afirma: “Kant holds that organisms have in themselves a “formative power of a self-propagating kind” and Hegel believes that this formative power can be understood only in terms of the internal activity of the *concept* of the organism. The organism is what it is because of the ideal-the concept-it strives to embody, and this ideal is teleologically effective within the organism. An organism is *ensued* by its concept [...] The parts of an organism realize themselves by maintaining the organism, which realizes itself by maintaining its parts. [de Vries, 1991, 63-64]. Por su parte Angelica Nuzzo indica la presencia de ideas propias de la filosofía natural de Goethe en la *Fenomenología* [Nuzzo, 2012, 25]. Pero es de notar que muchas de las pistas que Goethe siguió para estudiar la naturaleza le fueron sugeridas por Herder mismo, con quien Goethe tuvo por algún tiempo una fuerte amistad. [Ver Ayrault, 1961, 279].

⁸Cinzia Ferrani por mencionar a una especialista de la filosofía natural de Hegel, no habla de Herder ni de la teoría epigenética como una fuente para Hegel. Más bien observa que las posturas de Herder y de Hegel son dos posturas contrapuestas en lo que respecta a la interpretación del concepto de vida. Para demostrar lo anterior afirma que Hegel no es hilozoista. Sin embargo, como se verá, el concepto de epigénesis no implica necesariamente la asunción de que la materia está viva *por sí misma*. Por su parte Annette Sell no se refiere explícitamente a la teoría epigenética pero hace referencia a alumnos de la así llamada escuela de Göttingen [Sell, 2014, 163], escuela a la que asistió Humboldt y en donde Albrecht von Haller, a quien Herder también leyera, proponía tesis sobre la generación (sin admitir nunca una teoría epigenética clara). Albrecht von Haller fue el opositor más tenaz a la tesis epigenética de Caspar Friedrich Wolff. Hegel critica la tesis de von Haller en al menos dos ocasiones en la *Lógica* de la *Enciclopedia*. Con ello no afirmo que entonces Hegel era partidario de la teoría epigenética de Wolff, pero sí me interesa mostrar en lo que sigue que al criticar la tesis *preformacionista* (a la que Hegel llama *Einschachtelung* ver W 8 §161 Z, 309) Hegel tiende a admitir varios de los presupuestos de la teoría epigenética de Wolff, Blumenbach y Herder. Pero todo ello indica para mí que no se ha asociado a Herder y a Hegel al respecto por falta de conocimiento de las fuentes y del pensamiento herderiano.

⁹Alfredo Ferrarin sólo menciona rápidamente que Hegel tenía noticia del texto aristotélico en donde se

Si bien esto podría parecer desalentador e indicar que no hay nada que buscar por ahí, pienso que, a pesar de la falta de referencias explícitas, algunos de los movimientos que describen los conceptos de organismo en Herder, sus epígonos, y Hegel, son de una similitud extraordinaria y que esa similitud se debe a la asunción de algunos de los supuestos epigenéticos herderianos.

Los objetivos indicados en este trabajo se alcanzarán siguiendo tres hilos expositivos. Uno histórico, el otro histórico- sistemático, y el último, plenamente sistemático.

A lo largo del primero se sigue la idea de que Herder funda una tradición de pensamiento y que en esta tradición están inscritos tanto F. Schlegel, como W. v. Humboldt y Hegel. Ampliando la tesis que enuncié líneas arriba puede decirse que Hegel piensa los conceptos de lenguaje e historia en la estela del giro epigenético herderiano en la que se encuentran también W. v. Humboldt y F. Schlegel.

A lo largo del segundo se sigue la idea de que los conceptos de lenguaje y de historia crecieron, por así decir, juntos o se desarrollaron de manera tal que la transformación conceptual que sufrió el primero la resintió el segundo, transformándose por igual.

A lo largo del tercero se sigue la idea de que los conceptos de logos y tiempo son mutuamente reflejantes y que esta reflexión es posible gracias a un concepto clave de la teoría epistemológica hegeliana, a saber, el concepto de memoria.

Ahora bien, con respecto a la estructura de este trabajo: Dado que Herder pensó los conceptos que me interesan bajo premisas de la teoría epigenética, es necesario exponer tanto las características de la teoría epigenética así como ofrecer una justificación de la afirmación de que Hegel puede concebir los conceptos de lenguaje e historia en esta tradición (es decir, pensados como organismos con movimiento epigenético). Esta justificación se revela como necesaria pues Hegel dirige severas críticas al concepto que funciona, en palabras de Müller-Sievers, como la *marca topográfica* de la teoría epigenética [Müller-Sievers, 1993, 44], es decir, al concepto de fuerza.

Que Hegel critique el concepto de fuerza puede poner en guardia contra cualquier intento de considerar a Hegel un pensador en la estela del pensamiento herderiano (pues el pensamiento herderiano, al ser un pensamiento epigenético, opera con el concepto de

sitematiza la teoría epigenética, a saber, *La generación de los animales*. [Ferrarin, 2011, 201]. Por su parte de Vries indica una referencia, pero muy vaga, a *El movimiento de los animales*, sin precisar si él observa que Hegel retoma algún concepto de ese texto aristotélico [de Vries, 1991].

fuerza). Sin embargo, considérese la afirmación según la cual Hegel piensa en la estela dejada por la filosofía kantiana. A pesar de que Hegel dirige feroces ataques contra ciertos aspectos del complejo y sutil edificio kantiano, nadie puede dudar que Hegel se haya albergado en algunos de sus recintos. De hecho es necesario estar adentro para minar cualquier construcción. Considero que sucede algo similar con respecto a Herder. El primer capítulo estará dedicado entonces a ofrecer un panorama de la teoría epigenética, a mostrar brevemente cómo Herder transforma los conceptos de lenguaje y de historia al pensarlos epigenéticamente, y a justificar la inclusión de Hegel en la vía del pensamiento epigenético exponiendo primero su crítica al concepto de fuerza en Herder y, en segundo lugar, exponiendo su concepción del movimiento orgánico del concepto.

En el capítulo segundo y tercero intentaré mostrar de forma más detallada qué significa pensar en los conceptos de lenguaje e historia en términos epigenéticos. Para ello llevaré a cabo un análisis de dichos conceptos en Herder, Humboldt, Schlegel y Hegel.

Con esta exposición intentaré demostrar que considerar al lenguaje como un organismo (un ser vivo que nace, se desarrolla y llega a su forma), permitió la verdadera transformación de su concepción pues hizo posible aprehenderlo como un organismo con historicidad. Esto en dos sentidos, tanto con una temporalidad *inmanente*, como un elemento que forma parte del tiempo humano. Asimismo saldrá a la luz una idea de historia naturalizada, aunque ya no naturalizada según el modelo de una naturaleza fija, sino según el modelo de una naturaleza dinámica, cambiante, constitutiva de una temporalidad propia y ya no *en el tiempo*.

En el último capítulo, al cual consideraré la conclusión de la investigación, intentaré mostrar que sólo admitiendo una metacrítica en Hegel y sólo comprendiendo el rol de la memoria en la tarea de pensar es posible comprender cabalmente su concepto de lenguaje y en particular, de lenguaje filosófico.

Puede decirse que lo que Kierkegaard llama *perversa utilización del lenguaje* [ver Nuzzo, 2006 bis, 75] por parte de Hegel, representa el esfuerzo del filósofo de Stuttgart para hacer hablar a la filosofía, a partir de una lengua ordinaria, su lenguaje propio. Esta tesis, llamada *del lenguaje trágico de la filosofía* constituye, a su vez, la postura metacrítica del propio Hegel. La memoria es el concepto clave del lenguaje filosófico hegeliano pues, como mostraré, al estar en relación *orgánica*, es decir, productiva, con el pensamiento, vuelve

posible la historicidad o motilidad epigenética de sus objetos, es decir, produce conceptos. La metacrítica en Hegel no puede concebirse si se piensa en la memoria como un mecanismo. A la memoria hay que concebirla como un *organismo* conformado también por el pensamiento. Sólo de esta manera puede hablarse de la relación *orgánica* entre forma y contenido o, lo que es lo mismo, de la relación dialéctico especulativa de los “contenidos” filosóficos. Las cosas del pensamiento son, por así decir, su propia historia.

Esto quiere decir, como intentaré concluir, que sólo la narración (lo dialéctico, el lenguaje filosófico) de la memoria ligada al pensamiento (lo especulativo) es capaz de decir la temporalidad de la historia vista epigenética-filosóficamente.

La memoria aparecerá como la clave para poder comprender la motilidad epigenética o temporalidad orgánica del logos filosófico. A su vez la memoria permitirá engarzar la filosofía del lenguaje a la filosofía de la historia, permitiendo con ello revelar cómo la temporalidad histórica en la filosofía de la historia es *lógica*.

Ahora bien, la crítica hacia la filosofía de la historia de Hegel que va, podríamos decir, desde la postura de los hegelianos de izquierda (sobre todo Engels) [Ver Dale, 2014, 42] hasta, como lo ve acertadamente Max Winter, Paul Ricœur [Winter, 2013, 109], si algo muestra es que la filosofía de la historia ha sido comprendida como lo que no es, a saber, como una propuesta filosófica con bases epistemológicas propias del realismo. Con mi lectura de la filosofía de la historia hegeliana suscribo el planteamiento de Winter, por lo que sostendré que Hegel propone, más bien, una filosofía de la historia no-representacionista cuya base se encuentra en la teoría del conocimiento y más precisamente, ahí en donde Hegel caracteriza la diferencia entre memoria y pensamiento.

No obstante, a pesar de que concuerdo con el planteamiento general de Winter, me parece que el autor ha despachado muy rápidamente el concepto de memoria, sin establecer los matices que este concepto tiene en el pensamiento hegeliano. Me parece que en éstos se encuentra la clave para la comprensión de lo que la filosofía de la historia *conoce*. Esto mostrará que la filosofía de la historia puede ser leída en filigrana con la epistemología hegeliana y en concreto, con su filosofía del lenguaje¹⁰.

¹⁰ Respecto de este último punto es necesario advertir, como lo hace Elisa Magri, los peligros de querer establecer un isomorfismo radical entre niveles del sistema. [Magri, 2011, 71] Ciertamente la psicología, la lógica y la filosofía de la historia son momentos distintos. Uno es la presentación de las transformaciones del pensamiento del sujeto individual hacia sí mismo, el otro es la transformación del pensamiento *filosófico*

En cuanto a las fuentes para este trabajo: He establecido como límite para el estudio de la plataforma intelectual sobre la cual Hegel pensó, sólo un segmento que va de la redacción de los *Fragmentos de la reciente literatura alemana*, de 1767-8, de Herder, al texto póstumo de W. v. Humboldt que fue publicado bajo los diferentes títulos: *Sobre las diferencias en la constitución de las lenguas humanas* también conocida como *Introducción a la obra sobre a la lengua Kavi* de 1835.¹¹

Respecto de los textos: en el caso de Herder he decidido abarcar sus textos fundamentales, textos que han sido claramente una fuente de inspiración para la generación *postherderiana*. Me centro fundamentalmente en dos, a saber, el *Tratado sobre el origen del lenguaje* [escrito en 1770 y publicado en 1772] y las *Ideas sobre la historia de la filosofía de la humanidad* [escrito entre 1782- 1788]. Pero también refiero a los *Fragmentos sobre la reciente literatura alemana* [1767], al *Shakespeare* de [1773], al *Del conocimiento y del sentir del alma humana* [escrito en 1774 y publicado hasta 1778], a *Dios, algunas conversaciones* [1787] y a la *Metacrítica* [1799].

La selección de textos de Schlegel ha sido más difícil debido al carácter fragmentario de muchos de ellos¹². Decidí apoyarme en su ensayo *Sobre el estudio de la poesía griega* [1797], la *Conversación sobre la poesía* [1800], algunos de los fragmentos del *Athenäum* [1798-1800] en los que se incluye la *Conversación* antes mencionada y el texto que clausura dicha publicación, a saber, *Sobre la incomprendibilidad* [1800]. Respecto a *Sobre la lengua y la sabiduría de los indios* [1808] y a las *Lecciones sobre la filosofía del lenguaje* [1829] no puedo afirmar que pertenezcan absolutamente al tema dado que desde

hacia sí mismo y el último es la transformación de la libertad hacia sí.

La lógica es la base del sistema mientras que la psicología se encuentra en un apartado del espíritu subjetivo. El espíritu todavía tendrá que atravesar su objetividad y pasar por la historia mundial antes de volverse saber absoluto y regresar a su puesto de observación privilegiado, el de la especulación. Pero hay algunos paralelos que pueden establecerse desde ahora para justificar mi aproximación: La psicología y la filosofía de la historia son momentos clave para entender las rupturas y el paso hacia otro momento sistemático importante. El final de la psicología abre las puertas del espíritu objetivo y la filosofía de la historia es el colofón del espíritu objetivo que marca el inicio del regreso a sí del espíritu absoluto. Esta clave no es poca cosa. En ambos momentos Hegel insiste en que se ha arribado a la libertad. En la psicología, al final del espíritu teórico, se trata del arribo a la libertad teórica mientras que la historia mundial es el arribo a la libertad práctica (ideal).

¹¹El periodo que abarco, cuya duración no rebasa un siglo, constituye para los lingüistas la génesis de la ciencia del lenguaje en Alemania y es también el comienzo del historicismo alemán (a tal punto que dicha palabra no había sido utilizada sino hasta que los hermanos Schlegel la pusieron en circulación. Según Thouard, Schlegel es el primero en acuñar este concepto. [Thouard, 1996, 186].

¹² Aquí uno está tentado a hacer eco de aquella petición angustiada que Novalis le hiciera a su amigo con respecto al carácter fragmentario de sus textos: "Nur ein wenig bestimmter!- Ver carta de Novalis a F. Schlegel del 26 de diciembre de 1797. Lamentablemente Schlegel no la tomó en cuenta...[Novalis, 1850, 50].

que el grupo del *Athenäum* se disolvió, la tendencia del pensamiento de Schlegel cambió. No obstante, dado que Schlegel mantuvo un estrecho vínculo con Herder aun en estas obras tardías haré referencia a ellas cuando sea pertinente.

En el caso de Humboldt he decidido centrarme en su mayor obra, *Introducción a la obra sobre la lengua Kavi* [1835], publicada de manera póstuma, así como en los textos *El dual* [1827], *Sobre el Bhagavad-Gita* [1825] y *Sobre la tarea del historiador* [1821], aunque también haré referencia a *Consideraciones sobre la historia mundial* [1814] y a *Consideraciones sobre las causas motrices en la historia mundial* [1818].

Con respecto a la *Introducción*, no es probable que ninguno de los autores aquí referidos la haya consultado. Pero debe tenerse en cuenta que es un texto de gran aliento que fue elaborado durante 15 años, hasta la muerte de Humboldt y que, además, retoma investigaciones y tesis de diversos estudios simultáneos a la realización del magno proyecto humboldtiano. En este sentido lo considero una especie de condensación de los múltiples escritos y conferencias que Humboldt dio a lo largo de 20 años a los que los autores que reviso aquí sí pudieron tener acceso. Los demás textos son fundamentales sobre todo en vistas de los comentarios que les merecieron por parte de Hegel en algunas recensiones.

Las referencias a los textos de Hegel serán más amplias, pero me concentraré en las distintas versiones que Hegel tiene del *espíritu teórico*, desde los esbozos de Jena (1803-1806) hasta la versión de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830). Respecto a la *filosofía de la historia*, me concentraré en los prólogos a las Lecciones de 1822-1823 y de 1831. También referiré en este contexto, pero en menor medida, a la *Fenomenología del espíritu* [1807]. La *Ciencia de la Lógica* (1812-1816) será también un texto de gran apoyo.

Por último, una breve indicación respecto a las citas: La mayor parte de las citas que incluyo en el cuerpo del texto provienen de las traducciones al español. En las citas de los cuatro autores aquí tratados incluyo, la mayor parte de las veces, las referencias a la obra en el idioma original y la referencia a la traducción. Cuando no incluyo la referencia a la traducción al español significa que yo la he realizado. Al citar a los cuatro autores principales me he permitido hacer referencia sólo a la obra y al número de página.

I. LOGOS, FUERZA, FORMA. HERDER Y HEGEL EN EL CONTEXTO DE LA TEORÍA EPIGENÉTICA

Como indica Peter Hanns Reill¹³, es posible que a quienes conozcan a Herder a través de la interpretación de Isaiah Berlin¹⁴ el vínculo que intentaré establecer entre el discurso de la fisiología neoclásica y Herder resulte extraño. Asociar un discurso científico a un pensador que se conoce comúnmente por sentar las bases del *Sturm und Drang* y que, por tanto, pasa por un inveterado irracionalista puede parecer inconsecuente.

Sin embargo considero, como Reill, que la interpretación de Berlin pasa por alto el contexto científico de la época de Herder o al menos parece resumir la idea de ciencia al paradigma newtoniano sin tener en cuenta las teorías científicas contemporáneas antagónicas a la de Newton. Por ello Berlin no puede ver que la antipatía de Herder hacia la ciencia no es general, como tampoco lo es su supuesta antipatía hacia la ilustración. Herder estaba sólo en desacuerdo con la filosofía natural mecanicista y contra la filosofía de la escuela de Leibniz-Wolff [Reill, 2005, 186]¹⁵. En realidad, contra la opinión promovida por Berlin, se ha mostrado que Herder poseía buenos conocimientos de la ciencia de su época¹⁶.

Reill también ha criticado, con acierto a mi parecer, el lugar común según el cual las *Geisteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften* fueron dos campos del saber totalmente diferenciados durante la ilustración¹⁷ [Reill, 1994, 347]. Para Reill, a quien sigo en esta

¹³Reill [2005, 186], Paltí [1997, 97]. Paltí también pone en cuestión que se haya creado una imagen "irracionalista" de Herder, como si, como dice Reill, Herder hubiese sido inmune a la racionalidad científica de su tiempo, pero también advierte que lo contrario no es adecuado tampoco, es decir, tampoco es correcto suponer que Herder es un positivista *avant la lettre*. Paltí cita a Martin Schütze y su texto "the fundamental ideas in Herder's thought. Para apoyar su crítica cita otro libro: Herder précurseur de Darwin? Histoire d'un mythe de Max Rouché. Este texto, según Paltí, también critica las pretensiones de ver en Herder la imagen de un científico contemporáneo. En particular critica la idea de que Herder haya podido ser un precursor de Darwin [Paltí, 1997, 97].

¹⁴Berlin insiste en que si bien el misticismo no es la fuente de inspiración de Herder, sí que lo es el pensamiento de Hamann: "It was Hamann's rejection of rationalist analyses, and his unabashed sensualism and empiricism as well as his simple Christian faith that influenced Herder." [Berlin, 1980, 167].

¹⁵Aunque no estaba en contra de Leibniz. Al contrario, Leibniz es un gran precursor de la fracción vitalista a la que Herder perteneció. [Arnold, 2005].

¹⁶Todos los comentaristas que he consultado atestiguan de la incesante discusión que Herder mantenía con la fisiología de su época. En particular la mayor parte de ellos señala la profunda huella que Albrecht von Haller y Wolff dejaron en Herder. Por ejemplo el propio Reill, [2005], John Zammito [2002, p. 305]; Elías Paltí [1999, 322-347], Frederick Beiser [2011, 154-155], Müller-Sievers [1993], Ersnt Behler [1993, 268-269].

¹⁷La oficialización de esta separación proviene de Dilthey. Ahora, como ejemplo de la perspectiva que descuida las relaciones entre los saberes Reill cita a Iggers y su importante libro *The German conception of history. The national tradition of the historical thought from Herder to the present*. Aunque no creo que Iggers

observación, si hubo un elemento decisivo que configuró la génesis y el desarrollo tanto de la lingüística como del historicismo de la ilustración tardía en Alemania, ello fue el giro que operó la corriente que, como el Reill, llamaré vitalismo ilustrado.

El movimiento que Reill bautiza como vitalismo ilustrado es un movimiento de oposición al rampante mecanicismo newtoniano, presente no sólo en la física sino incluso también en lo que hoy llamamos humanidades. [Reill, 1994, 345 y ss.] Con el término “vitalismo ilustrado” Reill no sólo se refiere al pensamiento médico y químico de los siglos XVII y XVIII sino que abarca todo un discurso “interdisciplinario” [Reill, 2005, 10].

Según Reill, la característica principal del vitalismo ilustrado consiste en considerar la vida como un fenómeno complejo, imposible de reducirse a sus aspectos *matematizables* [Reill, 2005, bis, 156-157]. El anti-mecanicismo que se desprende de la consideración sobre los fenómenos vitales no es equivalente a una postura irracionalista (mística u ocultista), sino una postura que exige pensar ciertos fenómenos a partir de otros presupuestos. Esta nueva forma de concebir la naturaleza hizo posible pensarla como un ser histórico¹⁸.

Esta otra contracorriente científicista de la ilustración, opuesta a la hegemonía del mecanicismo newtoniano, viró hacia los estudios de la lengua y de la historia. Este viraje constituyó, como afirma Canguilhem, una reacción defensiva contra las “ambiciones anexionistas de las ciencias de la materia” [Canguilhem 1976, 96].

Canguilhem afirma que quizá el fenómeno más estudiado por el vitalismo haya sido el de la generación [Canguilhem, 1976, 101], por ello no debe resultar extraño encontrar un tema recurrente tanto en la fisiología como en la filosofía del lenguaje y de la historia: el origen y el desarrollo.

La corriente interpretativa opuesta a la de Berlin sitúa a Herder dentro de la tradición vitalista ilustrada y constata la presencia del discurso de la fisiología neoclásica en la filosofía herderiana. Sobre todo acusan la presencia de elementos de la teoría epigenética wolffiana¹⁹.

haya descuidado absolutamente el aspecto naturalizante del concepto de historia en construcción.

¹⁸ “Nature not only was seen as complex, it also was considered to be in continuous movement. As one author stated, “the world is a theater of continual revolutions,” in which old forms of existence are replaced by new ones. In short, nature had a history. This triple movement—the limiting of reason’s competence (producing a wide-ranging epistemological modesty), the expansion of nature’s complexity, and the historicization of nature—set a new agenda for late Enlightenment natural philosophers. To paraphrase Hume, they were required to rethink the meaning of the terms “power, force, energy and connexion”. [Reill, 2005, 156].

¹⁹ A pesar de que su influencia sea más perceptible en el ámbito de la filosofía de la historia, me parece, como

Puede considerarse, tal y como lo formula Müller-Sievers, que los sistemas epigenéticos cuentan, como *marca topográfica*, con el concepto de fuerza [Müller-Sievers, 1993, 44]. Por ello la *motilidad* epigenética no puede entenderse sin que se admita una *vis essentialis* o *wesentliche Kraft* (Wolff, Herder) como principio activo inmanente que pone en marcha, mantiene en marcha y dirige la marcha del crecimiento de un organismo; o sin que se acepte un *impulso formador* o *Bildungstrieb* (Blumenbach, Herder, Humboldt, Schlegel) que determine el camino que un organismo sigue en su crecimiento o la irrupción de una nueva forma en una secuencia prevista.

Teniendo en cuenta todo lo anterior es necesario preguntarse si Hegel, un crítico de Kiehmeyer²⁰ y de Schelling [Sell, 2015, 78, 161], y crítico constante del concepto de fuerza, concepto que le parece metafísicamente insuficiente [GW 13, 10], puede ser alineado dentro de la tradición herderiana.

En otras palabras, si Hegel criticó la piedra de toque de la teoría epigenética ¿Podría realmente hablarse de una motilidad epigenética en los conceptos hegelianos de lenguaje e historia? Hay que tener en cuenta que si hay algo que cohesiona el movimiento intelectual

también observa Müller-Sievers [Müller-Sievers, 1993, 116] y en algún sentido Behler [Behler, 1993, 268-269] que, en efecto, Herder fue influenciado por Wolff en su filosofía del lenguaje. Ernst Behler hace referencia a las analogías que Herder utilizaba para explicar el origen del lenguaje a partir de la fisiología. Sin embargo no hace referencia explícita a Wolff. Müller-Sievers advierte que, contrariamente a la idea según la cual Herder desconocía la teoría epigenética de Caspar Friedrich Wolff, Herder ya hace uso de teoremas de la fisiología epigenética para la época en que escribe el *Tratado sobre el origen del lenguaje* [Müller-Sievers, 1993, 117]. Müller-Sievers cita a H. Nisbet y su texto *Herder and the Philosophy and History of Science*. Según Nisbet, Herder leyó la *Theoria Generationis*, la tesis doctoral de Caspar Friedrich Wolff, hasta 1784-1785 [Müller-Sievers, 1993, 116]. Pero como observa Müller-Sievers, Herder, para la época del *Tratado*, rechazaba ya la teoría preformacionista- que von Haller sostenía y que Wolff ya también criticaba. Por mi parte, creo que debe considerarse el concepto de *Besonnenheit* que se verá más adelante en este capítulo, como un indicio del conocimiento por parte de Herder, de la discusión en embriología (es decir, de la discusión entre von Haller y Wolff) pues, como se verá, su calidad de *fuerza rectora* está emparentada con la de *vis essentialis*, de Wolff.

²⁰ De él Reill dice lo siguiente: “Kiehmeyer, virtually ignored during the last half of the nineteenth century and well into the twentieth, is now considered one of the most important physiological thinkers of the late eighteenth century. His rehabilitation has sparked a debate over where he should be located within the intellectual currents of his era. Some consider Kiehmeyer a Romantic, others a Kantian “transcendental *Naturphilosoph*,” while others, taking a fallback position, describe him as a transitional figure between Enlightenment and Romanticism. In my opinion Kiehmeyer can best be interpreted as an authentic representative of Enlightenment Vitalism, closely allied with Blumenbach, influenced by Herder, ambivalent about Kant's definition of science, and far from being either a *Naturphilosoph* or a Romantic.” [Reill, 2005, 191]. Kiehmeyer fue alumno de Blumenbach. Annette Sell afirma que Hegel lo estudió directamente [Sell, 2014, 163]. Hegel también ataca a von Haller y Treveranius, de la escuela de Göttingen. Hegel critica a Treveranius directamente en la filosofía de la naturaleza. [Ver Sell, 2014, Lenoir, 1980, 78] y a von Haller en la Lógica de la *Enciclopedia* [W8, 140, 275] aunque su ataque es hacia von Haller como poeta y no tanto como fisiólogo. Sin embargo, el poema de von Haller reboza de su naturalismo y de su postura antiépigenética.

llamado *vitalismo*²¹ es la crítica al concepto de fuerza utilizado en las explicaciones mecanicistas de la naturaleza. Considérese que Hegel, al igual que Herder, es un crítico de Newton, por tanto, también es crítico del concepto de fuerza que Herder buscó desterrar de la explicación del lenguaje y de la historia²². Pero este primer indicio no es suficiente para establecer una identificación entre Herder y Hegel. Habrá que ver si el concepto que Hegel consideró más adecuado para referir la motilidad orgánica de los conceptos que se estudiarán, a saber, el concepto de “forma” como actividad, no es equivalente, en última instancia, al concepto de fuerza rectora de Herder. Me parece que es así y que la concordancia entre ambos términos (fuerza y forma) no parece ser imposible si se tiene en cuenta que entre el concepto de fuerza y el de *energeia* no siempre hubo una frontera conceptual clara [Clark, 1942, 741]²³.

Para justificar lo anterior y mostrar que una lectura de la filosofía del lenguaje y de la historia hegeliana desde la tradición que inaugura Herder no es una lectura que aplica sobre el pensamiento de Hegel criterios externos a éste, es necesario explicar en primer lugar, en qué consiste la teoría epigenética.

A grandes rasgos puede decirse que la epigénesis es el nombre de la tesis que sostiene

²¹ Dentro de esta corriente intelectual se pueden yuxtaponer Herder, Stahl, Oken o Schelling. Pero no por ello afirmo que todos comparten las mismas posturas. Precisamente, ese nombre genérico con el que Reill designa el movimiento no rinde justicia a las diferencias entre los autores aquí convocados. Cinzia Ferrini, quien da cuenta de las críticas de Hegel a la filosofía natural vitalista, parece también asimilar todos los tipos de vitalismo de la época y asumir la indiferencia entre Herder, Oken y Schelling [Ferrini, 2011, 210]. Pero es necesario tener en cuenta que Herder es crítico de Stahl. [Ver Hankins 1985, 141] y por ello no es posible hacer una amalgama vitalista.

²² Como para Herder, las “facultades” no deben ser consideradas elementos atómicos aislados unos de otros. Esta consideración pone en evidencia el rechazo a una epistemología mecanicista. Esta crítica será abordada con más detenimiento en el segundo capítulo

²³ El análisis de Robert T. Clark Jr. aunque ya algo antiguo, me sigue pareciendo muy revelador de los problemas que existen alrededor del concepto de fuerza. Leyendo sus análisis uno podría concluir, después de una salvaje reducción de la complejidad de las discusiones, que mientras que el concepto de fuerza utilizado por los mecanicistas se refiere a la *dúnamis* aristotélica, *dúnamis* que a su vez es entendida como mera pasividad, el concepto de fuerza elaborado por los vitalistas se acerca más al concepto de *energeia*.

Clark indica que mientras que la materia y la energía si están conceptualmente separadas, la energía y la fuerza no son distinguibles claramente una de la otra. Parece ser que la “fuerza” que Newton le atribuye a la materia no es activa, sino “muerta”. Lo activo viene, en última instancia, del dios newtoniano que pone en marcha el mecanismo del mundo. La inercia es *dúnamis* como capacidad, es decir, pura pasividad. Por el contrario, como veremos, para Leibniz- antecedente fundamental del vitalismo, la fuerza *en* la materia es actividad. Es como si con Leibniz el concepto de fuerza empezara a virar hacia su significado activo. Clark también analiza la disputa entre Leibniz y Descartes, el famoso debate de la *vis viva*, y se refiere a la postura que tomó Kant, el maestro de Herder. Observa que Kant tomó partido contra Leibniz pues para Kant era imposible referirse a una materia viva o una fuerza viva. [Clark, 1942, 741] podríamos también decir, al respecto, que la distancia entre Kant y Herder puede medirse gracias a la distancia que separa estos dos conceptos de fuerza.

que hay generación, que ésta es el resultado del concurso de dos causas (material y formal) y que la formación de un nuevo organismo (epi- génesis propiamente dicha) está regulada por una forma (o, como se dirá después, fuerza). *La formación progresiva del organismo hacia su forma final es lo que llamo en este trabajo motilidad epigenética*²⁴. Este es el movimiento que interesa caracterizar pues, como se dijo en la introducción a este trabajo, este movimiento autoproduktivo es la clave para entender el movimiento propio de los conceptos de lenguaje e historia a partir de Herder.

Este movimiento, afirma Canguilhem, “[...] se opera por agregación sucesiva de partes que no existían antes, ni siquiera en estado rudimentario. Las partes (tejidos, órganos, aparatos) aparecen únicamente de manera progresiva en el transcurso del crecimiento. No figuran, de ninguna manera ni bajo ninguna forma, en el germen inicial. Esta teoría se opone a la doctrina designada comúnmente con el término de preformación. [Según el preformacionismo] la generación no sería más que un simple agrandamiento o despliegue según las tres dimensiones del espacio.” [Canguilhem *et al.*, 1985, 3].

La epigénesis buscaba entender, como explica Müller-Sievers, la generación de los organismos como producciones de algo novedoso, inexistente previamente, y no como el desarrollo paulatino de semillas preexistentes [Ver Müller-Sievers, 1993, 43]²⁵. Esto último constituye la definición del preformacionismo. A grandes rasgos el preformacionismo es la tesis sobre la preexistencia de las formas que niega la posibilidad de hablar de “generación”. Los “nuevos” seres no se *generan* sino que, al estar ya contenidos en una especie de mente divina, sólo se exteriorizan. Las “partes” de los seres están, a su vez, contenidas dentro del germen.

Por el contrario la epigénesis parte de la premisa de que la generación existe. Intenta explicar la emergencia de nuevos organismos y los cambios que en ellos ocurren, asumiendo que en ellos tiene lugar un *proceso* formativo que los lleva a cumplir su propia

²⁴Como he afirmado en la introducción, el concepto de motilidad es tomado de Marcuse pero lo utilizo de forma general para referir al movimiento orgánico que incluye, por él mismo, una cierta temporalidad establecida por el propio desarrollo de lo vivo.

²⁵Ver también Barroux : « Dans l'idée de l'emboîtement, tous les êtres sont contemporains [...] Le parent n'engendre pas son descendant qui ne dérive pas de lui. Tous les individus sont frères ; tous sont aussi vieux, aussi anciens les uns que les autres. Tous ils furent créés simultanément, en bloc, ne différant que par la taille et l'ordre de l'emboîtement. La première femme contenait en elle non seulement toute la population qui jusqu'à présent occupa la Terre et toute celle qui à l'avenir l'occupera, mais encore la multitude virtuelle des individus qui ne naquirent pas », Jean Rostand, *La formation de l'être*, 1930. Tomado de Barroux, « De l'idée d'histoire naturelle à celle d'évolution : quelques contributions philosophiques majeures » [Barroux, 9]

finalidad.

Dentro de las distintas teorías epigenéticas se han discutido diversos problemas tales como el rol de los sexos en la reproducción o la forma en la que un tejido se regenera. Sin embargo, como ya he mencionado, lo que interesará aquí, será la piedra de toque con respecto a la cual todos los demás problemas se alinean. Esa piedra de toque es el principio según el cual existe (ya sea *realmente* o como principio heurístico) una *forma* o *fuerza* inherente al organismo que le permite, en relación con lo externo pero relativamente independientemente de causas externas a él, conservar lo que podría llamarse *cohesión ontológica*, es decir, coherencia en su ser existente; impidiendo así que sea una causa externa la que lo determine o que carezca de forma y se diluya, o que adopte cualquier forma al azar al momento de su crecimiento. A continuación expondré someramente algunas de las diferentes versiones de la teoría epigenética, comenzando por Aristóteles hasta llegar a Blumenbach. No es mi intención analizar exhaustivamente ni a Aristóteles, ni a Leibniz ni a los fisiólogos a los que haré referencia. En este sentido sólo me concentraré en el concepto de forma en textos muy concretos. Como ya indiqué, me parece que el concepto de forma en Aristóteles sufrió una modificación semántica operada por el pensamiento leibniciano, transformándola en fuerza. Esta transformación será analizada muy brevemente en la filosofía de Leibniz. Una vez expuesto esta transición de la forma a la fuerza dentro de la teoría epigenética podré exponer también (sin pretensión de exhaustividad) el núcleo de la teoría epigenética de Caspar Friedrich Wolff y Johann. Fr. Blumenbach. Con el análisis de las teorías epigenéticas me interesa poner de relieve el papel que tiene el concepto de causa formal (logos, fuerza) en la economía del concepto de organismo. El concepto de causa formal o de forma o fuerza será la clave que defina la motilidad epigenética de los conceptos de lenguaje e historia que analizaré en los dos capítulos siguientes.

Además de exponer los puntos centrales de la teoría epigenética de Aristóteles a Blumenbach mostraré, en segundo lugar, cómo fue integrado el concepto de fuerza en la filosofía del lenguaje y de la historia en Herder Por último mostraré en qué consiste la crítica de Hegel al concepto clave de la teoría epigenética, a saber, el de fuerza . Esta crítica permitirá observar que, si bien Hegel tiene buenas razones para criticar cierto (s) concepto (s) de fuerza, su crítica a dicho (s) concepto (s) no significa, como intentaré probar, después

de un análisis de las críticas de Hegel a Kant, que si bien Hegel tiene críticas pertinentes a algunos conceptos de fuerza, dichas críticas no desmontan la teoría epigenética *sino que muestran, más bien, que Hegel reformula la teoría epigenética recurriendo al concepto de forma.*

1.1. LAS TEORÍAS EPIGENÉTICAS DE ARISTÓTELES A BLUMENBACH.

1.1.1. Aristóteles, la epigénesis y el logos como causa formal-final

En su filosofía natural y, en concreto, en textos en donde Aristóteles se refiere a los animales, el estagirita argumenta a favor de la teoría de la epigénesis²⁶. Como resume A.L. Peck, la teoría epigenética intenta responder a dos preguntas: ¿Qué es lo que genera a un embrión? Y ¿Cómo tiene lugar la formación sucesiva de las partes de un cuerpo? [Aristóteles, 1943, xxii]²⁷. Para tratar de esta cuestión nos remitiremos al libro I de *Partes de los Animales* y a los libros I y II de la *Generación de los animales*. En esos textos Aristóteles se opone a Empédocles y a su teoría, la cual es una especie de preformacionismo “mereológico”, por así decir. Aristóteles lo critica diciendo:

Las partes, siendo pequeñas, no pueden permanecer sanas y vivas si se encuentran “desligadas” unas de las otras, pero tampoco cuando crecen por completo. Sin embargo, Empédocles sobreentiende que sí pueden cuando afirma en su explicación sobre su generación durante el “reino del amor”: “Ahí muchas cabezas degolladas emergen y crecen”²⁸. Más tarde, dice, crecen acercándose. Esto es claramente imposible. Por un lado, si no tuviesen alma, o vida de alguna suerte, no podrían permanecer sanas y salvas; y por otro lado, si fueran, por así decir, un número de animales vivientes separados, no podrían crecer acercándose mutuamente para volverse nuevamente un solo animal [Aristóteles GA 722a].

²⁶ Aristóteles también admite la *generatio aequivoca* o generación espontánea de ciertos animales, sobre todo de los insectos. Dice: “[...] otros, al contrario, no nacen de animales sino que son producto de generación espontánea. Unos proceden del rocío que cae sobre las hojas: el hecho se produce por ley natural en la primavera, pero a menudo también en invierno, cuando el tiempo es sereno y el viento sopla durante varios días.” [Aristóteles, HA, vi, 279-280].

²⁷ “What is the agent that fashions the embryo? Preformation versus epigenesis. It is the male parent, or rather the semen in which the parent's “movement” is transmitted, which fashions the embryo. Thus the material (provided by the female), which is potentially a living body of a particular kind, is gradually actualized. The parts of the body—and of the Soul—are actualized successively : first the heart and nutritive Soul” [Aristóteles, 1943, xxii]

²⁸ Esta referencia de Empédocles por parte de Aristóteles es muy similar a lo que Hegel afirma en el sistema de Jena de 1805-1806 cuando se refiere a las imágenes dentro de la imaginación. Estas imágenes son retazos ensangrentados de realidad, por así decir, a los cuales les hace falta el Yo, es decir, la forma que les dará unidad. Por eso Hegel dice: „hier schießt dann ein blutig Kopf, - dort eine andere weiße Gestalt plötzlich hervor, und verschwinden ebenso...” [JS III, 172].

Uno de los problemas fundamentales que la epigénesis intenta resolver es, como se observa, la relación del todo y de las partes, problema central para la tradición Herderiana y para Hegel. Como se verá, a partir de Aristóteles este problema será resuelto apelando a la causa formal-final.

Por otra parte, para Aristóteles el todo no es el resultado de una suma de partes “aisladas” y “sanas y salvas” sino de un proceso de génesis sucesivas que es, a su vez, el resultado de dos causas: la formal (eidos, el principio masculino)²⁹ y la material (hylé, el principio femenino); Aristóteles dice:

Eso que está formado por medio de un proceso debe, por necesidad, estar formado (a) a partir de algo, (b) por algo, (c) en algo. “A partir de algo”. Esto es, por supuesto, el material o la materia. [...] ¿Por qué cosa están formados? [gignestai] O algo externo les da forma o bien algo está presente en el flujo seminal; y esto es o bien una parte del alma, o alma [...] debe ser algo ya presente en la fetación misma, que no es ni una parte ni está separada de [la fetación] [...] Decir que moldea [poiesei?] todas las partes o algunas partes del organismo y que luego desaparece es ridículo. Debe entonces persistir [...] GA 733 b.

En esta cita Aristóteles está anunciando, contra Empédocles, que las partes no pueden existir sin que haya unión de la materia y de la forma. Lo que se *genera* a partir de esa unión tiene cohesión. Dicha cohesión está dada por una forma o alma que parece gobernar a las partes de un organismo pero que no es algo externo a él y que no puede desaparecer una vez que el nuevo ser ha sido formado.

La teoría de la causalidad aristotélica es sumamente importante porque mediante la causalidad final es la clave para entender al organismo como un sistema con teleología interna.

²⁹ Me gustaría tener en cuenta la nota de Alfredo Marcos, de la traducción de *Partes de los animales*: “[...] Diferentes sentidos de Eidos: 1) grupo como distinto de otro, 2) un grupo como distinto de los individuos que agrupa, 3) la forma como distinta de la materia y 4) la especie como distinta del género. La especie, en la biología de Aristóteles, no es, en sentido propio, una sustancia. No tiene fuerza causal, por tanto no se identifica con la causa final de la ontogénesis. [...] Eidos tampoco es una categoría taxonómica fija ... Es meramente un universal obtenido por abstracción a partir de individuos particulares que comparten alguna característica ... El tercer sentido añade una nueva dificultad a la traducción al español pues “forma” también traduce habitualmente el término griego *Morphé*. En relación a esto T. Calvo (1978, 109) comenta que Eidos se refiere más a lo funcional, mientras que *morphé* lo hace a lo estructural. “el alma –añade– no es denominada por Aristóteles *morphé* en ninguna ocasión, pero sí que es denominada *eidos* muchas veces” [Aristóteles, 2010, 88, n. 80]. En este sentido cabría más bien hablar de hyleeidismo.

Aristóteles insiste en la identificación entre el *telos* y *logos* y en la oposición entre la causa final-y formal y la causa material y eficiente³⁰. La relación entre el *logos* y *telos* remite a lo que Aristóteles afirma en *Partes de los animales*:

[...] [O]bservamos más de una causa en el devenir natural: la causa “con vistas a la cual” y la causa “a partir de la cual” se origina el movimiento, hay que determinar cuál es por naturaleza la primera y cuál es la segunda. Parece que la primera es la que llamamos causa final, pues ésta es la razón y la razón es principio tanto en las creaciones del arte como en las de la naturaleza” [PA, 89].

La causa final es un principio superior, un principio en términos lógicos, no un principio en términos materiales ni de génesis (como lo es el corazón³¹). Lo importante ahora es que, como se ve en la cita anterior, Aristóteles fusiona el concepto de causa final con el concepto de razón o *logos*. La finalidad es entonces el *logos* de un organismo.

En el primer libro de GA, Aristóteles enriquece más esta teoría al afirmar, como sigue:

Cada parte existe en función de la causa que es del tipo correspondiente. Me refiero a la causa que es “aquello con respecto a lo cual” [o “en vistas a lo cual”] una cosa existe [...] Como sabemos, hay cuatro causas básicas: 1) “aquello con respecto a lo cual o en vistas a lo cual” *la cosa existe, considerada como su “finalidad” [telos]*, (2) *el logos de la esencia de la cosa (en realidad estas dos primeras dos deberían ser tomadas como casi una y la misma)*, (3) la materia de la cosa y (4) aquello de donde viene el principio del movimiento (*kinesis*) de la cosa [GA 715^a. Mi énfasis].

³⁰ Marcos anota: “Aristóteles hace intervenir en la explicación de los fenómenos naturales cuatro causas: la forma, el fin, la materia y el motor. Suele distribuirlas en dos grupos, pero no siempre de igual manera: en algunos textos, la causa final y formal se oponen a materia y motor [...] mientras que en otros forma, fin y motor se oponen a materia (por ej. En Phy 198 a 254 y, más abajo en PA 641^a 26-29). Es constante en los dos casos la oposición entre, por un lado, fin y forma, y, por otro, materia; ello le permite proyectar este esquema de cuatro causas sobre la dicotomía acto/potencia. Lo referido al fin y a la forma siempre cae del lado del acto, y la materia, del de la potencia. Es comprensible que la posición de la causa eficiente sea variable en distintos contextos, pues es la que media entre la potencia al acto. [Aristóteles, *obra biológica*, 2010, 90, n. 87].

³¹ El principio físico o material es el corazón. Es él el primer órgano que se origina en el nuevo organismo [GA, 733a] y por ello es un principio formador. Con él empieza la cadena de formaciones sucesivas que representan precisamente el concepto de epigénesis. Aristóteles dice: “Una vez que la fetación se ha asentado, se comporta como las semillas echadas al suelo. El primer principio (de crecimiento) está presente en las semillas mismas también, y tan pronto como esto que estaba presente potencialmente se diferencia [...] así también en la fetación, de una cierta forma, todas las partes están presentes potencialmente, pero el primer principio ha hecho más avances y en ese sentido el primero en volverse distinto en actualidad (*energeia*) es el corazón.” [GA 740 a]. La fetación es el momento en que se han unido la materia y la forma. En esa unión aparecen, podría decirse, varios principios: el principio como *ousia* y el principio de la generación y aunque el de generación también sea un principio, éste parece ser un principio dependiente del primero, por *ousia* pues, como dice Aristóteles, sólo una vez que la fetación se ha asentado, lo que se puede tomar por: una vez que el principio está establecido, tiene lugar una primera actualización de las partes potenciales. Esa primera actualización es el corazón. La generación sucesiva de las partes a partir del corazón no significa que el corazón contenga la forma de, por ejemplo, el hígado [GA 733b], y que lo externalice, sino que es la primera *dunamis* que lanza las demás génesis. Según Allan Gotthelf, Aristóteles defiende la idea de que sólo una potencia, una potencia principal, determina el desarrollo de un organismo, mientras que las demás potencias que constituyen ese mismo organismo son dependientes de él, esa primera potencia es, entonces, el corazón.

Como es posible apreciar nuevamente, el *telos* y el *logos* son identificados por el propio Aristóteles. Pero además, Aristóteles identifica el *logos* con la causa formal, es decir, con la forma o *eidos*. En este sentido puede afirmarse que aquello con respecto a lo cual o en vistas a lo cual un organismo tiende, es a su forma. Del *logos*, el cual, como ha dicho Aristóteles en la cita anterior, se encuentra dentro de cada organismo, se deriva el desarrollo subsecuente del embrión.

La causa material que, en el caso del organismo es el corazón, no está completa, a los ojos de Aristóteles, si no se le entiende como relacionada a la causalidad final. Es en este sentido que, como Gotthelf señala, el desarrollo orgánico es directivo, pero no dirigido ³². En otras palabras, la teleología que Aristóteles asume en los organismos no está gobernada por una fuerza exterior (por ejemplo la mitológica *ananké*). El desarrollo que un organismo vivo prosigue es su existencia hacia una finalidad. La forma a la cual tiende un organismo depende en cada caso del *género al que pertenecen*.

El principio que el *logos* es, *está presente* en la semilla misma y como dice a continuación Aristóteles, está presente en cada etapa o en cada parte resultado del proceso formativo de un organismo. Aristóteles dice:

El flujo seminal y el movimiento (*kinesis*) y principio que contiene son tales que en cuanto cesa el movimiento cada parte se forma y adquiere alma (agrego “adquiere alma” porque no hay algo así como una cara o la carne sin alma en ellas, y a pesar de que pueda seguir diciéndose que son “cara” y “carne” después de muertas, estos términos son sólo nombres (homónimos), como si las cosas se hubieran vuelto de piedra o de madera) [...] el calor o el frío pueden ciertamente producir [cualidades] pero ciertamente no producen [poiesein] el *logos*, en consecuencia directa a partir del cual algo es carne y otra cosa es hueso. Esto es hecho por el movimiento (*kinesis*) que deriva del padre generador, que es ya en actualidad [enteléqueia] lo que el material a partir del cual la cría es formada, es potencialmente” [GA 734b]

El *logos* en cada parte del organismo es lo que 1) les hace ser lo que son y lo que 2) les hace parte de un sistema, es decir, algo vivo y no meras palabras. Estas dos formas de ser que adquieren las partes de un organismo están íntimamente relacionadas pues ser lo que son sólo es posible si forman parte de un sistema. El *logos* es el principio a partir del cual

³² Gotthelf afirma: Aristotelian teleology, in fact, is neither vitalist and mystical, nor ‘as if’ and mechanical. The notion of an irreducible potential for form supplies the proper content to the awareness that, for Aristotle, organic development is actually *directive*, without implying (as the ‘immaterial agency’ interpretation does) that it is *directed*; and it identifies the ontological basis of the awareness that the existence and stages of a development can be understood only in terms of its end—by establishing that the *identity* of the development is its being *irreducibly* a development to that end, irreducibly the actualization of a potential for form. [Gotthelf, 2012, 28]

algo es algo, no por sí mismo sino dentro del organismo.

Ahora bien, puesto que el organismo ya es un ser vivo no puede seguir considerándose únicamente materia. Así, se excluye la posibilidad de considerarlo como algo sobre lo cual se actúa, es decir, se excluye la posibilidad de considerarlo como algo meramente pasivo [GA 724b]. El movimiento (*kínesis*) dentro del organismo es actividad interna o, podríamos decir, tendencia hacia su propia finalidad, hacia su forma final o *eidos*.

La formación o génesis de un organismo no es el producto de una causa externa sino, como se acaba de ver, es producto del principio interno, del logos o de la forma. Es generado por sus padres pero continuamente generado por sí mismo, en tanto que crece por sí mismo y no por sus padres. Aristóteles afirma al respecto:

El logos permite que las cosas con alma se desarrollen. Por eso Aristóteles precisa en *Partes de los animales*:

La génesis se debe al ser y no el ser a la génesis³³ [...] Empédocles [...] ignoraba, en primer lugar, que el germen constituido debe tener ya esa potencia y, en segundo lugar, que su productor existía con anterioridad, no sólo lógicamente, sino también cronológicamente. En efecto, el hombre engendra un hombre, de tal modo que, debido a que el progenitor es hombre, el hijo sigue ese proceso de formación” [PA. 639b] [y agrega] [...] [D]e cada germen no surge al azar cualquier criatura, sino tal ser de tal germen; y tampoco surge cualquier germen de cualquier cuerpo. Así pues, *el germen es principio y agente de lo que surja de él*, pues esto ocurre por naturaleza [...] Pero aun antes que el germen está aquello de lo cual es germen, pues el germen es un devenir y el fin una sustancia. E incluso antes que ambos están aquello que da lugar al germen. Pues hay dos tipos de germen: germen de aquello de lo que proviene y germen de aquello a que dará lugar. [PA. 641b. Mi énfasis].

El logos es una entelequia³⁴. Cosans y Menn se decantan por la etimología de esta palabra según la cual ésta significa contener en uno mismo su propia finalidad³⁵. Así, al tener forma, *eidos* o *logos*, los organismos pueden ser considerados entelequias, es decir,

³³Marcos afirma: “El acto es anterior a la potencia, como antecedente y consecuente. Se explica lo posterior por lo anterior: la potencia, por el acto; el devenir por la sustancia a que da lugar; el proceso por el fin del mismo: la parte (órgano, instrumento) por el todo (fin, forma, alma); el germen y su proceso de desarrollo por el estado adulto. Hay que aclarar que el fin de la generación es el estado adulto, no la muerte del individuo, que es fin sólo como acamiento (sic), no como perfección”. [Aristóteles. *Obra biológica*, 2010, nota 139, 104].

³⁴ Cosans afirma: “The fact that parts with such different elements are held together in a whole indicates the presence of what Aristotle calls the soul (*de An.* II.4, 416a1–9). In order to help define what he means by soul, Aristotle coins the term *εντελεχεια*” (*de An.* II.1, 412a27), from the Greek words ‘in (*εν*)’, ‘end (*τελος*)’ from which we get our word teleology, and the verb ‘hold (*εχω*)’. When stressed and vexed by inorganic material forces, Aristotle believes that the natural philosopher can observe that the organism maintains its organic form by literally “holding its end within itself.” [Cosans, 1998, 330]

³⁵ Menn dice: “...and *entelequeia* is not just 'having a *télos*' but 'having one's *télos* within one’”. [Menn, 1994, nota 38, 101].

*unidades dentro de las cuales existe un principio organizativo de elementos particulares, cuyo funcionamiento depende precisamente de dicho principio. Es el logos el que determina la actualización de las potencias de un organismo, con el propósito de que éste alcance su forma final*³⁶.

Pero la presencia del logos en el flujo seminal y en el producto de la fetación no significa que aparecerá, una vez concebido un nuevo organismo, el organismo en su forma final. Por eso Aristóteles empieza a advertir sobre la posible confusión a la que puede llevar el decir que la causa o el logos de algo *esté presente*. Ciertamente está presente, es entelequia, pero al mismo tiempo es también dunamis. Por eso dice:

[...] [E]s claro ahora que hay algo que da forma a las partes del embrión, pero que este agente no es una cosa individual definitiva ni está presente en el flujo seminal como algo ya perfecto [...] [GA 734b] [...] El flujo seminal y la fetación tienen y no tienen alma. No tienen alma, o lo que es lo mismo, la tienen potencialmente (es decir, la forma todavía no está completa), y tienen alma como entelequia, pues el alma es una actualidad [GA 737a].

Según Stephen Menn, la cooperación entre activo, y pasivo es llamada por Aristóteles *téleion*. Hay *téleion* al momento de la generación, pues en la generación tiene lugar la unión de lo pasivo - materia femenina- con lo activo- *eidos* masculino, es por ello que el resultado de dicha unión, a saber un huevo o embrión, es un *telos* en sí mismo³⁷. En este sentido, esta primera formación, como todo lo producido a partir de la cooperación entre una causa material y una formal, tiene como resultado la constitución de una primera *enteléqueia*³⁸. Que el cuerpo viviente como *dúnamis* tenga entelequia como alma significa que el organismo ha sido generado por los poderes activo y pasivo- que le corresponden. Es decir,

³⁶ Las potencias dentro del organismo pueden ser interpretadas como relaciones mecánicas. Según Gotthelf los apartados que pudieran hacer creer que Aristóteles admite la presencia de la mecánica dentro de la dinámica. My suggestion is that throughout Aristotle's biological works certain (qualitative) aspects of the embryo or organism are explained by element-potentials ('of necessity') and certain (organizational, functional) aspects by a potential for form ('for the sake of something')—and that the same aspect (e.g., the solidity of the bones mentioned in II.6 743a36-b18) is said to be both of necessity *and* for the sake of something only when that aspect contributes to the constitution of an aspect which is not there of material necessity (e.g., the *logos*—the bone itself, qua bone—as in 734b19-735a4) [Gotthelf, 2012, 37].

³⁷ Menn dice: “But even here the eggs may be *téleia* or *atele*, considered *qua* eggs (GA 732b 1-6); the process of producing offspring and bringing them to completion is *apotelein* (GA732a). Since the result that finally emerges from the cooperation of the active and passive powers is called *téleion*, as Aristotle puts it in *Metaphysics* v 16.” [Menn, 1994, 101]. Para Aristóteles hay animales que no tienen un proceso embrionario (pues surgen de generación espontánea), pero otros que sí. los que sí, no son todavía *téleia*, sino que tienen que formarse [Ver Menn, 1994, 101].

³⁸ Menn también afirma: “When Aristotle says in *De anima* ii that the soul is the *enteléqueia* of a body having life *dúnamei* (i.e., of the seed), he means that the state of possessing soul is the state of having been generated from the appropriate active and passive powers” [Menn, 1994, 104-105].

en otras palabras, que pertenece a un género. Esta primera entelequia es precisamente el alma que ha sido formada en el nuevo organismo al momento de su generación³⁹.

(i) Motilidad epigenética

El alma que aparece en la generación, a pesar de ser una *entelequeia*, parece corresponderse a una primera potencia. A pesar de que esto pueda parecer contradictoria- pues la entelequia significa que algo ya es y por tanto no puede ser algo que *puede llegar a ser* (pues ya es) estos dos conceptos no se contraponen, sino que, como indica Menn, se predicen dos cosas distintas de un mismo organismo⁴⁰: Por un lado la entelequeia como alma presente en lo vivo, y por el otro, como *enérgeia*, en el sentido de que está actualmente viviendo. Agregaría además que la primera se refiere únicamente a lo generado *qua* generado, mientras que como *enérgeia* es el proceso de desarrollo de eso que ha sido generado. Es este proceso el que interesa ahora.

La unión de la forma y de la materia que produce un nuevo organismo puede ser considerada como la causa eficiente del nuevo organismo. Pero afirmar lo anterior puede resultar engañoso pues como Aristóteles indica, la causa eficiente es un principio de movimiento (*kinesis*). La producción de un organismo a partir de la unión de la materia y la forma no es la causa eficiente en el sentido de que provoca el movimiento (*kinesis*) de un organismo sino que es su génesis. La génesis es caracterizada por Aristóteles como *póiesis*.

La génesis en tanto que *póiesis* es el resultado de un poder generador [Menn, 1994, 98] que produce un tipo de movimiento al que Aristóteles llama comúnmente *kinesis*. Sin embargo, en la generación ese movimiento debe ser entendido como *metabolé*⁴¹, es decir, como proceso de transformaciones.

³⁹ Menn afirma: “that soul must be the *first entelequeia* of the appropriate kind of body” [Menn, 1994, 89].

⁴⁰ La precisión de Menn me parece muy pertinente: “This means, not that there are two kinds of entelequeia, but that any given *entelequeia* (such as seeing or living) can be predicated in two ways, through *exein* and through *energein*, and therefore that identifying the soul with the entelequeia of living is ambiguous between saying that soul is present whenever something is living in the weak sense, or only when it is living in the strong sense. Entelequeia by itself indicates the weaker sense of living; it is the *enérgeia* of *entelequeia* that indicates the stronger sense. [Menn, 1994, 105]

⁴¹ Aristóteles dice en la física: “todo cambio es desde algo hacia algo” 225a —como lo muestra la palabra *metabolé*, que indica algo «después de» (*metá*) otro algo, esto es, algo anterior y algo posterior—, lo que cambia tiene que cambiar en alguna de estas cuatro maneras: [física 225^a]. “La causa eficiente o motriz: *ho then he arché tés metáboles he prote*, el principio primero de donde proviene una transformación o mutación.

Es importante tener en consideración la precisión que hace Gotthelf respecto al concepto de *kinesis* en esta obra aristotélica. A pesar de que, ciertamente, Aristóteles se refiere a *kinesis* y que *kinesis* es asociado a un movimiento que proviene del exterior, Gotthelf señala que la *kinesis* producida por el *logos* en la semilla no debe considerarse como algo externo sino como actividad interna propia del calor que es la semilla misma en tanto que *logos*. [Gotthelf, 2012, nota 20, 53]. La diferencia entre el movimiento de crecimiento de un organismo (que también puede ser considerado un paso o una serie de pasos de la *dúnamis* a la *energeia*) y el de las partes de un autómeta es que las partes del autómeta y el autómeta en general no crece por sus propios medios pues carece de alma.

El alma no está presente sino en aquello de lo que es alma. Ninguna parte del cuerpo es más que un nombre a menos de que tenga un alma en ella. (p. Ej. El ojo de una persona muerta). Por lo tanto es claro que el flujo seminal posee alma y que es alma potencialmente [GA 735 a].

Lo que le otorga forma a lo que acaba de generarse no es una parte del nuevo organismo, ni algunas partes. Es algo más o algo diferente de las partes que tiene el *poder* de moldearlas. Eso que las moldea persiste en eso generado, constituyendo su alma, un principio formador dado al momento de la generación, cuando la materia y la forma se combinan y persistente a lo largo de todas las generaciones sucesivas de las partes en un embrión.

En la enunciación de esta tesis también se afirma la postura de Aristóteles contra la idea del demiurgo platónico. La idea del demiurgo platónico representa la concepción mecanicista de la generación pues el demiurgo representa una causa eficiente externa al organismo generado⁴².

Mann afirma que para Aristóteles *kinesis* implica que hay algo que persistentemente está siendo movido, mientras que con *metabolé* no se necesita de algo (*kinoúmenon*) que esté permanentemente pasando [Mann, 1994, 98. Referencia *Física* iii]. Para que la génesis pudiese ser considerada como un movimiento kinético, se tendría que afirmar que aquello que se supone que es el resultado de la generación, tendría que preexistir, para poder ser movido por la causa eficiente. La diferencia es que en la generación lo que mueve y lo que

Éste sería la única causa en el sentido actual del término.” [Aristóteles, *física*. Nota 33, 55]

⁴² Si bien existe una mecánica en la epigénesis, Aristóteles critica la idea de que un organismo aparezca independientemente de una causa interna, propia. [Ver Cosans, 1998, 327-328]. En este sentido, la mecánica está supeditada al principio regulador de la génesis o *finalidad interna*.

es movido pertenecen al mismo género y por tanto la causa eficiente “exterior” no es de un género distinto. Aristóteles afirma:

[...] [E]l padre generador [...] es actualmente lo que en potencia es material a partir del cual la cría está formada [...] el movimiento de la naturaleza está localizado en la cosa misma que está producida y está derivada de otro organismo natural el cual posee la *Forma actualmente* [...] el flujo seminal posee alma y es alma potencialmente [...] así, la causa de este proceso de formación no es alguna parte del cuerpo *sino un agente externo que primero pone el movimiento, pues es claro que nada se genera a partir de sí mismo, aunque en cuanto ha sido formado, la cosa se hace crecer a sí misma* [GA 735^a] [...] *Y a pesar de que fue generado por otra cosa que lleva el mismo nombre (p. ej. El hombre genera al hombre), crece por sus propios medios* [GA 735^a] [Mi énfasis]

El padre, que es el generador o la causa “eficiente” de aquello que se ha generado, no es una causa eficiente cualquiera. Si bien es externo (pues es diferente del hijo), lo que produce no es sólo un movimiento desde el exterior, sino la posibilidad de que el movimiento se genere a sí mismo desde el interior. La generación es un fenómeno tal que lo que se ha producido [póiesis] tiene en sí mismo su propio movimiento. Esto es lo que he llamado motilidad epigenética.

Lo generador posee la forma a la cual lo generado tenderá en su proceso de desarrollo. Es la forma, que en el generador ya está en acto, lo que hará a lo generado avanzar hacia ella. Este avance o desarrollo sólo es posible porque al momento de generar, el generador imprime en lo generado la forma mediante el flujo seminal.

Esta forma impresa al momento de la generación será explicada por Aristóteles como entelequia (teleia). Pero al mismo tiempo, esta forma tiene que realizarse, por eso lo generado es en potencia. Sin embargo, no es en potencia en el sentido de que preexiste y tiene la capacidad de recibir el impulso de un movimiento exterior [Menn, 1994, 98] para ser, sino en el sentido de que, por pertenecer a un género (pertenencia que sólo se da en la generación), un nuevo organismo es potencialmente la forma de su causa eficiente (pues tiene la capacidad de generarlo).

Cuando un organismo es formado y tiene vida, existe. La existencia no es otra cosa que la presencia del poder de crear y de ser afectado [Menn, 1994, 98,100]⁴³. Al ser

⁴³ Además, hay que tener en cuenta que, como Menn nos recuerda, la oposición entre entelequia y *dúnamis* no es la misma que la oposición entre *dúnamis* y *enérgeia*. Esta última es la oposición entre la capacidad de acción y la actividad practicada mientras que la primera es la oposición modal entre *dúnamis* como posibilidad de ser y actualidad como ya siendo o siendo completo. [Mann, 1994, 100]. El que un alma sea entelequia y *dúnamis* es en el sentido de que es actualidad y *dúnamis* en un sentido quizá solo expositivo o provisional, pues si es actualidad tiene, por supuesto, la capacidad de existir, pero realizándose, es decir, como

enteléqueia, un nuevo organismo es actualmente existente. Precisamente al existir adquiere tanto el poder pasivo de ser afectado como el poder activo de afectar. Es entonces *enteléqueia* como *enéргеia*. La existencia actual de algo es lo que, como Menn afirma, es *energeia* [Menn, 1994, 98].

Como ya se ha dicho, para Aristóteles este desarrollo estaba motivado por una finalidad interna del propio embrión⁴⁴ que aparece al momento de su generación, al unirse lo informe y la forma⁴⁵. Cada etapa de la formación era entendida por Aristóteles como una nueva materia sobre la cual actuaba una forma que la actualizaba.⁴⁶ La llegada de éste a su forma final implicaba para el estagirita, como ya se dijo, la consecución de etapas jerarquizadas de perfeccionamiento. De ahí que pueda hablarse de una sucesión de génesis guiada por una forma.

En ese proceso formativo hay un límite. Ese límite es alcanzado una vez que el embrión ha alcanzado la forma del género al que pertenece. Por ello sostiene que al momento de la formación no aparece un hombre – o un caballo o cualquier otro animal formado-, sino que cada nuevo organismo tiene que alcanzar progresivamente su forma final. La forma final

enéргеia.

⁴⁴Van Speybroeck *et al* también afirman: “This final cause dominates every process of development, making development determined by the nature of the product that is to result from it, and not the other way around. This relates to Aristotle’s general teleological view that nature does nothing without a purpose. However, this purpose is not a grand thing: it only means that the *telos* has been realized in each individual’s full development. This is because form is not independent of matter (as it is for Plato), but embodied in matter. This sort of teleology is a form of internal finality, making each individual complete in itself” [Van Speybroeck *et al*, 2002, 9]

⁴⁵ Aristóteles dice “The differentiation (*diakrisis*) of the parts is produced, not as some think, because it is natural for like to be carried to like..., but because the residue of the female is potentially such as the animal is by nature, and the parts are in it potentially and not at all actually; it is due to this cause that each of them is produced, and because when the active and the to-be-acted-upon come into contact, in the manner in which the one is active and the other to-be-acted-upon (I mean by ‘manner’ the how and where and when) straightaway the one acts and the other is acted upon” [Ver. *Metaph.* Θ.5 1047b35-1048a7]. The female, then, provides the matter, the male the source of the movement. And just as things which are produced by the agency of an art are produced by means of tools—it’s truer in fact to say ‘by the *movement* of the tools’ (this (movement) being the actuality of the art, and the art being the shape of that which comes to be in another)—in this way the nutritive soul-capacity, just as, in the animals and plants themselves later on, it produces growth from the food using as tools heat and cold (for the soul-capacity’s movement is *in* these, and each thing is produced according to a certain definition (*logōi tini*), in this way also at the very beginning the thing produced by a nature is constituted. For it is the same matter by which it grows and from which it is first constituted, so that the productive capacity (for growth) is also the same as the initial one (but greater than it). If then this is the nutritive soul, it is also that which generates, and this is the nature of each (organism) and present in all plants and animals” 740b-741a Generación de los animales, [Traducción de Gotthelf, 2012, 98].

⁴⁶ Cosans afirma: “All the parts of organisms do not come to be at once, but in a specific order of succession. As the animal differentiates, its matter proceeds up “a hierarchy of forms” (Preus 1975: 94), where a product of one generation acts as the matter for formation of the next level of organization” [Cosans, 1998, 334].

del género está en potencia, al principio, aunque el logos es actual. Es actualmente potencia, por así decir, o es activamente potencia que guía. No es *morphé*.

Considero que esta forma o este logos inmanente a lo vivo, en tanto que entelequia y potencia, será el concepto que pasará a la fisiología del siglo XVIII y XIX. Pero creo también que, al pasar por el tamiz de la dinámica de Leibniz, la forma o el logos perderá su aspecto teleológico inmanente. Siguiendo a Sherley Roe, Caspar Friedrich Wolff, le debe a Leibniz el concepto de *vis essentialis* [Roe, 1979, 42], concepto de gran importancia, a su vez, para Herder y la tradición herderiana. Leibniz es, pues, de gran importancia y debo hacer una breve referencia.

1.1.2. Leibniz y la transformación de la entelequia en fuerza inmanente y trascendente

Leibniz se consideró a sí mismo como el heredero del concepto aristotélico de entelequia. Por ello, en *Specimen dynamicum*, obra que, según Carolyne Iltis, es la base de la dinámica propia de la *Monadología* [Iltis, 1971, 34-35]⁴⁷, afirma:

[...] [P]oseemos ya reivindicaciones modernas del átomo de Demócrito, de las ideas de Platón, de la serenidad de los estoicos [...] También ahora se trae a conceptos comprensibles la doctrina tradicional de los peripatéticos sobre las formas o entelequias [...] La fuerza activa [...] es de doble tipo. Se presenta primero como fuerza primitiva [...] pero también como fuerza derivada. Esta es a su vez una limitación de la fuerza primitiva, ya que resulta de la acción recíproca de los cuerpos de una manera múltiple. La fuerza primitiva, [...] no es otra cosa que la primera entelequia *entelexeia hé proté* [...] corresponde al alma o a la forma sustancial [SD, 106]

Leibniz recupera el concepto de entelequia que se acaba de revisar con Aristóteles pero de manera problemática ya que limita el concepto a un principio heurístico [SD, 107]⁴⁸. En

⁴⁷ In "Specimen dynamicum" (1695), Leibniz presents a mature synthesis of his concept of force, drawing together the observations and opinions expressed since 1686 in his paper on dynamics and incorporating philosophical views developed concurrently with his work in physics. It summarizes his attack on the foundation of Descartes' explanation of the universe as extended matter in motion. He gives an interpretation of force as the very foundation for an understanding of both the physical and spiritual universe. What is real in the universe is activity; the essence of substance is action, not extension as Descartes had insisted. This activity is constituted as a primitive force or a striving toward change; it is the innermost nature of a body. The basic indivisible substances whose essence is a continual tendency toward action were later, in 1714, called monads by Leibniz. p. 34-35

⁴⁸Salazar dice: "Solo la fuerza derivativa interviene en dinámica. La fuerza primitiva es necesaria para satisfacer el principio metafísico de que toda modificación presupone alguna cosa que se conserva. La fuerza

lugar de entenderla como lo que desencadena y acompaña el movimiento formativo de un organismo, Leibniz la consideró una forma fija, sin relación inmanente con el movimiento de un cuerpo⁴⁹. Pero por otro lado la jerarquización de las fuerzas que Leibniz lleva a cabo termina, como se verá, por otorgarle una cierta existencia o al menos termina por hacer de la fuerza primitiva la fuente de la existencia.

Para Leibniz, ciertamente, la materia, contrariamente a lo que defendía Descartes, tiene una fuerza contenida en ella misma, la cual constituye su naturaleza más íntima, es decir, es inmanente⁵⁰. Pero esta fuerza propia de la materia, la así llamada *vis viva*, no es, como podría considerarse con Aristóteles, la vida de la *Forma* o de la *entelequia* (no acompaña ni permanece en ella) sino sólo la cantidad dinámica conservada en el universo que asegura que éste nunca deje de funcionar [Hankins, 2010, 30]. En términos aristotélicos ello querría decir que la existencia de un organismo sólo confirma la presencia de una entelequia exterior a él.

El concepto de *vis viva* sólo sirve para asegurar la creación por parte de un principio diferenciado ontológicamente de lo que ha creado. Ese primer principio es, nuevamente, sólo un concepto heurístico Precisamente, Leibniz afirma:

De aquí extraje la conclusión de que además de los puros principios matemáticos, pertenecientes a la intuición sensible, tienen *que ser válidos aun principios metafísicos, los cuales son aprehensibles sólo en el pensamiento*, y que al concepto de la masa material tiene que agregarse un principio superior, de cierto modo formal.[SD, 111]

Pero para poder comprender que un cuerpo tiene la misma fuerza que su principio es necesario establecer que hay algo común tanto a la materia como a la entelequia. Ambas

primitiva es constante en un cuerpo [...]. [Salazar, 1986, 27].

⁴⁹SD, 112. Al respecto Pérez Quintana afirma: “Tal reivindicación del mecanicismo no está reñida en Leibniz con la afirmación de la necesidad de recurrir a la finalidad en las ciencias de la vida. Lo que sostiene Leibniz es que la explicación por la vía de las causas finales supone, completa u orienta la explicación por las causas eficientes. En el *Discurso de Metafísica* expone Leibniz que es conveniente unir ambas vías en el estudio de los seres vivos debido a que, si bien todo acaece mecánicamente y debe ser explicado de forma mecánica en los organismos, no hemos llegado aún a explicarlo todo de esa forma, y ello, a veces, en situaciones en las que la vía de las causas finales permite descubrir más rápidamente ciertas verdades, por ejemplo, en el dominio de la anatomía (*DM*, § 22). Desde luego, para casos en los que a la ciencia no le es posible acceder directamente a las causas eficientes Leibniz recomienda hacer uso de la finalidad como de un principio heurístico que oriente la investigación.[Pérez Quintana, 2009, 147]

⁵⁰ En la teoría mecánica del universo Dios es, como afirmaba Koyré, una especie de Dios maquinista mientras que en la de Leibniz Dios sólo observa cómo funciona su creación. Es por ello que Koyré señala que el Dios newtoniano es el de los días laborables, mientras que el de Leibniz es el del sábado. [Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*. Cita tomada de Pérez Quintana, 2009, 159].

tienen que ser una especie de actividad⁵¹. La fuerza de la materia necesita de una fuerza primitiva para ser⁵².

Leibniz afirma que la fuerza no debe ser entendida como una facultad, es decir como una potencia que necesite ser estimulada desde fuera, para actuar. Pero la fuerza inherente a las cosas no es tampoco actividad plena. Leibniz precisa:

Por fuerza [...] entiendo algo situado entre la capacidad y la acción, algo que incluye un esfuerzo, un acto, una *entelequia*, pues *la fuerza se transforma por sí misma en acción*, mientras nada se lo impida. De modo que considero a *la fuerza como constitutiva de la sustancia*, pues *es el principio de la acción*, característico de esta última. [Leibniz, *Phil.Schr.* Tomo IV. Tomado de Salazar, 1986, 21. Mi énfasis]

El principio de acción es la fuerza propiamente dicha; ésta actúa sobre la sustancia [la mónada], pero no es lo mismo que ella⁵³. ¿Podría decirse que la acción de la sustancia es la *energeia* pero que eso que hace posible que ella actúe es la *entelequia*? La *entelequia*

⁵¹ En la *Monadología* es como si desde el principio, tuviese que haber, para Leibniz, una analogía entre la mónada [derivado] y Dios [primitivo] para que el principio de razón suficiente pueda ser tanto externo como interno.

⁵² Esta ambigüedad que reside en parecer atribuir a la materia una fuerza pero hacer depender dicha fuerza de otra, desató la famosa controversia de la *vis viva*, la cual, en palabras de Nathan Elías, no es una mera confrontación entre Newton y Leibniz a partir de un malentendido en los términos, sino una confrontación de dos visiones metafísicas muy diferentes... [E]n la llamada controversia sobre la *vis viva*, [...] Newton y los cartesianos atacaron la tesis de Leibniz [...] El debate entre Leibniz y Newton se dio en términos filosófico-teológicos, a saber, en términos de la necesidad o no de principios de conservación, necesidad que a su vez dependía de concepciones particulares de Dios (i. e., de si el atributo cardinal de Dios era la omnisciencia o la omnipotencia). [p.87] [...] Para Leibniz [...] la fuerza se conserva, y dado que la fuerza es el elemento constitutivo del universo, el universo se conserva. Por otra parte, Newton no consideraba que el universo se conserva-de hecho, sostuvo que está decayendo y que requiere de la intervención directa de Dios de tiempo en tiempo para reformarlo (*Optiks*, Q. 31; [13], 180)-, Y por ello pudo dar otra medida de fuerza. [...] [Para Leibniz] este universo debe poder continuar existiendo (i. e., conservarse) por sí mismo, ya que un universo que se conserva es más perfecto que un universo que requiere de la intervención directa de Dios para continuar existiendo [...] Para Newton, Dios es ante todo omnipotente [...] Dios creó un mundo sobre el cual siempre ejerce su poder, y una manera de ejercer su poder es reformando el mundo cuando éste decae por completo [...] [L]a controversia sobre la *vis viva* no se puede considerar simplemente como una disputa acerca de cómo medir correctamente la fuerza de movimiento [...]. Para Newton [...] "fuerza" designa una entidad en el universo, distinta a la materia [...] [p.99] [...] [para Newton] la fuerza no es una propiedad inherente de un cuerpo, que pueda tener aun cuando está aislado de otros cuerpos, sino que sólo está presente cuando hay interacción entre). [Elías, 1979, 87, 97]. Para Leibniz, por el contrario, parece que sí.

⁵³ « Il n'y a pas... des *Genies sans corps*. Dieu seulement est détaché entièrement » [Monadologie §72]. Esa es, en el fondo, la armonía preestablecida. Pero a pesar de esta analogía, entre la fuerza pasiva de Leibniz- que es materia viva- y la fuerza activa o primitiva, que es el alma, sigue habiendo un abismo infranqueable. Por ello Ruíz Gómez se pregunta: “¿Cómo se explica entonces la relación entre fuerzas derivativas [materia viva] y las fuerzas primitivas? El problema se agrava si atendemos a los conceptos más básicos de la metafísica leibniziana [...] las sustancias deben ser consideradas como “puntos formales” [système nouveau... G IV, 478] ¿Cómo entonces estos puntos formales, después llamados “mónadas”, que son inextensos e indivisibles, que se constituyen por una fuerza primitiva o alma, se relacionan con los fenómenos, extensos y divisibles, en los cuales comparecen las fuerzas motrices o derivadas? Leibniz no hace un estudio detallado de esa respuesta” [Ruíz Gómez, 2015, 145-146.].

llevaría así a la sustancia a su realización. La entelequia sería eso que Ignacio Salazar llama *espontaneidad dinámica*⁵⁴.

Sin embargo dicha espontaneidad, si bien es, en alguna medida, inmanente, es separable de la sustancia sobre la cual actúa. No acompaña a la sustancia, como en Aristóteles, pues para Leibniz no hay formación sino que el Dios leibniziano ya ha creado las sustancias. No se trata aquí, entonces, como en Aristóteles, de una inmanencia absolutamente inmanente, por así decir, sino una inmanencia posibilitada por un principio trascendente [Ver SD ,112].

Leibniz afirma por un lado que Dios creó las almas (en lenguaje aristotélico el primer principio genera los desarrollos subsecuentes que son, como ya se vio, también entelequias) pero por otro lado, estas parecen funcionar según un principio propio. Por eso también afirma que “todo cambio no proviene de fuera, al contrario, hay en toda sustancia finita una tendencia interna al cambio, y el cambio no podrá nacer naturalmente si no es en las mónadas”. [Leibniz, *Philosophische Schriften*. II, 252. Cita tomada de Salazar, 1986, 202]. Pero, a pesar de ser tendencias inmanentes, son tendencias, por así decir, prefabricadas. Esta tendencia es, nuevamente, *la entelequia, esta especie de doble agente que trabaja para un Dios trascendente y para la sustancia*. Leibniz confirma lo anterior al afirmar:

Por materia se entiende la materia segunda o la primera. La... segunda es una sustancia completa pero no meramente pasiva. La materia primera es meramente pasiva pero no es una sustancia completa y por lo tanto se le debe añadir un alma o forma análoga al alma, o sea una entelequia ten proten, (entelequia primera), esto es, cierto impulso (nisum) o fuerza primitiva de actuar, que *es la ley insita en ella, impresa por decreto divino*. [*Phil Schr.* IV, 12, p. 512, Tomado de Salazar, 1986, 202. Mi énfasis].

La acción desplegada por la sustancia, es decir, todo lo que la sustancia realice guiada por su entelequia colocada por un dios trascendente no es un desarrollo que, como Aristóteles sostiene respecto de lo generado, se alcanza o se da por los medios internos y propios del nuevo organismo, sino es sólo una realización de una forma a partir de un logos heterónomo.

Pérez Quintana afirma respecto de la diferencia entre la entelequia aristotélica y la leibniziana que, a diferencia de Aristóteles, para quien el término de entelequia significa el ser acabado y realizado, para el segundo la entelequia implica esfuerzo y tendencia [Pérez

⁵⁴ Salazar dice: “El concepto de espontaneidad dinámica es heredado por Leibniz de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. En la evolución del idealismo kantiano (Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel) la noción de espontaneidad adquiere una importancia radical”. [Salazar, 1986, 196].

Quintana, 2009, 144]. Como se ha visto, para Aristóteles también implica eso, sólo que la tendencia no es dada desde fuera sino que le pertenece al organismo por derecho propio. En cambio para Leibniz esa entelequia, antes de pertenecer a las sustancias, está ya preformada^{55, 56}.

(i) Dios como unidad primitiva y el problema de la posibilidad a la actividad.

Una diferencia radical entre el pensamiento de Leibniz y el de Aristóteles es que para este último la existencia no pre-existe, valga la redundancia, antes de su ser actualmente desarrollo. Lo posible no se mueve hacia lo actual como si saltase de un mundo con estatus ontológico diferente a otro [Menn, 1994, p. 97], La posibilidad, para Aristóteles, sólo es posibilidad en la medida en que ya existe una actualidad que tiene el poder de generar lo posible [Menn, 1994, 98], es decir *un hombre genera a otro hombre*. Por eso lo posible no preexiste sino que es resultado de algo actual (el padre). Leibniz, por el contrario, hace del principio de razón suficiente, la razón de ser de algo a partir de un salto de lo trascendente a lo inmanente. El paso de lo posible a lo actual es en Leibniz una especie de *salto mortal* de un ámbito ontológico a otro, con el concurso de la acción divina.

En la Monadología, Leibniz llama a Dios la “unidad primitiva” y a las mónadas “unidades derivadas”. Estas mónadas o unidades derivadas son llamadas asimismo *entelequias* [Leibniz, 1995, 104]. Podemos interpretar lo anterior como la presentación de Dios como fuerza generadora primigenia. Pero será necesario entender por mónada no una entelequia,

⁵⁵Salazar afirma: la fuerza no es algo bruto, incontrolado, sino que es más bien una formalidad, un orden. Leibniz lo dice claramente, la fuerza es la forma sustancial, aquello que hace ser sustancia a una materia prima. Lo cual posibilita que lo que está en potencia, en primer lugar esté en potencia, y en segundo lugar pase a acto [...] Leibniz tiene el mérito de haber aceptado y reconocido la causalidad formal, porque la fuerza es *una formalidad interna, y por tanto actúa como causalidad formal intrínseca* ... si lo que está en potencia puede pasar a acto, es porque hay una estructura u ordenamiento interior que lo posibilita, y ello, como Leibniz especifica, dentro de una ley o norma de comportamiento que lo liga al pasado y al futuro, y por tanto posibilita su actualización. ”. [Salazar, 1986, 9. Mi énfasis]. Subrayo para señalar aquí el aspecto teleológico de la causalidad formal en Leibniz. Shirley Roe, quien, como veremos, en su estudio sobre Caspar Friedrich Wolff relaciona al fisiólogo con el racionalismo leibniziano, niega que el pensamiento de Wolff incluyera la causalidad final, pero quizá no matizó suficientemente su afirmación pues si Wolff es leibniziano debió haber incluido el aspecto teleológico en su teoría epigenética.

⁵⁶ Por eso la posibilidad, para Leibniz, es, en el tiempo, primero que la sustancia. Longuenesse tiene razón al afirmar que para Leibniz el principio es la potencia y la actualidad es el resultado. Longuenesse [Ver. Longuenesse, Béatrice, 1981. Tomado de Guzmán, 2006, ,12 n. 8], lo cual será criticado por Hegel en la *Ciencia de la lógica*.

en sentido aristotélico, es decir, como algo ya acabado, sino como algo moviente. De hecho Leibniz las caracteriza como capaces de actuar y padecer lo que, como vimos es Aristóteles, constituye precisamente la existencia como *enérgeia*.

Una buena forma de comprender la postura desaprobadora de Aristóteles respecto del preformacionismo consiste en observar que lo posible no preexiste sino que es tal sólo porque hay generación. Por contraste Leibniz optó por considerar que es Dios quien crea, en su mente, lo que debe ser y será, decantándose entonces por la tesis preformacionista⁵⁷.

Por lo anterior, la presencia de Leibniz en el debate sobre la epigénesis puede parecer extraña pues la distinción entre la calidad ontológica de lo actual y lo posible lleva a Leibniz a considerar la teoría preformacionista como verdadera y a considerar que la generación como fenómeno natural que implica la creación de algo nuevo es imposible⁵⁸. Sin embargo, la importancia de Leibniz respecto de la epigénesis reside en que su concepto de fuerza contribuye a explicar el desarrollo, pero no explica la generación.

A pesar de su propia postura en lo que concierne al papel de *la causa formal*, es decir, con respecto a Dios, no debe olvidarse que Leibniz admite, a final de cuentas, una fuerza inmanente en la materia⁵⁹.

1.1.3. Wolff y la reformulación de la teoría epigenética.

Lo que más interesa de la teoría epigenética de Caspar Friedrich Wolff es la tesis según la cual “la formación gradual de las partes de un organismo [tiene lugar] a partir de materia

⁵⁷ Laurence Bouquiaux afirma : « ...si Leibniz accrédite la préexistence de l’animal dans le germe, c’est sous une forme qui doit être fort différente de celle qui se manifeste après la conception ; il ne s’agit pas d’une simple miniaturisation [...] Leibniz avait vu dans ces observations [de los anatomistas Swammerdam, Malpighi o Leeuwenhoek] une confirmation de sa théorie de l’emboîtement des vivants » [Leibniz, 1995, nota 1 al §74, 160]

⁵⁸ Leibniz afirma: “... la comunicación de las sustancias o monadas surge no por influjo sino por un acuerdo originado en una preformación divina; cada mónada se ajusta a las demás en tanto sigue la fuerza ínsita y las leyes de su naturaleza. También en esto consiste la unión del alma y del cuerpo” [Philosophische Schriften IV, p. 509-510]. Tomado de Salazar, 1986, 201. Ignacio Salazar sostiene que el error de Leibniz fue admitir el dualismo u ocasionalismo de Malebranche lo que le impidió pensar en la interacción entre sustancias. Las mónadas son controladas por Dios pero no se relacionan mutuamente. Las sustancias sólo pueden recibir algo de fuera mediante la intervención divina. [Ver Leibniz, Philosophische Schriften Tomo IV, 14, p. 484 (nuevo sistema de la naturaleza). Tomado de Salazar, 1986, 200].

⁵⁹ Precisamente Pérez Quintana sostiene que: “Aunque la concepción del Dios trascendente creador de la naturaleza sigue ocupando todavía un lugar de privilegio en el sistema de Leibniz, puede afirmarse que al filósofo de Hannover ha de serle reservado un lugar en el moderno proceso de secularización y de giro hacia la inmanencia” [Pérez Quintana, 2009, 139]

que no está organizada” [Roe, 1979, 2]. Esta formación gradual se explica a partir del concepto de una *vis essentialis* o, como lo llamará Wolff mismo después, la *wesentliche Kraft*. Esta fuerza traduce la vis leibniziana, que es, a su vez, la forma aristotélica, la cual es, como se ha visto, la causa formal-final de la generación. Con dicho concepto Wolff explicó la generación y el desarrollo de los organismos sin recurrir a la idea de causas eficientes externas al organismo y sin recurrir a la aparición repentina de estados-generación espontánea.

Como Aristóteles, Wolff está preocupado por explicar qué es lo que constituye la totalidad orgánica, cómo se genera y cómo es que llega a alcanzar su forma final⁶⁰. No se debe olvidar que, como se acaba de ver, para Aristóteles, la formación consiste en una serie de cambios graduales que van de lo informe a un todo organizado [van Speybroeck *et al*, 2002, 9]⁶¹ La génesis y la epigénesis no pueden desligarse, pues para que haya epigénesis, es decir desarrollo según una forma – eidos- el organismo tiene que proceder de aquello que ya es esa forma en acto- los padres⁶².

Wolff comparte con Aristóteles la idea de que hay causas generativas, es decir causas que pertenecen a lo orgánico mismo y no a un ámbito ontológico distinto. Precisamente por

⁶⁰ Van Speybroeck *et al*, ven en la teoría epigenética de Wolff una muy similar a la de Aristóteles y descartan que ésta pueda relacionarse con el vitalismo (entendido como una corriente oscurantista): “According to Wolff, during generation “inorganic” matter is formed and organized into “organic” matter. The complexity of this organization equals Aristotelian epigenesis in that nourishment, growth, change and formation are intertwined in the embryonic process. In his account on plants, Wolff equipped epigenesis with a *vis essentialis* or an essential force that brings nourishment from the soil to the leaves and subsequently guides the entire developmental process following fertilization. Wolff is often labeled a vitalist because of the obscure nature of this *vis essentialis*. However, one cannot simply interpret it as a nonmaterial force. For Wolff, the *vis essentialis* is never to be mentioned as a separate force when summing up the essential physical processes of life: that is, the animal (sensation, movement, ratio, soul) and vegetative powers (formation of blood, growth, nourishment, etc.) [...] although life possesses many mechanical processes (for example, chewing, swallowing), the essence of life is to continuously build up itself. The *vis essentialis*, then, is precisely that which brings forth, it is “schaffende Natur,” and falls together with the dynamics of the developmental process itself.” [van Speybroeck *et al*, 2002, 23-24].

⁶¹ Lois afirma: “The theory of epigenesis, which Aristotle favored, is based on the belief that each embryo or organism is gradually produced from an undifferentiated mass by a series of steps and stages during which new parts are added. ... According to Aristotle, the female parent contributed only unorganized *matter* to the new individual, while the male provided the important principle of *form* (which might also be called soul or essence). All the parts were not formed simultaneously, but the *potential* for the whole organism existed in the semen.” [Lois, 2002, 154].

⁶² Sin embargo, lo que los antiguos dijeron sobre la generación le parece a Wolff insuficiente pues, a pesar de haber mostrado que el alma daba unidad a las partes, ello no explica cómo surge el cuerpo orgánico [Theorie, 1764, 38:16]. Más tarde precisará que no basta hacer del corazón un principio material [Theorie, 1764, 112:90] que aparece simultáneamente al alma, pues como observó, el corazón es él mismo un resultado del principio que debe hacer emerger el cuerpo orgánico.

esto último no concuerdo con quienes admiten que la embriología de Wolff es racionalista [Roe, 1979, 13], pues si bien Wolff se refiere a las causas generativas como *principios de razón suficiente*, éstas parecen más fuerzas orgánicas inherentes a la materia que fuerzas primitivas trascendentes. A continuación abordaré la relación de Wolff con Leibniz para pasar en seguida a la crítica que Wolff, como Aristóteles, dirige contra las teorías preformacionistas de su época. Concluiré con una breve exposición de la teoría epigenética de Wolff y sus problemas.

(i) Embriología *vitalista*, no racionalista

Si bien Wolff hace uso de un concepto clave de la filosofía leibniziana al afirmar que “Aquel que conoce el sistema de la generación [...] debe conocer la razón suficiente de todas las partes y de la composición del cuerpo orgánico; debe reconocer al cuerpo orgánico a partir de sus causas” [Wolff, *Theorie von Generation* tomado de Roe, 1979, 11], esta “razón suficiente” no debe considerarse inmediatamente como un indicio del carácter racionalista de su embriología. La mención del concepto de razón suficiente le sirve a Wolff para descartar, como Leibniz, que las causas mecánicas sean las verdaderas causas del movimiento [Roe, 1979, 18] (al menos en lo orgánico), pero para Wolff las causas no tienen el mismo carácter ontológico que las de Leibniz. Como se ha visto, para Leibniz, la razón suficiente está fuera de la serie de sustancias y por ello tiene que encontrarse en una substancia necesaria, que es Dios [Leibniz, 1995, 102]. Pero Wolff encuentra la causa originaria del desarrollo, no en la forma sola, sino en su unión con la materia, con lo cual concuerda más con Aristóteles que con Leibniz⁶³.

Ahora bien, a pesar de esta gran divergencia entre ambos al momento de concebir la causa formal, hay otro rasgo leibniziano que pudo haber influido en la configuración de la teoría epigenética, a saber, la idea de la *vis viva*. Pero contrariamente a Leibniz, Wolff no reduce esta fuerza viva a algo meramente motriz ni asume que otra fuerza sea su causa formal, *sino que parece tomarla como la propia causa del movimiento teleológico de un organismo*. Contra Roe, considero que sí es posible hablar de la fuerza esencial como una

⁶³“So, for Wolff, fertilization is nothing more than the temporal origin of development (Wolff, *Theoria Generationis, Zweiter Theil*, 45). Also, “sexual intercourse is no longer just the necessary reason—that without which an organism cannot emerge; rather, it is the sufficient reason—through which the organism is produced” [van Speyboeck *et al*, 2002, nota 134, 39]

fuerza inmanente teleológica⁶⁴. La interpretación de Roe me parece dejar sin explicación la férrea voluntad que Wolff muestra al principio de su obra para encontrar la razón por la cual las partes se generan y forman un todo orgánico (y no permanecen “sanas y salvas”, como pretende Empédocles según Aristóteles). Además, la fuerza esencial explicada como la nutrición no puede no ser inmanente al organismo. Por eso el propio Wolff dice: “[...] [E]sta es la fuerza a través de la cual todo en el cuerpo vegetativo está organizado; gracias a la cual le atribuimos vida.” [Wolff, *Theorie...* cita tomada de Müller-Sievers, 1993, 58]. Afirmar lo anterior es para Wolff tener un punto de vista filosófico sobre la generación. Ciertamente Wolff asocia el término filosofía con el de *philosophia rationalis* y menciona que ésta es a la doctrina de la generación lo que el empirismo es a la anatomía (pues para Wolff la anatomía es la *historia* del cuerpo en un sentido completamente diferente del que le damos ahora. Historia es mera clasificación- como la entiende Linneo [Wolff, *Theorie*, 1764, 33,11], pero al referirse a la filosofía racional y a las causas (o razones suficientes), Wolff está pensando en causas generativas como en Aristóteles y no como en Leibniz⁶⁵. Ya el propio nombre que Wolff le otorga a la fuerza que traduce la causa formal

⁶⁴. Roe insiste en que: “nowhere does Wolff express any of the explicit teleological viewpoint found in Blumenbach and the other Germans. We should recall that Wolff clearly distinguished his *vis essentialis* from Blumenbach’s *Bildungstrieb*, rejecting the latter’s “building force” on philosophical grounds. Furthermore, Wolff was none too happy with those who had mistaken his essential force for a “buildings force”. Wolff’s theory of epigénesis was based neither on the assumed teleological nature of the organism nor on the presupposition of its inherent organization. [Roe, 1981, 154]. En conclusión, estas fuerzas hacen posible la aparición de todos los órganos de los organismos pertenecientes a géneros determinados. Al hablar del género Wolff está haciendo alusión a la teleología en sentido aristotélico.

⁶⁵ Por eso también dice: „Wer also zum Exempel bloß aus der Erfahrung weiß, auf was für Art der organische Körper des Menschen aus seinen verschiedenen Theilen zusammengesetzt ist und aus was für Theilen er auf diese Art zusammen gesetzt ist, der kennt den organischen Körper des Menschen historisch. Sie sehen dieses ist accurat die Anatomie, und diese ist also nichts anders, als eine historische Kenntniß oder eine Historie des menschlichen organischen Körpers. Wer aber eine Sache nicht aus der Erfahrung unmittelbar, sondern aus ihren Gründen und Ursachen erkennt, wer also durch diese, nicht durch die Erfahrung, gezwungen wird, zu sagen, die Sache muß so, und sie kann nicht anders seyn sie muß sich nothwendig so verhalten, sie muß diese Eigenschaften haben und andre kann sie nicht haben, der sieht die Sache nicht nur historisch sondern wirklich philosophisch ein, und er hat eine philosophische Kenntniß von ihr. Wenn nun also jemand aus denjenigen Kräften der Natur, durch welche die organischen Körper formirt werden, und aus der Beschaffenheit dieser Kräfte, imgleichen aus den Eigenschaften derjenigen Substanz, aus welcher die Körper formirt werden sollen, einsieht, daß zum Exempel ein Körper, der aus dieser Substanz formirt werden soll, zwar Gefäße bekommen werde, allein diese Gefäße werden nicht ramificirt seyn, so daß aus einem viele andere entspringen sollten, sondern es werden so viel Stämme und besondere Ursprünge derselben seyn, als Gefäße vorhanden sind, daß im Gegentheile alle diese Gefäße bey ihrem Anfänge so weit als bey ihren Enden seyn, und alle parallel neben einander liegen werden [...]), wer dieses alles, sage ich, aus der Beschaffenheit der Kräfte, durch welche der organische Körper formirt werden soll, und aus den Eigenschaften der Substanz aus welcher er formirt werden soll, einsieht, der hat eine philosophische Erkenntniß von diesem organischen Körper“. [Theorie von der Generation, 31:9]

indica un vuelco semántico pues la fuerza ya no es sólo viva, kinética, sino que es esencial, con lo cual la separación ontológica entre la esencia [alma] y la existencia [cuerpo] y entre lo meramente kinético y lo poiético desaparece con la teoría epigenética wolffiana.

Hay que recordar que para la teoría epigenética la pregunta fundamental es la de si hay, o no, génesis de los organismos. Para Leibniz la génesis no tiene lugar pues las almas de las mónadas preexisten. Wolff intenta sortear el problema explicando la fuerza como un principio material. Sólo en tanto que algo material una fuerza puede incidir en la materia⁶⁶.

(i) Contra la preformación

Como Aristóteles en su época, la teoría a la que Wolff se oponía con más radicalidad era a la teoría del preformacionismo. El preformacionismo sostiene que la materia preexiste, ya formada, antes de la acción del tiempo⁶⁷. Uno de los puntos nodales de esta teoría es que en lugar de haber transformación cualitativa dentro de un cuerpo, sólo tiene lugar una transformación cuantitativa, es decir, un cambio del tamaño de los miembros que, como se supone, ya están contenidos, de forma diminuta, en dicho cuerpo (de ahí la teoría del homúnculo).

El máximo exponente del mecanicismo biológico asociado con el preformacionismo fue Bonnet. Para Bonnet la totalidad de los elementos que constituyen un organismo ya están

⁶⁶La materialidad de Wolff, si bien admite que lo que él llamará *vis essentialis* o *wesentliche Kraft* no es un ente metafísico, esta será, como bien verá Blumenbach, *quasi* identificada con la fuerza de nutrición de un organismo y por lo tanto será tratada como un ente metafísico materializado. Esto concuerda, en realidad, con la postura del propio Aristóteles, aunque Wolff parece desconocer la teoría aristotélica a fondo. Llega a afirmar incluso que en la antigüedad no se dijo nada sobre la generación ni la unificación de las partes: “Ich sage in allen diesen Schriften wird nicht ein Wort von der Entstehungsart auch nur des geringsten Theiles zu finden seyn. [Wolff, *Theorie von der Generation*, 36:14]. Sin embargo se refiere a lo más importante de ella y demuestra que conoce la tesis según la cual la semilla tiene una presencia constante en el proceso formativo. La semilla es la causa eficiente- *wirkende*- que se reúne con la materia en el útero. A raíz de ello, ve bien que el fundamento o la razón por la cual hay unidad de las partes es el alma. El alma es el vehículo de la forma [*Theorie*, 1764, 37 : 15]

⁶⁷Müller-Sievers afirma sobre el preformacionismo de la época de Wolff: „Der Präformationismus nimmt an, daß die Keime für alle Lebewesen seit Anbeginn der Schöpfung vorgeformt sind“ [Müller-Sievers, 1993, 31]. Por su parte Peter Hanns Reill observa que el preformacionismo admitía varias tesis mecanicistas. Reill afirma que el preformacionismo confirmaba: “[...] the mechanistic definitions of matter as passive and indestructible. It supported the mechanist idea of God as supreme architect who could not err [...] [T]hat the concept (del preformacionismo) could be so readily transformed into a religious message convinced many to accept it. Thus, mechanical natural philosophy proved to be one of the strongest pillars supporting the Biblical account of creation, even though it has often been pictured as the opening wedge in the secularization of European thought...” [Reill, 2005, 59]

presentes, aunque invisibles, en los cuerpos vivientes. La vida de un organismo consiste, en este contexto, en hacer visibles aquellas formas que ya existen, pero que no se han vuelto todavía evidentes. Por ello para Bonnet el desarrollo o “evolución” sólo significa la aparición progresiva de lo ya preformado y por esta razón no puede hablarse de formación.

El concepto de evolución es usado aquí en un sentido que no debe confundirse con el concepto utilizado por Darwin. La evolución, para Bonnet y para Albrecht von Haller, significa únicamente el desdoblamiento del germen que contiene todas las partes dentro de sí.

Junto con Bonnet debe también tenerse en cuenta a Albrecht von Haller⁶⁸. Éste último fisiólogo sostenía una postura a caballo entre el preformacionismo y la epigénesis pues si bien admitía la formación o generación de los organismos, admitía también que los organismos se desarrollan en etapas que se suceden mecánicamente y no guiadas por una fuerza inmanente⁶⁹. Para von Haller, explica van Speybroeck, la generación sí tenía lugar, sin embargo, con el fin de no verse obligado a postular ningún tipo de fuerza oculta, asumió que el desarrollo del embrión sólo es la manifestación progresiva de un homúnculo [Van Speybroeck, et al, 2002, 20]. Las fuerzas a las que Haller se refiere con la contracción, irritabilidad o sensibilidad. Sin embargo, éstas parecen más efectos de causas eficientes externas y, en este sentido, parecen corresponderse con una visión mecánica de la fuerza⁷⁰.

Contrariamente a von Haller, Wolff sostenía que la formación de un organismo tenía lugar a partir de procesos de solidificación de sustancias que, al hacerlo, secretaban otras que, a su vez, se solidificarían creando otras nuevas y así sucesivamente hasta alcanzar el estado máximo de desarrollo. La *vis essentialis* dice Wolff, “junto con la habilidad del fluido nutriente para solidificarse, constituyen el principio suficiente de todo desarrollo

⁶⁸ Müller-Sievers afirma que Albrecht von Haller tuvo una gran importancia para Herder en el sentido de que a pesar de haber sostenido una postura que no se oponía del todo al preformacionismo, también reconocía fuerzas vivas, aunque el comentarista también reconoce que para Haller éstas no tenían ningún poder formador que se les pudiera atribuir. [Müller-Sievers, 1993, 40].

⁶⁹ Speyboeck *et al*, afirman que: “Where preformation stated that the germ cells of each organism contain preformed miniature adults that unfold during development, epigenesis held that the embryo forms by successive gradual exchanges in an amorphous zygote” Y agregan que para von Haller “The process of embryological development could thus be understood as a mechanical articulation and assembly of parts, an evolution, which required no mysterious forces to produce out of formless matter a little man. Still, von Haller distanced himself openly from epigenesis and enriched his ovism with the notion of encapsulation, or *emboîtement*.” [Speyboeck *et al*, 2002, 7]

⁷⁰ “Haller ging davon aus, dass Grundkräfte des Lebendigen die Irritabilität und die Sensibilität sind. Die Irritabilität ist eine Eigenschaft der Muskeln, auf Reize zu reagieren. Durch einen Reiz, kontrahiert sich der Muskel. Die Sensibilität ist die Eigenschaft der Nerven, auf den Reiz reagieren zu können.“ [Sell, 2014, 163]

tanto en las plantas como en los animales.” [Wolff- *Theoria*, 115, §242. Tomado de Roe, 1979, 8] La razón biológica que hace de la *vis essentialis* lo que permite la epigénesis o el desarrollo, reside en que es ella la que solidifica los nutrientes.

Para Wolff ni los organismos ni las partes existen previamente sino que, en el caso de los organismos en general y siguiendo la tesis de la epigénesis, éstos son generados por una fuerza que gobierna toda la naturaleza y que hace que se generen a partir de sus antecesores⁷¹. En lo que respecta al desarrollo de sus partes, éstas también son originadas por sus antecesoras [Roe, 1979, 6]. Así, contra lo que se *desenrolla* para el preformacionismo, la epigénesis es el movimiento de lo que se *desarrolla*, propio de un organismo generado (metabolé). Por lo anterior la preformación, para Wolff:

[...] [N]o parece ser el diseño de la naturaleza, sino que, por el contrario, ella ha querido que la formación de cuerpos orgánicos sea dejada, en general, sólo a las fuerzas naturales inherentes a la materia animal y vegetal. [Tomado de Roe, 1979, 12].

Para Wolff, según Driesch, la *vis essentialis* permite la epigénesis, la dirige, así como permite la conservación de un organismo al llegar a su estado adulto [Driesch, 1914, 46]. La solidificación es fundamental para hacer posible la próxima aparición de una parte en el organismo. Pero la solidificación, como critica von Haller, es un aspecto, por así decir, mínimo de la organización de un cuerpo. ¿Cómo poder admitir que esta fuerza de solidificación se infle hasta convertirse en una fuerza esencial?⁷² Parece que Wolff nunca llegó a explicarse claramente al respecto [Ver Müller-Sievers, 1993, 44].

(i) Fuerza esencial inmaterial o material

Creo que para Wolff ese poder de solidificación es esencial, es decir, es su razón suficiente o logos, en la medida en que es material y como tal, puede estar contenido en el organismo mismo, es decir, no debe provenir del exterior, como para Leibniz. Wolff mismo afirma en su *Theorie von Generation*:

Tampoco me he ocupado, en mi disertación [*Theoria Generationis*], de esta fuerza habiéndola revelado como la fuerza esencial de los cuerpos vegetativos [que se

⁷¹ „Jedes Organ bildet sich aus seinem Vorgänger, so daß der Zusammenhang des Organismus gewährleistet ist.“ [Müller-Sievers, 1993, 44].

⁷² Roe ve la dificultad del concepto de *vis essentialis* y trae a cuento la crítica que von Halle arguyó contra éste, a saber ¿Cómo podría la fuerza esencial formar organizadamente las partes si, como dice Wolff mismo, esta fuerza sólo mueve fluidos? [Roe, 1979, 23].

desarrollan]. Es también suficiente con que sepamos que ahí está y que le conocemos a través de sus efectos [...] esta es la fuerza a través de la cual todo en el cuerpo vegetativo está organizado; gracias a la cual le atribuimos vida. Y dadas estas razones la he llamado la fuerza esencial de este cuerpo. Se encuentra tanto en los animales como en las plantas y todo lo que los animales y las plantas tienen en común depende finalmente de esta fuerza [*Theorie*, 160. Cita tomada de Müller-Sievers, 1993, 58].

La fuerza esencial parece reemplazar de alguna manera el lugar que ocupaba el corazón en el desarrollo embrionario de un organismo de Aristóteles⁷³ y von Haller. Para Wolff, precisamente porque no hay aún corazón en el embrión, su desarrollo debe estar activado por una fuerza [Roe, 1979, 24]. Es decir, este principio también parece ser inmaterial. Pero el que sea lo equivalente al corazón en Aristóteles demuestra que es, efectivamente, lo primero que mueve [Roe, 1981, 157]. Wolff también agrega que la fuerza esencial: “debe ser característica de la sustancia de esta planta y de este animal pues ningún material que no sea sustancia de la planta o del animal es alimentada, vegeta [se desarrolla] o reproduce su tipo” [Roe, 1979, 26]. Esto quiere decir que la fuerza esencial está conceptualmente ligada a la posibilidad de un organismo de reproducir, alimentar y desarrollar un organismo similar a él. Es aquí que se encuentra implícita la idea del género. Wolff admite que la *vis essentialis* implica conceptualmente al género, es decir, a un universal, a una *forma*⁷⁴. La fuerza esencial es, en todo caso, una orquestadora del desarrollo total de un organismo y hace posible el arribo de ese organismo a su finalidad formal. Pero no es muy claro si esta fuerza es un elemento distinto a la forma, que simplemente la hace posible mediante el proceso de la alimentación (solidificación) o si es, en realidad, la forma misma bajo la figura del género, lo que en Aristóteles era el caso. Al ser la fuerza que ayuda a asimilar nutrientes, parece que no es su finalidad formal sino lo que lo impulsa a alcanzarla.

Parece que las dos posturas que Wolff adopta lo conducen a encontrarse, como también

⁷³ “Supported by contemporaries and the likes of Aristotle and Harvey who had considered the heart as prime mover or at least as a crucial factor in development, Von Haller wanted to prove the preexistence of the heart with its four chambers. It was thought that through the irritability of the heart, the preexistent embryo unfolds. That one only sees the heartbeats after 48 hours of incubation, von Haller explained by the invisibility of former beatings with the words ‘one does not see the wind’ (von Haller, quoted in Roe, *Matter, Life, and Generation*, 68). Wolff showed that in the first hours of embryonic development no heart is to be discovered, although other vital processes are present (for example, nourishment, movement)” [van Spaybroeck *et al.*, 2002, 24, n. 145].

⁷⁴ Aunque Roe explica que Wolff tardó un tiempo en explicar la generación claramente a partir de una forma. Hay una misma causa que produce todas las estructuras de un género (una forma?) para Wolff la especie (la forma?) está en la planta pero no puede observarse. La especie es la causa de las variaciones!- esto es admitir completamente una teleología en el sentido aristotélico. [Roe, 1979, 31].

señala Müller-Sievers, entre Escila y Caribdis pues, no queriendo acercarse a la tesis vitalista de Georg Stahl, para quien un principio anímico e inmaterial gobernaba el desarrollo de los organismos⁷⁵, admite la materialidad de la fuerza; sin embargo, ello implica reducirla a algo no tan esencial como parecía en un principio pues es, como ve Blumenbach, depende de lo que se supone que produce⁷⁶.

Ciertamente la teoría de Wolff dejó muchas preguntas abiertas y su ambigüedad es notoria. Sin embargo no es posible negar que la fuerza postulada por Wolff abre la posibilidad de comprender el desarrollo a partir de una *tendencia inmanente* que si bien puede parecer inmaterial, no es trascendente. Esta causa formal inmanente se había perdido de vista durante el largo periodo en el que las causas de la generación y de la formación parecían estar condicionadas a la voluntad de Dios.

1.1.4. Blumenbach y el logos como impulso [Trieb] formador

Blumenbach es un fisiólogo contemporáneo de Herder y sus epígonos. Su presencia se deja sentir sobre todo en la filosofía de Humboldt, lo cual no es gratuito, pues Humboldt frecuentó la universidad de Göttingen, la misma de Blumenbach y precisamente en la época que Timothy Lenoir ha llamado el periodo de la *Naturphilosophie* trascendental de la escuela de Göttingen [Lenoir, 1981, 154]⁷⁷.

Blumenbach es una figura muy importante para la filosofía natural, para la fisiología e incluso la antropología; sin embargo sólo me interesa poner de relieve aspectos de su

⁷⁵ Wolff renegaba claramente de esta corriente pues quería evitar que su concepto de fuerza fuese tomado por un alma inmaterial [Ver Roe, 1979, 14].

⁷⁶ Müller-Sievers cita a Solinas, quien describe la crítica fundamental de Blumenbach, dirigida a la supuesta esencialidad de una fuerza que depende de la nutrición, en los siguientes términos: “La *vis essentialis* di Wolff, forza che muove e distribuisce gli umori nutritivi nelle piante comme negli animali e ne condiziona il deposito, l’escrezione, la solidificazione, è *comme dipendente dalla nutrizione e perciò pare perdere, osserva Blumenbach, il carattere di forza essenziale non accessoria* che Wolff le aveva attribuito. Essa può formare tumori e flemmoni, embrioni normali e mostri, ma non forma nulla se manca di materiale nutritivo.” [Solinas, *Il microscopio*, 182. Cita tomada de Müller-Sievers, 1993, 48. Yo subrayo].

⁷⁷ Lenoir afirma que W. v Humboldt retomó un concepto clave del fisiólogo, a saber, *Urtyp*, del cual se hablará en el siguiente apartado. [Lenoir, 1981, 127]. Según Lenoir, Blumenbach postula la figura de los *Urtyp* para designar, no un espécimen primigenio con respecto al cual todos los demás deben guardar cierto parecido. Para Buffon, explica Lenoir, el tipo original fue un espécimen histórico, es decir, existió, pero para Blumenbach el *Urtyp* es sólo un principio regulativo que indica la forma general de una especie. Lenoir afirma: For the german naturalist, however, the Urbild never had a concrete existence. Always subject to the effects of the environment, the Urbild itself never appeared in nature, rather only its phenomenal manifestations. [Lenoir, 1981, 200, n. 50]

pensamiento que lo colocan en diálogo directo con Aristóteles y Wolff. Por ello me concentraré únicamente en la cuestión que se está analizando aquí, a saber, el concepto de fuerza.

(i) Bildungstrieb, principio heurístico o material

Müller Sievers presenta a Blumenbach como un pensador en donde convergen las dos teorías alternativas sobre la generación, a saber tanto el preformacionismo como la epigénesis. Por un lado, para Blumenbach, según el comentarista, la forma preexiste en la fuerza formadora [*Bildende Kraft* o *Bildungstrieb*]. Pero por otro la formación se dará sólo con el concurso de la materia y no sólo gracias a una *fuerza* independiente de toda materialidad. Es decir, Blumenbach admite que hay generación y epigeneración y no una aparición sucesiva de cosas sin ninguna relación (una cabeza, un cuello, un brazo, como parece ser la idea del preformacionismo al considerar las partes).

Para Blumenbach la epigénesis implica: “[...] que el inmaduro y tosco y además informe material generativo de los padres, si está listo y se cumplen las circunstancias requeridas, entonces generaran nuevas criaturas progresivamente. Esto lo enseña la epigénesis.” [Blumenbach, 1791, 13- 14]. Blumenbach dice lo siguiente contra el preformacionismo, oponiéndolo a lo que acaba de decir sobre la epigénesis:

[...] o se arroja toda la creación en el mundo y se cree [...] que las semillas [die Keime] de todo hombre, animal y planta que ha vivido y que vivirá ya han sido creadas de tal forma que de una generación a otra sólo necesita desarrollarse [las semillas]. Por eso esta lleva por nombre la doctrina de la evolución [Blumenbach, 1791, 14].

En realidad Blumenbach, como lo explica Richards, había asumido durante algún tiempo las tesis de Haller, es decir, el preformacionismo [Richards, 2000, 18] pero ahora explicará su tesis asumiendo las coordenadas centrales de la teoría epigenética:

Que no existen gérmenes preformados sino que en la antes informe materia generadora de los cuerpos organizados actuará un impulso especial (pues estará activo a lo largo de toda la vida del ser vivo) una vez que la materia generadora haya llegado a su madurez y que haya alcanzado el lugar de su determinación. Dicho principio particular [...] al principio asumirá su forma determinada y luego el cuerpo lo conservará durante toda su vida, y cuando sea mutilado, ayudará a componer en la medida de lo posible. [Se trata de] un impulso que pertenece a las fuerzas vitales, como se sigue, pero que, sin embargo, se diferencia tan claramente del resto de las formas de fuerza vital del cuerpo organizado (contracción, irritabilidad, sensibilidad, etc.) así como de las fuerzas físicas generales de los cuerpos; [un impulso] que parece ser la primera y más importante fuerza para [zu]

toda generación, alimentación y reproducción. Para diferenciarlo de todas las otras fuerzas vitales lo designamos con el nombre de impulso formador (*nisus formativus*) [Blumenbach, 1791, 31-32].

Para Blumenbach, como para Leibniz o von Haller, parece haber varios tipos de fuerzas, pero la más importante es aquella que genera y conserva un organismo, y por ello Blumenbach la distingue mediante el concepto de *nisus formativus* o *Bildungstrieb*. En este sentido, entre causa formal- o logos- fuerza (como es entendida por Wolff, es decir, como entelequia) e impulso no cabría hacer distinciones semánticas.

Sin embargo, Blumenbach, al citar los versos de Ovidio “causa latet, vis est notissima” [Blumenbach, 1791, 34] parece insistir en que las cualidades de dicha fuerza, entendida como causa, no podrán ser descubiertas. Blumenbach, en otras palabras, afirma, como Wolff, que el *Bildungstrieb* es, en cuanto causa eficiente, una *qualitas occulta* [Blumenbach, 1791, 33].

La cita de Ovidio es reveladora de una distinción entre causa y fuerza. Blumenbach quiere dejar establecido que la fuerza (a pesar de ser causa formal, como ha indicado en la larga cita de la página anterior), sólo puede ser comprendida (u observable) como efecto.

Esta ambigüedad en el uso de ese concepto puede ser problemática, pero creo que en el fondo no es distinto de lo que Aristóteles afirma. La diferencia es que para Aristóteles hay dos principios que corren de la mano, uno que es formal y el otro material y que para Blumenbach, si bien hay generación gracias a la materia, ello no hace del *Bildungstrieb* algo material.

Como en Aristóteles y Wolff, el *Bildungstrieb* de Blumenbach es una causa eficiente, responsable de la generación, reproducción y nutrición de un organismo, es decir, responsable de todas sus funciones y de todas las otras fuerzas, pero no se reduce a ninguna de ellas. El *Bildungstrieb* de Blumenbach no es la alimentación, sino que es la causa de la alimentación- aunque no sólo de este proceso [Lenoir, 1981, 156]⁷⁸. El *Bildungstrieb* se declina en varias operaciones, pero es una sola y misma fuerza⁷⁹. Esta no es un elemento material, algo susceptible de ser percibido o que *existe* como tal en un organismo⁸⁰.

⁷⁸ “Lenoir dice: “[...] rather it was the organization of matter in certain ways that gave rise to the *Bildungstrieb*.” [Lenoir, 1981, 156].

⁷⁹ Richards, Robert, “Kant and Blumenbach on *Bildungstrieb*: A historical Misunderstanding” en *Studies on History and Philosophy of Biology and Biomedics*. 31 [2000], p. 11-32, p. 18.

⁸⁰ Lenoir dice: “Blumenbach was always careful to distinguish the *Bildungstrieb* from anything resembling a

Si bien, a pesar de que, como sostiene Blumenbach, el *Bildungstrieb* es, como las demás, una fuerza vital, éste parece no tener el mismo status que las que von Haller había observado en los organismos. La fuerza formativa, contrariamente a algo que sólo reacciona (solo es pasiva), como en von Haller, [Ver Sell, 2014, 13], es la causa del movimiento generativo. No es externa al organismo sino que es lo que permite que el organismo alcance su forma determinada y regule las demás fuerzas.

La teleología implícita en el concepto de *Bildungstrieb* también es perceptible a través del proceso de regeneración. Como afirma Blumenbach, en caso de mutilación un organismo no regenera sus miembros sustituyéndolos por cualquier cosa sino siguiendo una forma final. Es, de hecho, un experimento realizado con la hidra lo que lo llevó a asumir que, en efecto, existe un principio formador en el sentido expuesto, es decir, una fuerza o causa formal tanto eficiente como final [Blumenbach, 1791, -29-30] que hace posible que una parte regenerada corresponda a la forma del organismo.

La hidra es un pólipo muy particular que dio mucho de qué hablar a raíz de que Blumenbach hiciera referencia a ella en un elocuente pasaje de su texto *Über den Bildungstrieb*. En este texto Blumenbach relata cómo observó que, al amputársele sus tentáculos, la hidra volvía, después de algún tiempo, a generarlos nuevamente. Lo anterior indicaba para el fisiólogo que, en efecto, había en los organismos un poder de regeneración proveniente de un impulso formativo, teleológico.

El principio teleológico contribuye a *historizar* la naturaleza, es decir, permite ver cambios o progreso en ella. Pero en Blumenbach la fuerza, que en Wolff actúa teleológicamente, puede actuar también de manera espontánea y discontinua, apareciendo así una interacción entre la creación libre y repentina y el desarrollo [Reill, 1994, 347 y 351]. Además de haber sugerido que la fuerza formadora [*Bildende Kraft*] es la causa formal y final de un organismo, Blumenbach también afirmó que la misma fuerza es responsable de la creación de nuevas especies⁸¹ o *Urtypus*.

soul superimposed upon matter, a *vis plastica* or the *vis essentialis* of Caspar Friedrich Wolff. The term *Bildungstrieb* just like all other *Lebenskräfte* such as sensibility and irritability explains nothing itself, rather it is intended to designate a particular force whose constant effect is to be recognized from the phenomena of experience, but whose cause, just like the causes of all other universally recognized natural forces, remains for us an occult quality. That does not hinder us in any way whatsoever, however, from attempting to investigate the effects of this force through empirical observations and to bring them under general laws” [Lenoir, 1981, 136].

⁸¹ Van Sepybroeck *et al* sostienen: “The action of the *Bildungstrieb* results in epigenesis or the gradual

Blumenbach estudiaba con mucho interés las variaciones de un género, por no decir los abortos y los nacimientos monstruosos. En lugar de la regularidad pretendía explicar, mediante el *Bildungstrieb*, lo no previsto [Lenoir, 1981, 133].

Como afirma Reill, para Blumenbach el juego entre fuerzas mecánicas podía ser interrumpido drásticamente, introduciendo con ello una nueva forma a la que se debía dar consecución [Reill, 1994, 351]. Esta interrupción es en realidad una irrupción repentina de una nueva forma, lo que hace posible las variaciones. La variación introduce una temporalidad más vasta, es decir, no sólo orgánica en el sentido de epigenética. Humboldt sacará el mayor provecho teórico de esta idea de novedad.

Los fisiólogos que hemos revisado no asumen que la materia está viva, ni en el sentido de Leibniz ni en el sentido de un vitalismo místico, es decir, no asumen que hay espíritu en la materia. Sin embargo, como también se ha visto, el status de la fuerza inherente a la materia no ha logrado especificarse pues la epigénesis de la fisiología neoclásica no abandonó la dicotomía entre lo material y lo espiritual.

Lo que es verdad y lo que resulta de mucha importancia para el presente trabajo es que, a pesar de sus problemas, esta teoría admite que la forma (como principio regulativo o como principio material) es parte de la materia y con ello introduce un principio teleológico que explica su movimiento a partir de ella misma, sin necesidad de recurrir a un elemento externo que explique su organización ni cohesión ontológica. Este movimiento es el que he llamado, siguiendo a Marcuse, motilidad y al que he agregado el calificativo de epigenética.

También debe tomarse en cuenta que al interior del proceso de desarrollo de una forma en potencia hacia su actualidad (*entelecheia*), movimiento que Aristóteles califica de kinético pero que debe tomarse por metabólico [GA 733b], se encuentra presente, acompañando el desarrollo, la propia fuerza formadora. Por la presencia de esta forma en cada etapa formativa no es adecuado, como Gotthelf o Lenoir señalan, a su manera, tomar ese desarrollo como algo simplemente mecánico. La kinesis a la que Aristóteles se refiere tiene alma [Gotthelf, 2012, 53, n. 20], por así decir, de la misma forma que la relación entre las diversas fuerzas vitales en Blumenbach, si bien son mecánicas, se someten al principio

inherent organization of matter. Blumenbach also held the *Bildungstrieb* responsible for the making of new species.” [Van Seybroeck *et al*, 2002, 29]

teleológico de la fuerza [Lenoir, 1981, 156].

Esto no solo indica que la motilidad epigenética es teleológica sino también que la teleología es una finalidad que se confirma, que se constata o que se reafirma en cada etapa formativa, como se ha visto que es el caso en todos los epigenetistas aquí tratados. La forma, para decirlo en términos kantianos *debe poder acompañar todos los procesos*, pues, al no ser únicamente una simple causa eficiente, es decir, al no ser externa sino una causa eficiente inherente a lo creado (nuevamente, el hombre produce al hombre, el hombre está contenido en el hombre- GA 735a), la forma tiene la capacidad de relanzar el proceso formativo en cada etapa, es decir: la forma, forma. Y ¿cómo es que la forma forma? Acompañando y dirigiendo. Por eso Aristóteles había llegado a afirmar la identidad entre el logos y la causa final.

Es momento de ver ahora cómo esta *forma formans* [Gipper, Schmitter, 1979, 82] fue apropiada por Herder, al margen de que, en los dos capítulos siguientes se exponga con más precisión los efectos de esa forma en los conceptos de lenguaje y de historia.

A continuación abordaré los conceptos de fuerza en Herder para después analizar la crítica que Hegel hizo del concepto de fuerza. Ahí discutiré el valor de la crítica de Hegel a Herder con respecto al uso que éste último hace del concepto de fuerza. Intentaré mostrar que la campaña que Hegel emprende contra el concepto de fuerza no atañe al concepto de fuerza entendida como causa formal-final de un organismo, la cual es la fuerza propia de la teoría epigenética de la que Herder se vale.

1.2. HERDER Y EL CONCEPTO DE FUERZA.

Como se había dicho al principio de este capítulo existe evidencia de que Herder leyó a Wolff, a Blumenbach⁸² y también a von Haller. Todas estas filiaciones confirman el conocimiento, por parte de Herder, de la ciencia de su época pero también indican que Herder estaba al tanto de que, como Aristóteles diría, la “fuerza” se dice de muchas maneras. Clark, en su estudio sobre ese concepto en el pensamiento herderiano, afirma que

⁸² Blumenbach's initial theory of the *Bildungstrieb* certainly derived no leads from Herder, rather the reverse: Herder developed his own notion of *Bildung* and vital force in light of Blumenbach's work. But reciprocally, Blumenbach undoubtedly found some inspiration in Herder for applying the concept of *Bildungstrieb* to this new area of inquiry, the history of the earth. [Richards, 2000, 23].

dada la plurivocidad de dicha palabra, Herder se preguntó por lo que entendemos con ella [Clark, 1942, 741]. Sin embargo, en lugar de ofrecer una respuesta clara y unánime, Herder mismo parece darle también varios significados.

Los que más me interesan en este trabajo son el de la *Besonnenheit* como fuerza que rige a las demás [*Richtung aller Kräfte*] fuerzas psicológicas y el fuerzas orgánicas. El primer término aparece en su *Tratado sobre el origen del lenguaje* mientras que las fuerzas orgánicas son traídas a cuento en su filosofía de la historia. Cada uno de estos términos será analizado aquí con el fin de poner en evidencia el núcleo dinámico de la filosofía del lenguaje y de la historia de Herder (a reserva de analizar con más claridad, en los siguientes capítulos, la construcción teórica que este discurso erige), y para abordar en la siguiente y última sección de este capítulo la cuestión de si Hegel puede o no considerarse heredero de la tradición que Herder inaugura.

1.2.1. La fuerza directriz o de la relación entre pensamiento y lenguaje

Lejos de mostrar al lenguaje como una entidad terminada que ha sido dada de una vez y para siempre (como se entiende en el mito bíblico del don del lenguaje), Herder hizo posible su concepción orgánica del lenguaje al mostrar que cuenta con un proceso formativo inmanente. En este sentido puede decirse que así como Buffon o Caspar Friedrich Wolff, que contradijeron la teoría preformacionista en la ciencia natural, Herder, desbancó una teoría que remedaba al preformacionismo biológico en la explicación sobre el origen del lenguaje.

La temporalidad es introducida en el lenguaje cuando Herder responde a la pregunta por el proceso formativo de las palabras en el hombre y aparece cuando Herder afirma que *el punto de partida* del movimiento progresivo de desarrollo que lo hace ir de lo más simple a su estado más abstracto, es la sensibilidad. Ese *desarrollo es análogo al de un organismo que se desarrolla de lo simple a algo cada vez más complejo*. Este es el punto de partida para ir en contra de la idea de que el lenguaje es un producto de manufactura divina. A partir de Herder ya no será el producto de un creador que lo hubiera arrojado al mundo, sin la posibilidad de cambio; ni obra de una aparición repentina en un ser que careciendo de él,

lo adquiere súbitamente, sino un elemento dinámico con una temporalidad de la que antes carecía.

Pero ese desarrollo, cuyo *punto de partida* se encuentra en la sensibilidad, no se explica sin la fuerza directriz [*Richtung aller Kräfte*] que rige u orienta todas las fuerzas humanas (nuestra sensibilidad, nuestra fantasía, nuestra razón) que es lo que Herder llama *Besonnenheit*.

Lo que hace al hombre, hombre, es esta estructura⁸³ o, mejor dicho esta forma, la cual no es el producto de la evolución de diferentes facultades ni una facultad en sí misma, sino, insisto, una *fuerza rectora presente* (y no detrás) en todas las facultades del hombre, en todas las edades por las que atraviesa el hombre, en todos los tiempos. De aquí que dicha estructura adquiriera un tinte *trascendental* que se contraponen a una postura meramente empírica a partir de la cual pudiera explicarse la formación fisiológico-psicológica del lenguaje. Herder aquí lo deja claramente establecido:

Si en un punto dado se suprime la sensibilidad animal y los límites animales, se trataría de otra criatura cuya fuerza positiva se expresaría de forma más clara, en un espacio más grande, según una organización más fina: [una criatura] que no sólo conoce separada y libremente, que quiere y actúa, sino que sabe que conoce, quiere y actúa. Esta criatura es el hombre, y para evitar la confusión con las fuerzas de la razón, etc., queremos llamar a esta disposición de su naturaleza, circunspección [*Besonnenheit*]. Se sigue entonces, precisamente de esta ley de la relación, puesto que *todas las palabras: sensibilidad e instinto, fantasía y razón, son justamente sólo determinaciones de una sola fuerza*, en donde las contradicciones se eliminan unas a otras, que: si el hombre no es un animal instintivo, tiene que ser una criatura circunspecta [en la medida en que] posee la fuerza positiva de su alma que actúa libremente [...]. *En efecto, si la razón no es una fuerza separada ni [una fuerza] actuante por sí misma, sino una orientación de las fuerzas de su especie: entonces el hombre debe poseerla desde su primera condición [nacimiento], pues es un hombre.* En los primeros pensamientos del niño esta circunspección debe hacerse evidente, como [era evidente] que el insecto era insecto. [...] así el discernimiento, esto es, *la medida de todas sus fuerzas*, en sus principales direcciones, es su lote ya incluso desde el primer instante, como lo será hasta el último. La razón se expresa bajo su sensibilidad [...] [*Abhandlung*, 16- 17.- *Traité* 73-74. Mi énfasis.]

La estructura, que semeja, por las primeras líneas de esta cita, a lo que el idealismo llamó autoconciencia, es la forma (término que está equiparado al de fuerza y al de alma) directriz, presente, como para todos los epigenetistas, desde el principio de la generación y hasta el último⁸⁴. Esta fuerza es el elemento fundamental constitutivo del hombre y lo que

⁸³Este concepto es de Hans, D. Irmscher, a quien se considera entre quienes critican la interpretación de Hamann sobre Herder. Volveremos a hablar de este concepto más adelante. [Ver. Irmscher, H.D. *Bildung, Sprache und dichtung im Denken Herders*. Dissertation. Göttingen, 1956. Tomado de *Traité*, 30]

⁸⁴Al respecto debe decirse que para Aristóteles el último momento era el momento en el que el organismo alcanzaba su forma, no el momento de morir

establece la distinción fundamental entre éste y los animales. Es, podríamos decir, lo que representa al género. Si el hijo de un hombre es, a su vez, un hombre, éste debe poseerla siempre. La forma no está aquí, como Herder lo dice, ni separada de las demás a las que rige, ni puede considerarse que actúe, como una especie de *Urkraft* o un principio monogénico emanando de sí a las demás, separadamente de lo que rige. La forma a la que Herder llama fuerza no es otra cosa más que el logos aristotélico del que se ha hablado, y dirige, acompaña y funciona, como para Aristóteles, de manera inmanente en el proceso formativo del lenguaje, el cual es, a su vez, el proceso formativo del pensamiento mismo.

De la permanencia de la estructura de la *Besonnenheit* se desprende que, si bien el proceso formativo de las palabras tiene su primera etapa en la sensibilidad, más precisamente en el oído, y que a partir de ella puede desatarse un proceso formativo de las palabras, la sensibilidad no es *el origen* sino sólo un punto de partida que está ya orientado por la fuerza directriz que hace posible que, por ejemplo, lo escuchado pueda convertirse en sonido articulado⁸⁵.

La *Besonnenheit*, como fuerza originaria del lenguaje (y no la sensibilidad, como muchos de los detractores de Herder creyeron, entre los cuales pueden contarse a Fichte y a Schelling) se declina en dos tipos de formas (*eidós*): tanto la del pensamiento (que parece ser lo abstracto, el punto más alto que el desarrollo de la palabra puede adquirir) como la lengua nacional o, dicho de forma más simple, la forma de pensar de un pueblo o *Volksgeist*. Analizaremos cada una de ellas en el siguiente capítulo. Por el momento me gustaría caracterizar más de cerca la forma general de la *Besonnenheit*.

Existe una discusión con respecto al concepto de *Besonnenheit*. Michael Forster, sostiene, como ya lo hiciera Hamann en su momento, que en el *Tratado* Herder no suscribe la tesis de la identidad entre el lenguaje y el pensamiento. Según Foster, Herder apoyaría en este *Tratado*, excepcionalmente, una tesis platónica o ilustrada [Forster, 2002, 328]. La

⁸⁵ Müller-Sievers basa su crítica a la propuesta herderiana en la falta de claridad entre los conceptos de Schall y Laut o mejor dicho Ton. El punto del comentarista es que Herder no explica con suficiente claridad el paso del uno al otro, si es que lo hay. Yo creo que este es un detalle, en realidad, de poca importancia. Creo que Herder está intentando mostrar que la *Besonnenheit* logra la transformación de un mero ruido a un sonido articulado, y que esa transformación es una transposición, una metáfora. [Ver Müller-Sievers, 1993, 116 y 1997, 99].

razón que lleva a Forster a afirmar lo anterior reside en la siguiente afirmación de Herder: “el lenguaje es un órgano natural del pensamiento⁸⁶” [*Abhandlung*, 24].

Que el lenguaje sea órgano del pensamiento es para Forster la señal de que son dos cosas distintas y por tanto, dos cosas separadas.

Por mi parte, no afirmaré que en el *Tratado* Herder asume una *identidad* entre el pensamiento y el lenguaje, es decir, no discuto en los términos de Forster pues creo que cuando Forster habla de *identidad* entre ambos soslaya el carácter procesual de esta relación.

Como Forster indica, Hamann acusó a Herder de proceder platónicamente al hacer de la *Besonnenheit* una “única e iluminadora chispa”⁸⁷ que es identificada con un lenguaje interno –logos eidetikós- contrapuesto a un *logos* proforikós. Hamann, así parece, también interpretó la *Besonnenheit* como una facultad⁸⁸ que supondría la prioridad (en términos cronológicos) de la razón sobre el lenguaje.

Pero al tener en cuenta el nudo del argumento con el que Herder critica la explicación de Rousseau y Condillac, como ve verá en el próximo capítulo, es posible percibir que para Herder el hombre no pudo haber planeado la creación del lenguaje (como herramienta) pues para ello habría tenido que echar mano de su razón, con lo cual habría ya tenido que contar con lenguaje. Con este razonamiento se hace evidente que la razón, en Herder, no puede preceder al lenguaje. Si Hamann y Forster estuviera en lo cierto, Herder estaría cometiendo el mismo error que le atribuye a Rousseau y Condillac.

⁸⁶ Aquí Herder dice *Organ des Verstandes* [*Abhandlung*, 24, *Traité*, 8], pero tengamos en cuenta que Herder no es kantiano así que no establece una diferencia conceptual entre el entendimiento y la razón (la cual todavía ni siquiera está formulada en el propio Kant para la época en la que Herder redacta el *Tratado*).

⁸⁷ Hamann dice: "I have called this supernatural proof of the human origin of language a 'Platonic' one because it begins with the analogical term of art *Besonnenheit*, as a 'single and illuminating spark' of the complete system, and returns at the end to a Greek synonymy [that is, logos]; and because the Platonists reched *ad nauseam* the *logos endiathetos* or *enthumêmatikos* and *logos prophorikos*, the *inner* and *outer* word, like the Swedish goblin-seer [that is, Swedenborg] ab *intra ad extra*." *Hamanns Schriften* 4:59-60. [Forster, 2002, nota 18, p. 327]

⁸⁸ Que para Hamann la *Besonnenheit* era una facultad lo retomo de la crítica que hace Paul Salmon de la interpretación hamanniana. Según Salmon, lo que Herder entiende por este concepto es más bien una estructura englobante de las fuerzas del ser humano y no una facultad que preceda el lenguaje. [Ver Salomon, Paul, "Herder's Essay on the Origin of Language and the Place of Man in Animal Kingdom". Referencia tomada de la *Traité*, 1977,30]. Péniisson mostró que Hamann había malinterpretado la *Besonnenheit* entendiéndola como una facultad. Lo que Herder entiende por este concepto es más bien, como ya veíamos con Irmscher en una nota precedente, una estructura englobante de las fuerzas del ser humano y no una facultad que preceda el lenguaje. . Referencia tomada de la Introducción de la traducción al francés del texto de Herder, [*Traité*, 30].

La interpretación compartida por Hamann y Forster del *Tratado* a partir de la frase herderiana: “el lenguaje es el órgano del pensamiento” pone en evidencia que puede llegar a comprenderse mal el planteamiento de Herder si no se tiene en cuenta el discurso epigenético subyacente a dicha afirmación. Herder ha dejado claramente establecido que la fuerza directriz se encuentra tanto en la sensibilidad como en la razón. Pero es necesario profundizar en estas ideas para así comprender que el que el lenguaje sea el órgano del pensamiento no quiere decir que el pensamiento domine al lenguaje como si éste fuese una herramienta. Considerado como herramienta, el lenguaje podía ser fácilmente equiparado con una máquina de la que el pensamiento podía servirse⁸⁹, como una extensión de él mismo, controlada externamente por el entendimiento.

Pero que el lenguaje sea el órgano de pensamiento no significa que el lenguaje esté supeditado al pensamiento como si no se tratase más que de un objeto que se usa a discreción. Que el lenguaje sea órgano natural del pensamiento significa que el lenguaje es una función del pensamiento, una actividad del pensamiento, tal y como, dice Herder, los antiguos admitían que la “fuerza” de visión es función del ojo [*Abhandlung*, 24]. El lenguaje es, potencialmente, razón, pero no potencialmente en términos modales sino en el sentido de que es su disposición natural. La fuerza o capacidad de visión no es una mera posibilidad –entre muchas otras- que el ojo tiene, sino que es su disposición natural, lo que lo hace ser lo que es.

Si Herder admitiese una perspectiva ilustrada del lenguaje, como sugiere Forster, Herder tendría que admitir que la *Besonnenheit* es una *facultad* desapegada completamente del lenguaje, pero ese no es el caso sino que hay entre ellos una relación orgánica.

Puede parecer contradictorio que Herder afirme, por un lado, que tanto la razón como la sensibilidad son determinaciones de la misma fuerza que es la *Besonnenheit*, y luego, por otro, que la razón es una fuerza unida y dependiente de lo que dirige, lo cual, como en Wolff, desmerecería el apelativo de *directriz* (pues es interna y para ser directriz tendría que encontrarse fuera). En otras palabras, la aparente contradicción reside en que Herder parece hacer de la *Besonnenheit* tanto una fuerza determinante como una fuerza inmanente. Para Herder, la razón y el lenguaje no están tan separados como aparece en la interpretación

⁸⁹ Sapir indica que el lenguaje era concebido comúnmente por los predecesores de Herder, como una herramienta y agrega una comparación muy elocuente: just as a machine is a tool. [Sapir 2.26, 109. Tomado de *Traité*, 1977, 25].

hamanniana. Las cosas que percibimos y en las que pensamos, incluso sin hablarlas, están imbuidas por el conjunto de signos que se heredan de padres a hijos y que integran al individuo a una sociedad particular. Debe tenerse en cuenta que la *Besonnenheit* es una fuerza que, según Herder, se encuentra dentro de las otras, rigiéndolas. Al respecto agrega Herder:

Esta [disposición] es la direccionalidad total de todas las fuerzas humanas; la total administración [o economía] de su naturaleza sintiente y cognoscente, cognoscente y volitiva; [...] es la única fuerza positiva del pensamiento, la cual se encuentra unida a cierta organización del cuerpo [...] Llámese a esta total disposición de sus fuerzas [del hombre] como se quiera. *Entendimiento, razón, conciencia*, etc. Mientras estas fuerzas no se tomen por separado como simples grados progresivos de las fuerzas animales, entonces me da igual [*Abhandlung*, 15].

Como parece sugerir Herder, al mismo tiempo que está, o mejor dicho, es ellas (razón, entendimiento, sensibilidad), también se destaca de ellas al ser la que las dirige. Para entender esta identidad y esta diferencia, hay que tener en cuenta el discurso epigenético en el *Tratado*. Si se tiene en cuenta la base epigenética de la que Herder parte, ya no es posible interpretar la *Besonnenheit* como una mera facultad (*dúnamis*) absolutamente diferenciada de su órgano (el lenguaje), como su calidad de “guía” podría sugerir a simple vista, y se vuelve posible, asimismo, entenderla como una causa eficiente-final-formal del lenguaje mismo.

Hay que tener en cuenta que el que Herder llame a la *Besonnenheit* “fuerza” no es un hecho gratuito (pudo haberla llamado *Vermögen o Fähigkeit*, pero no lo hizo). Por la insistencia en esta denominación considero que la *Besonnenheit* puede ser considerada una fuerza análoga a la que las teorías epigenéticas suponen como el principio productor de la vida. Equiparada a la *vis essentialis* de Wolff, ella puede ser comprendida como el principio dinámico que determina, al interior mismo del lenguaje, cómo éste se desarrolla. En este sentido, la fuerza directriz no es sólo un principio de razón suficiente *qua* fundamento inmóvil y trascendente (Leibniz) o como logos *eidetikós* (Hamann).

La relativa diferenciación entre la fuerza y lo que es *movilizado* por ella, no me parece que en Herder pueda considerarse como distinción absoluta (como en Leibniz). *Externo y distinto* no son aquí equivalentes: si bien la *Besonnenheit* puede ser, en cierta medida, distinta de las fuerzas que rige, es una fuerza inmanente, propia de cada fuerza, capaz de indicarle su finalidad. Hay que tener en cuenta también que en la teoría epigenética la causa

formal y la causa final están estrechamente vinculadas⁹⁰. Este vínculo es, de hecho, el que determina el desarrollo epigenético del organismo pues la forma que aparece cuando un organismo se genera es la forma a la que, mediante la existencia, debe llegar ese organismo en la medida en que pertenece a un género determinado.

Es como si esta fuerza fuese para Herder lo que la forma o la fuerza esencial eran para Aristóteles o Wolff. En otras palabras, la Besonnenheit como fuerza directriz es un principio de acción que lleva a cada organismo a alcanzar su forma final. Una vez alcanzada la forma final del lenguaje –pero aún en sus etapas formativas– el pensamiento es en él, como el ojo es realmente ojo al ver.

Al mismo tiempo, creo que al identificar los términos *palabra* y *lenguaje* con los de *razón* y *causa* Herder ofrece otro motivo para descartar que la frase: “el lenguaje es el órgano del pensamiento” sea interpretada ilustrada o platónicamente. Herder dice: “En más de una lengua *palabra* y *razón*, *concepto* y *palabra*, *lenguaje* y *causa* tienen un solo nombre y esta sinonimia contiene todo su origen genético [...]”. [*Abhandlung*, 24. *Traité*, 87- 88].

Que el origen sea genético puede parecer redundante aquí, pero no lo es. Debe tenerse en cuenta que el lenguaje, en la época de Herder, tiene un origen divino, como lo tiene, por lo demás, el hombre en las tesis preformacionistas. Contra ellas Herder sostiene que el lenguaje tiene un origen formal, como lo tiene un organismo al tener como causa el alma que se transmite del “hombre al hombre” al momento de la generación. En este sentido el lenguaje humano no puede ser generado más que por la razón humana y, a la inversa, la razón humana no puede ejercerse plenamente si no es lingüística. El lenguaje tiene su causa generativa, como un organismo, en su principio formal, que es la razón. La razón, a su vez, tiene su origen en la fuerza o capacidad de lenguaje con la que *esencialmente* cuenta. Que el lenguaje sea órgano quiere decir que cumple una función. Creo que el lenguaje es la

⁹⁰ “[...] [T]he 18th. Century represents a different view, which takes up ancient traditions in their medieval transmission and regards the models of causality and teleology as non-disjunctive. Herder can be seen as a nodal point of this development, the beginning of which can be traced back to Leibniz at the end of the 17th century [...]” [Zimmerli, 1990, 5-6] Monika Dreike, a quien Zimmerli cita, había dicho ya lo siguiente: “Herder never deals with the principle of teleology in connection with that of causality, as was often done [es decir, como finalidad exterior]. He unifies both principles, the existence of every being is causally founded, but every being is at the same time, in view of those beings who have preceded it, a telos to be reached, which passes it on to the prototype “man” ultimately to be reached” [Monika Dreike: *Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz' Philosophie*. Traducción al inglés tomada de Zimmerli, 1990, 5-6].

función del pensamiento *como el poder de ver ha hecho el ojo* [ser lo que es]. En esto se abundará cuando se trate el mismo problema en Humboldt.

La *Besonnenheit* (pensamiento, razón, entendimiento) es una causa, pero no sólo una causa eficiente que mueve extrínsecamente nuestras facultades sino que es inmanente a ellas; es su forma particular y por ello mismo es su causa formal- final. Por esto último la razón es la meta del lenguaje. En otras palabras, si la fuerza del lenguaje es la *Besonnenheit* y es, al mismo tiempo, la forma a la que tiende y si, además se considera que la *Besonnenheit* es el pensamiento, y que pensamos de forma abstracta, entonces el lenguaje tiene como forma, como meta y como causa, al pensamiento, es decir, lo abstracto. Por ello el proceso epigenético de la palabra es la descripción de su origen sensible (causa material) hacia su forma, la palabra abstracta. En este sentido la *Besonnenheit*, así como es para Herder la marca distintiva del género humano, también es el impulso que conduce el lenguaje- como proceso epigenético, hacia su forma final. Aquí aparece el carácter doble de esta fuerza: *es forma de la humanidad del hombre así como es forma en tanto que pensamiento abstracto*. Esto se precisará en el segundo capítulo. Todavía hay que analizar aquí el concepto de fuerza en la filosofía de la historia de Herder.

1.2.2. Las fuerzas orgánicas. Epigénesis en la filosofía de la historia de Herder

Como se había dicho al principio de este capítulo, si bien no todos los especialistas sobre Herder concuerdan en que la teoría epigenética ya hubiese influenciado la filosofía herderiana del lenguaje, es casi un acuerdo unánime que para la época de la redacción de las *Ideas*, Herder se encontraba ya bajo su influjo⁹¹.

Dicho influjo es fácilmente perceptible, sobre todo en los primeros libros del extenso texto. En ellos Herder propone su famosa tesis según la cual la temporalidad humana es la misma que la de la tierra, es decir, la historia humana sigue las mismas leyes naturales que la historia del planeta. Esta temporalidad no es otra que la temporalidad propia al desarrollo

⁹¹ Un indicio del conocimiento de la tesis de Wolff por parte de Herder, lo ofrece Ayrault al señalar que fue Herder mismo quien hizo leer a Goethe la *Theoria Generationis*. [Ayrault, 1961, 279]. En este contexto y a propósito de las *Ideen*, Goethe dice: “Herder escribe una filosofía de la historia [...], nueva de cabo a rabo. Hemos leído juntos los primeros capítulos antier, son dignos de un gran premio”. [Cita tomada de Ayrault, 1961, 279]

epigenético de corte leibniciano (aunque Leibniz mismo no apoyaba esta tesis)⁹².

Como todos los autores revisados hasta aquí, Herder rechaza el mecanicismo newtoniano y, en concreto, la causalidad eficiente que se desprende de la definición de movimiento, según Newton. El movimiento de los cuerpos es inmanente, interno, propio a los propios cuerpos. El motor de estos movimientos orgánicos no es para Herder otro que la fuerza interna, la fuerza orgánica, la fuerza directriz.

En la teoría epigenética de Herder, la formación de los elementos constitutivos de un organismo maduro se ha dado gradualmente, dentro de un proceso de crecimiento. En este sentido, como buen epigenetista, Herder está en contra, de la preformación. Por eso dice en las *Ideen*: “Gérmenes preformados no han sido vistos nunca por ojo humano.” [*Ideen*, II, ii, 113]. Pero también se opone a la interpretación epigenéticas a medias como la tesis de von Haller⁹³. Hay que recordar que para von Haller había génesis pero no había motilidad epigenética propiamente dicha. El “desarrollo” de un embrión, recuérdese, era para él el mismo que el que Bonnet proponía para entender el crecimiento. El “desarrollo” era para ambos un progresivo desdoblamiento, progresiva manifestación de las partes que antes estaban ocultas. Por eso Herder dice: “Me parece que cuando se habla de gérmenes [*Keimen*] que solo se desarrollarían, o de una epigénesis según la cual los miembros aumentarían desde fuera, se habla impropriamente.” [*Ideen*, V, ii, 113].

⁹²La tesis de Arnold es que Herder estuvo más influenciado por Leibniz que por Spinoza. Para mostrarlo alude al conocimiento que Herder tenía de Robinet, un leibniano. Por eso dice: “Ihm [Robinet] Herder im 1. Kapiteldes 5. Buches der Ideen nachfolgt [al decir]: „In der Schöpfung unsrer Erde herrscht eine Reihe aufsteigender Formen und Kräfte. [...] Die wahre Stufenleiter der Geschöpfe[...]“-Dementsprechend nimmt Herder „ein Reich unsichtbarer Kräfte“ an, „das in eben demselben genauen Zusammenhange und dichten Uebergange steht, als wir in den äußern Bildungen wahrnehmen“. Über die „organisch- wirkende Allmacht“ fügt er hinzu: „Wir wissen nicht, wo diese anfängt, noch wo sie aufhöret: denn wo Wirkung in der Schöpfung ist, ist Kraft [...]“. In den folgenden Kpiteln des 5. Buches wird das Verhältnis zwischen der unvergänglichen organischen Kraft (der unsterblichen Seele) und dem ihr zugeordneten vergänglichen Organ, in dem sie wirkte, charakterisiert. Der Mensch als „höchstes und letztes Glied der „Kette der Erdorganisation“ ist zugleich „niedrigstes Glied“ der „Kette iner höhern Gattung von Geschöpfen“ und somit „wahrscheinlich der Mittelring zwischen zwei in einander greifenden Systemen der Schöpfung“ ; aufgrund seiner mittleren Stellung zwischen Tier und Engel kann er erst in einem höheren Leben seine moralische Vervollkommnung und gottähnliche Humanität erlangen. Wie im *Gott-Gespräch* wird der Tod aus der Schöpfung verbannt und die unendliche aufstrebende „Kette aller auf einander dringenden Kräfte“ ganz im Sinne von Leibniz ins Transzendente weitergeführt vom „Reich der Natur“ ins „Reich der Gnade [Arnold 2005, 179, 180, 181]. Como se verá cuando se revise la sección sobre la crítica de Hegel a Herder, esta pregunta sobre si es Leibniz o Spinoza quien influye sobre Herder volverá a aparecer. El tipo de defensa que Herder hace de Spinoza en el texto que Hegel reseña y critica y al que Arnold está aludiendo, a saber, *Dios, algunas conversaciones*, revela, sin embargo, que la influencia es de ambos. Lo único es que, como Herder lo admite, al panteísmo spinocista le hace falta una enmienda de tipo leibniana.

⁹³ Hay que recordar que von Haller, y a quien Herder leyerá, admitía una hibridación entre preformacionismo y epigénesis que, parece, es el concepto de epigénesis que Herder atacará en la cita siguiente. [Roe, 1979].

La formación, que Herder equipara aquí con génesis, pero que debe implicar también una idea propia de desarrollo, debe provenir del interior, en particular de las “fuerzas interiores” [*innere Kräfte*] que detonan la formación de los organismos que habitan. La postura epigenética propiamente herderiana se expresa a continuación:

Lo que notamos en un primer instante en una criatura son fuerzas orgánicas actuantes. Si una sola criatura cuenta con ellas, a la vista, entonces se genera a sí misma; pero si los sexos están separados, entonces cada uno de ellos debe contribuir a la organización del descendiente, según la diferencia de la formación, de forma distinta. [...] la materia orgánica debe llegar a las fuerzas vivas, éstas deben construir la forma de la criatura futura. ¿Cuáles son los efectos que acontecen en el huevo de un ave? ¡Precisamente, el fruto adquiere forma y se completa! La fuerza orgánica debe destruir en la medida en que ordena. Ésta contrae las partes y las separa; ciertamente parece como si varias fuerzas se encontraran compitiendo y quisieran malograr el nacimiento, hasta que por fin encuentran su equilibrio y la criatura se convierte en lo que debe de convertirse según el género al que pertenezca [...]. La formación [Bildung] es el efecto de fuerzas internas, para las cuales la naturaleza habría preparado una masa que formarían y en la que se podrían hacer visibles. [*Ideen*, V, ii, 113-114]

Como puede observarse, Herder utiliza un tipo de explicación sobre la génesis y la formación de un organismo que muestra que el autor tenía conocimientos precisos respecto de los distintos aspectos de la teoría epigenética. Pero Herder introduce aquí un elemento que no es propiamente wolffiano, a saber, una perspectiva sinérgica de las fuerzas orgánicas. Así, al referirse a la apariencia caótica que ofrecen las fuerzas cuando están formando al nuevo organismo (que es la materia desorganizada, clave para entender el fenómeno de la génesis), sostiene que hay una especie de contienda y que este caos parecería querer destruir al nuevo organismo o *malograrlo*. Este caos, empero, es controlado por un equilibrio paulatino que las fuerzas alcanzan entre ellas. El equilibrio o la estática se encuentra, no obstante, sujeta a una fuerza rectora. Herder afirma:

¿Cómo? ¿Y en la vida humana no debe acaso regir precisamente esta ley que conforme a fuerzas naturales internas, del caos crea el orden y trae regularidad a la confusión de los hombres? Sin duda, y llevamos este principio dentro de nosotros y él debe actuar y actuará conforme a su naturaleza. [*Ideen* XV, ii, 411-412. *Ideas*, 155. Trad. ligeramente modificada]

El principio que llevamos dentro de nosotros y que cada organismo lleva dentro de sí no es otro que la fuerza formadora, nuevo avatar de la *Besonnenheit* de la filosofía del lenguaje. Esta fuerza directriz, o el logos, o fuerza esencial, *ordena* el caos, lo regula según su propio criterio, por así decir, y no según un criterio externo. *La fuerza directriz dirige, entonces, el movimiento horizontal, sinérgico, hacia una finalidad.*

Cada nación es para Herder una totalidad que se genera, oscila entre orden y caos, y crece progresivamente siendo dirigida por una fuerza interna, hasta llegar a su máximo desarrollo, pasando después, como se verá a continuación, a un periodo de decadencia. Este periodo de decadencia no es considerado por la teoría epigenética. La epigénesis sólo considera a un organismo hasta que ha llegado al fin de un tipo de crecimiento. Ese fin es, como Aristóteles dice el *geneseos telos* [GA 736b], es decir, el fin de la generación. El fin de la generación no es otro que el momento en donde el nuevo organismo llega a ser como otro miembro de su especie. Este es el momento de perfección del organismo y hasta aquí llega la motilidad epigenética.

En cambio, Herder introduce otro aspecto temporal dentro de la temporalidad epigenética, que no había aparecido antes en relación a la filosofía del lenguaje. Por ello existe una tensión entre sistema horizontal en donde tiene lugar un movimiento sinérgico supeditado al teleológico, y el del movimiento teleológico-cíclico.

La *Bildung* es el movimiento de una criatura hacia su forma final. Esta formación o desarrollo es, como en Aristóteles, Wolff y Blumenbach, un movimiento que va del caos al orden y este orden obedece a una forma final a la cual cada organismo debe llegar según su género. Esta explicación atañe, como se verá en el tercer capítulo, a los individuos históricos, a saber, a los pueblos y épocas. Sin embargo, cuando Herder se refiera a la Historia universal⁹⁴, entendida a su vez como un individuo mayor o una especie de *suma geométrica* [no aritmética] de todos los individuos históricos, éste gran organismo obedecerá a otros principios y será difícil unificar la visión epigenética en pequeño (pueblo, época), con la grande (historia universal).

Respecto a la motilidad epigenética de cada individuo hay que decir: aquello que las épocas alcanzan una vez que se han desarrollado plenamente es la *Cultura*. Parece que este desarrollo es la epigénesis propiamente dicha, es decir, la serie de transformaciones del caos al orden guiadas por una fuerza directriz.

⁹⁴ Mediante el término “historia universal” que utilizo aquí me refiero, literalmente, a la historia del universo, mientras que mediante el término “historia mundial” traduzco el concepto hegeliano de “Weltgeschichte”. En este sentido, no debe asociarse al significado popular de “historia universal” en español con la historia universal según Herder la concibe, ni debe confundirse el concepto hegeliano con esta historia natural del universo. La historia mundial de Hegel no es un estudio teleológico externo de los acontecimientos humanos, sino un estudio sobre la vida de la libertad.

La cultura, como el alma, el logos, la fuerza esencial o el *Bildungs-trieb*⁹⁵, es la causa formal- final del crecimiento de los organismos de la historia de la humanidad. Ella es la finalidad a la que tienden y lo que desata el movimiento epigenético dentro de los individuos históricos. Llegar a la cultura es llegar al *geneseos telos*. Sin embargo, una vez que este momento es alcanzado, se desata un movimiento inverso, el de la decadencia. Este movimiento inverso tiene lugar porque la *forma*, el alma, ha abandonado al organismo.

La forma de la que es cuestión al nivel de la historia universal herderiana presentará problemas al interior de la filosofía de la historia herderiana y será el motivo de crítica de Hegel al concepto de fuerza herderiana. Hay que ver con más detenimiento la función que realiza dicho concepto en este nuevo contexto.

1.2.3. Forma individual y forma o alma del mundo. Palingenesia

Esta forma, que parecía ser exclusiva de cada nación, es caracterizada ahora por Herder como *alma del mundo*. Y es aquí en donde empiezan los problemas:

La historia universal se encuentra en un proceso de renacimiento constante. Herder sostiene: “Nuestra tierra ha atravesado por muchas revoluciones, hasta que se volvió lo que es actualmente” [Ver *Ideen*, I, iii, 16]⁹⁶.

El hombre es un efecto de las múltiples revoluciones por las que la tierra ha pasado. Él es la criatura que las representa a todas. Sin embargo, el que el hombre represente el estadio de última perfección de la naturaleza, no significa que ésta haya terminado ya con sus revoluciones. La naturaleza no abandona nunca su tarea y no es porque el hombre está en la tierra que la naturaleza dejará de trabajar y de revolucionarse [*Ideen*, I, iii, 17].

⁹⁵ Podría creerse que este impulso a la formación puede ser equiparado con la cultura, a la que también se le llama *Bildung*. Pero Herder reserva *Kultur*, para hablar de esta causa formal-final- y *Bildung* para hablar del proceso o movimiento epigenético.

⁹⁶ Respecto de esta cuestión tan original del pensamiento de Herder Richards afirma, en relación a la probable influencia que Herder pudo haber ejercido en el pensamiento del fisiólogo Blumenbach: “Herder developed his own notion of *Bildung* and vital force in light of Blumenbach’s work. But, reciprocally, Blumenbach undoubtedly found some inspiration in Herder for applying the concept of *Bildungstrieb* to this new area of inquiry, the history of the earth. In addition to these new applications, Blumenbach continued gradually to alter and refine the core of the concept. These refinements were first introduced in his *De nisu formativo et generationis negotio* (‘On the Formative Drive and the Operation of Generation’, 1787) and in the second edition (1788) of the *Handbuch der Naturgeschichte*. He consolidated these changes a year later in the second edition of *Über den Bildungstrieb*, where they were perspicuously revealed” [Richards, 2000, 23].

Las revoluciones de la naturaleza constituyen su historia y puesto que dentro de esta nueva *historia natural* está integrada la historia humana, la historia humana también será entendida como una cadena de ciclos. Ambas, la de la tierra y la humana tienen, según Herder, además de un movimiento epigenético, un movimiento palingenésico. La historia de la humanidad es también un ciclo de revoluciones o renacimientos constantes.

El concepto de palingenesia del que Herder echa mano no debe confundirse ni con el concepto estoico ni con el principio evolutivo de Bonnet que lleva el mismo nombre.

Por un lado, para los estoicos la palingenesia implica un esquema circular del tiempo y la repetición de lo mismo *qua* lo mismo. En este sentido todo es eterno y el tiempo no es más que una especie de simulacro en donde las cosas parecen desaparecer para emerger de nuevo. Pero para Herder no se trata de que la misma época o el mismo pueblo nazca nuevamente, con sus mismas fuerzas, sus mismas instituciones, su mismo lenguaje y cada uno de los eventos que la hicieron tal y como fue. No es eso lo que renace después de su decaimiento; ni es la historia completa la que se vuelve a repetir. Si la palingenesia herderiana fuese la misma que la estoica, Herder hubiese tenido que decir que en todas las épocas se habría reproducido exactamente lo mismo, en fondo y forma. Pero ello no es así, por eso Herder, contrariamente a un estoico, no puede afirmar que tanto en la Antigüedad como en la edad Media (y en toda época) ha habido un Sócrates condenado a tomar la cicuta o un César atravesando el Rubicón, eternamente. La repetición, en realidad, es para Herder, imposible. Herder afirma:

Las naciones florecen y se marchitan; a una nación marchita no le vuelve a tocar ninguna otra fresca ni mucho menos hermosa floración. La cultura sigue avanzando, con ello, sin embargo, no está completa: en un nuevo lugar se desarrollarán nuevas potencias; las antiguas, de antiguos lugares se han hundido irrevocablemente [*Ideen* XV, 404.].

Como se indica, lo que renace es lo que Herder llama Cultura, es decir, la *forma*. Esta forma sigue avanzando y no se repite. Ahora hay que distinguir la palingenesia herderiana de la de Bonnet. Para Bonnet la palingenesia no puede dissociarse del preformacionismo. Bonnet sostiene que los gérmenes preformados se desenvuelven en el tiempo y que mueren para reencarnar, mejor adaptados. Esta idea de palingenesia bloquea la posibilidad de toda

novedad pues en lugar de implicar la formación de nuevos seres, la palingenesia es la idea de la reencarnación de los organismos ya preformados⁹⁷.

La diferencia más importante entre los estoicos y Bonnet con respecto a Herder reside en que mientras que para los estoicos lo que reencarna es lo mismo y mientras que para Bonnet lo que reencarna son los múltiples gérmenes que dan lugar a los organismos (los cuales tienen la posibilidad de mejorarse pero no de morir), para Herder lo que reencarna es la Cultura y no cada época con su diferencia específica.

Lo que renace es el momento de floración, el *principio* que las anima a crecer y a alcanzar el grado de perfección de su desarrollo en tanto que organismos individuales. El problema, como se ve, es que el principio o forma, o logos que parecía dirigir el proceso formativo de *cada* nación, de forma individual no es, en realidad, un alma individual, sino el *alma de todas las naciones*.

La *Bildung*, como se dijo líneas arriba, es el proceso formativo de un organismo considerado sinérgicamente y teleológicamente (movimiento que va del caos al orden), lo que podría considerarse un movimiento epigenético. Este proceso formativo es hecho posible por una fuerza que dirige o que orquesta a las demás (a las que Herder llama simplemente fuerzas orgánicas como para Wolff y Blumenbach la alimentación, reproducción, etc.)

Como ya se dijo, este movimiento epigenético tiende a la *Cultura*. Pero lo que Herder llama *Cultura* por un lado significa el momento de perfección, el *geneseos telos* de un pueblo individual y, por el otro es un elemento formal que parece preexistir a todo y que parece ser único y amorfo.

La *cultura*, en tanto que principio o forma simple, no tiene una forma (morphé) determinada sino que parece ser un abstracto principio formal. Es lo que Herder llama Alma del mundo [*Weltseele - Ideen*, XV, III, 421].

⁹⁷« En associant les notions de préformation et de chaîne des êtres dans un ouvrage de référence, la *Palingénésie philosophique*, Charles Bonnet suppose que le Créateur a initialement formé des germes de nature différente, emboîtés les uns dans les autres ; ces germes sont supposés se développer à des périodes successives de l'histoire de la terre, et en fonction de conditions physiques nouvelles. Ainsi apparaissent des formes toujours mieux adaptées à de nouvelles conditions. Bonnet parle de "principe d'évolution" pour désigner cette spéculation sur le progrès universel et nécessaire des formes [...] Sous la plume de Bonnet, la palingénésie désigne un principe de perfectionnement permettant d'interpréter le dogme théologique de la résurrection des corps : chaque individu vivant possède en lui des germes qui lui permettent de renaître après la mort sous une forme mieux adaptée : de là des réincarnations successives de l'âme, qui font de l'histoire de la vie une ascension de la chaîne »[Barroux, 8-9].

Como *alma del mundo* o *espíritu de los tiempos*⁹⁸, la cultura adquiere un rasgo trashumante. De esta manera lo que renace, según los principios de la palingenesia, no es una época, sino el espíritu⁹⁹. El espíritu o alma del mundo adquiere forma (*morphé*) sólo cuando se posa sobre un cúmulo de materia caótica. La *cultura*, entonces, parece existir como algo único, como un único principio generador, una sola semilla que, como una abeja, “poliniza”, por así decir, a la materia pasiva, al caos de la vida humana sin forma.

En este sentido es posible afirmar que la historia de la humanidad [*Menschheit*] es un gran organismo dominado por un único principio inmaterial que produce una cadena de formaciones con el fin de llevarla a su finalidad, a su *humanidad* [*Humanität*]. Cada formación, cada nación, nace, florece y muere, permitiendo con ello que la forma vuelva a crear. Herder dice:

La totalidad de la creación depende ahora de todos sus miembros; la rueda de las criaturas gira sin agregar nada; se destruye y construye en las barreras genéticas, en donde dicha rueda ha puesto el primer periodo creativo. La naturaleza también ha devenido un arte perfecto a través de la violencia del creador y los poderes de los elementos se han unido en un ciclo de distintas organizaciones, del cual no pueden alejar nada, pues el espíritu formador [*Bildende Geist*] ha incorporado todo lo que era capaz de incorporar. Pero que una obra de arte tal no pueda permanecer eternamente, que el ciclo, que ha tenido un principio, necesariamente tenga que tener también un fin, esa es la naturaleza de la cuestión. La bella creación se dirige hacia el caos así como del caos se ha extraído; sus formas se agotan, todo organismo se refina y envejece. Entonces también el gran organismo de la tierra encontrará su sepulcro, del cual, cuando su tiempo llegue, se elevará nuevamente hacia una nueva forma [*Ideen X*, v, 264].

La historia de la tierra, como la humana, considerada a partir de lo anterior, tiene, dentro de ella, un movimiento epigenético en donde tienen lugar sucesivas formaciones de *teleia*. Cada época o cada pueblo es, como en Aristóteles, una entelequia por sí misma¹⁰⁰, pero es también una creación incluida dentro de un sistema de múltiples creaciones o generaciones. La forma o *alma del mundo*, al mismo tiempo que da formas específicas a las épocas, contiene en él dichas formas. Esta es una versión de lo que Hegel llamará, como se verá

⁹⁸ Jöns nos ha puesto en guardia ante esta importante pregunta. El autor dice: „[...] es Herder nicht nur um eine Bestimmung des Wesens des Zeitalters zu tun ist, der als der bestimmte Geist einer bestimmten Zeit erscheint, sondern um den „Geist der Zeiten“, d.h. um den Geist der Geschichte [...] Dieser „Geist der Zeiten“ ist als Geist- das zeigt schon das Beispiel der Weltseele- ein und derselbe, der sich aber in der Geschichte als der immer andere Geist der jeweiligen Zeit offenbart.“ [Jöns, 1956, 63].

⁹⁹ Jöns agrega una muy útil observación. Se trata de una comparación entre la cultura en Herder y en Hegel: „Derselben Periodisierung begegnen wir auch in Hegels „Philosophie der Weltgeschichte“. Dort sind es die einzelnen „Volkgeister“ als die konkreten Gestalten des Weltgeistes, in deren Abfolge die Weltgeschichte besteht.“ [Jöns, 1956, 19].

¹⁰⁰ Hay que recordar lo que aclara Menn al respecto: But even here the eggs may be *téleia* or *atele*, considered *qua* eggs (GA 732b 1-6);

más adelante, un círculo de círculos. La forma que constituye a los círculos interiores es la misma que la que constituye el círculo mayor. Pero el aspecto material no es el mismo. Mientras que en los círculos pequeños la materia es el caos informe de lo humano en diferentes latitudes, la materia para el círculo mayor es el conjunto de círculos, o el conjunto de naciones formadas. Y también, siguiendo la misma lógica epigenética y palingenésica, el gran círculo se desarrolla, florecerá y se marchitará. Es decir, el círculo mayor terminará por envejecer y morir. No obstante, volverá a resurgir. Aquí las preguntas más acuciantes son: ¿Cuál es el geneseo telos del gran círculo? ¿Hay una finalidad de la humanidad? Y si renacerá después ¿Cómo? ¿Cuál será la materia para este resurgimiento? Las respuestas a estas preguntas no serán, como veremos en el tercer capítulo, nada claras.

Hasta aquí he presentado lo que me parecen ser las dos versiones de la fuerza en Herder. Por un lado tenemos una fuerza que acompaña a todas las demás fuerzas psicológicas, que no es una facultad sino la actividad del pensamiento; actividad que hace que cada fuerza particular sea ella misma racional. Esta misma actividad crea el lenguaje y el lenguaje se vuelve así el órgano natural de la razón. Se trata, pues, de una fuerza formadora inmanente a todo lo que forma y dependiente, a su vez, de lo que ella ha formado. Por el contrario la fuerza en la filosofía de la historia, si bien parte de esta explicación epigenética, parece rebasar, a través del concepto *alma del mundo*, la visión epigenética de la fuerza y acercarse peligrosamente a la figura leibniziana de la fuerza primitiva, la cual difiere de las derivadas por su emplazamiento ontológico y por el poder que la primera ejerce sobre la segunda. En otras palabras, parece que Herder le atribuye una vida independientemente de la materia pues es ella la que nace y renace a través de ella, pero tiene una existencia activa independiente de ella. La materia es, parece, solo un medio más o menos aislado, que le permite al Alma del mundo lograr nacer y renacer.

Hay que recordar que en Herder, como ya se ha visto, opera un principio epigenético que la inmuniza contra la crítica de Hegel y concuerde con el concepto hegeliano de forma.

Ciertamente Herder, al referirse a la Cultura como Alma del mundo que reina sobre las individualidades orgánicas adoptó una postura muy problemática que, como veremos con más detalle en el tercer capítulo, contrarresta la teleología inmanente propia de lo orgánico desdibujándola a favor de una finalidad externa. Pero no debe olvidarse que el desarrollo [*Bildung*] del lenguaje y de los pueblos hacia su propia meta implica tanto un principio

generador como una finalidad inmanente. Para Herder cada organismo contiene en sí mismo la posibilidad de alcanzarla según sus elementos constitutivos y las relaciones entre éstos (sinergia). Para Herder un pueblo es producto de la fuerza interna [*innere Kraft*] que lleva a cada organismo a devenir lo que es. Las individualidades llamadas “Pueblos” cuentan con una fuerza configuradora sino interna, de ahí que Herder utilice el concepto de “carácter innato” o [Herder, *Ideen* XV, ii, 417-418 y iii, 423]. La fuerza interna, que es constructora- Bildende Kraft- parece ser, nuevamente, esa forma orquestadora, esa alma aristotélica, que lleva a los pueblos, en tanto que individualidades históricas, a su forma final, haciéndolos pasar por los procesos de crecimiento que ya hemos revisado.

La fuerza que Herder toma como la clave explicativa de la generación del lenguaje y de los pueblos no es una fuerza de tipo leibniano sino una *fuerza formadora* de tipo aristotélico y, puesto que *dirige* a las demás hacia la forma de la inteligencia, es teleológica.

Antes de poder analizar con más detenimiento este concepto herderiano es necesario abordar la crítica de Hegel al (os) concepto (s) de fuerza con el fin de responder por fin a la pregunta por la justificación de leer a Hegel como miembro de la tradición herderiana. Me parece que es precisamente el Alma del mundo o *Urkraft* lo que será el blanco de la crítica que Hegel dirige a Herder en la *Ciencia de la Lógica*.

1.3. LAS CRÍTICAS DE HEGEL A HERDER Y KANT. LOS CONCEPTOS DE FUERZA Y DE ORGANISMO EN LA FILOSOFÍA HEGELIANA

Antes de comenzar esta sección me gustaría recordarle al lector que lo que pretendo en este trabajo es mostrar que Hegel le adjudica a sus conceptos de lenguaje e historia un tipo de motilidad que concuerda, hasta cierto punto, con la que Herder también les atribuye. Como se acaba de ver, la clave de la motilidad epigenética se encuentra en el concepto de *forma* o el logos aristotélico. La forma es la causa final; es, como sostiene Aristóteles, el logos del organismo. *La forma en Aristóteles no debe confundirse con la potencia. Al contrario, la forma es la actividad.* Sin embargo, hemos visto que con Leibniz el sentido del concepto de entelequia se transformó en fuerza y que esta transformación pudo haber provocado que la fuerza se relacionara más con la potencia que con la energeia que es *entelecheia*. Esta modificación y esta ambigüedad pudieron haber incidido en el uso posterior que de ese

concepto hizo Wolff quien, como se ha visto, llamó *fuerza esencial* al principio orgánico regulador del crecimiento. Blumenbach, ya se ha visto también, lo llamó impulso, renunciando así al vocabulario dinámico pero implicando de todas formas lo mismo que Aristóteles y Wolff, a saber, que hay una forma hacia la cual tienden los organismos. Está en cada uno de ellos y es al mismo tiempo el género al que pertenecen.

Como se acaba de ver, Herder retoma el concepto de fuerza tanto para explicar la motilidad del lenguaje como la de la historia. Sin embargo hemos visto también que Herder incorpora la idea de palingenesis adentrándose en el grave problema de vincular dos finalidades, una, la de cada pueblo u organismo histórico, y otra la de la cultura.

Pero como dije en la introducción, así como Hegel va a atacar algunas suposiciones dinámicas del pensamiento herderiano, ello no significa que Hegel se encuentre exento del influjo del pensamiento del giro epigenético.

Abordar la crítica de Hegel al concepto de fuerza es una primera forma de demostrar que Hegel pertenece a la tradición herderiana. Aunque esto parezca paradójico no lo es pues con la crítica de Hegel a Herder se hará evidente la ambigüedad del propio concepto de fuerza, es decir, se hará evidente que en dicho concepto conviven dos tipos de interpretación, la aristotélica y la leibniziana. Así, aunque Hegel critique el concepto de fuerza o, mejor dicho, los conceptos de fuerza de corte leibniziano, incluyendo, como se verá, al concepto de *Urkraft*, de Herder, sostendré que Hegel es partidario del concepto de fuerza cuando es entendido por Herder más como un concepto aristotélico (como actividad teleológica). Hay que recordar que para Herder la fuerza no siempre es equivalente al concepto de potencia en sentido leibniziano contra el cual Hegel está en desacuerdo. La fuerza sólo es entendida como tal cuando Herder se refiere a la *Urkraft*. Pero como ya se ha visto, Herder también entiende el concepto de fuerza en relación al concepto aristotélico de forma (como *Besonnenheit*).

Herder parece valerse de ese concepto en los dos sentidos. Y precisamente Hegel critica el concepto de fuerza en la medida en que éste es entendido con más frecuencia como dinamis. Pero como afirmo, dicho concepto también tiene el sentido aristotélico de *forma*, en el propio Herder, y esto es algo que Hegel retomará.

Hegel, de hecho, revelará la importancia de la generación y de la productividad de la forma, instalándose con ello en el universo de las preocupaciones de la teoría epigenética.

A continuación analizaré la crítica al concepto de fuerza, contextualizando el marco en donde dicho concepto aparece. Me concentraré en algunas secciones clave de la *Ciencia de la Lógica*.

Hegel critica el concepto de fuerza al menos desde la *Fenomenología del espíritu*, pasando por la *filosofía de la naturaleza* hasta en la *Ciencia de la lógica*. Me concentraré aquí en la crítica que aparece en esta última obra por dos razones. La primera razón es que en la *Ciencia de la lógica* la crítica al concepto de fuerza ocupa un lugar sistemático que revela la postura ontológica que Hegel adopta respecto de la motilidad epigenética, lo cual no ocurre, o no tan claramente, en la *Fenomenología del espíritu*¹⁰¹, (porque la *Fenomenología* está construida en base a la experiencia de la conciencia) y que ni siquiera puede ocurrir en la *filosofía de la naturaleza* (pues en la naturaleza no hay pensamiento y el pensamiento es parte fundamental de la ontología hegeliana).

La segunda razón es que en la *Lógica* de la *Enciclopedia* de 1830 Hegel, criticando el concepto de fuerza, ataca explícitamente a Herder.

Si atendemos a la estructura de la *Ciencia de la Lógica*, es de notar que el apartado en donde lleva a cabo su crítica mayor al concepto (o a los conceptos) de fuerza se encuentra en el umbral de uno de los conceptos clave de la ontología hegeliana, a saber, el de “Wirklichkeit” o *realidad efectiva*. En este sentido, me parece correcto entender el concepto de *Wirklichkeit* como la *verdad* o la *Aufhebung* de la fuerza. Ello parece confirmarse mediante el hecho de que Hegel llega, en efecto, a entender la *realidad efectiva* como “*energeia*” o como *forma* [W8, §142Z, 281].

La efectividad, al ser la superación lógica de la categoría de fuerza, no debe ser tenida por completamente extraña a ella. La *energeia* es el momento lógico inmediatamente

¹⁰¹ El apartado “Fuerza y entendimiento” de la *Fenomenología* revela ya una postura firme sobre dicho concepto, pero no me parece aportar más de lo que se puede extraer del análisis de la sección sobre la “Relación esencial” en la *Ciencia de la Lógica* para los fines que persigo en este trabajo. Por otro lado, Annette Sell tiene un excelente análisis respecto de este concepto en esa obra. Sell pone de manifiesto que lo importante para comprenderlo es tener en cuenta que no es sólo un sustantivo o mejor dicho, no debe entenderse estáticamente sino que debe comprenderse como un movimiento. Esta pista es muy valiosa para entender el desdoblamiento del concepto de fuerza en la *Ciencia de la Lógica*. Al respecto me gustaría tener en cuenta la caracterización que hace Sell de dicho concepto a partir de la *Fenomenología del Espíritu*: „Die Kraft besteht [...] aus zwei Seiten. Zwischen diesen beiden Seiten ist eine Bewegung, die für den Übergang zum Leben wesentlich ist. Auf der einen Seite ist die eigentliche Kraft, und auf die andere Seite ist eine Kraft welche die erste anstößt. Die Kraft ist also ein Verhältnis, innerhalb dessen Bewegung stattfindet“ [Sell, 2014, 63].

posterior al de la fuerza y al de lo exterior e interior. Ella los ha subsumido, conteniéndolos dentro de sí como determinaciones suyas.

Entre el concepto hegeliano de *energeia* y el concepto humboldtiano de *energeia* Ferrarin ha establecido un interesante vínculo¹⁰². El comentarista afirma que quizá el hegeliano es un concepto que debe entenderse según lo entendió el propio Humboldt. El concepto de *energeia* en Humboldt se deriva muy probablemente, como se verá en el siguiente capítulo, del concepto de *Bildungstrieb* de Blumenbach. Como se ha visto en este capítulo, Blumenbach parece querer matizar el carácter teleológico y por ello, en lugar de llamarlo *fuerza*, lo llama *impulso*.

Este vínculo, en el cual Ferrarin lamentablemente no abunda más, permite derivar lo siguiente: Que a) el concepto de fuerza (tal y como es entendido en la tradición epigenética y en la tradición que Herder inaugura a partir de esa teoría y en donde Humboldt está inmerso), no se agota con la presentación dialéctica que Hegel hace de ese concepto, y en

¹⁰²Una pista para establecer otra relación que puede establecerse entre *fuerza* y *energeia* y *realidad efectiva* la ofrece Alfredo Ferrarin al señalar que el concepto de *energeia* tal y como es utilizado por Hegel, se encuentra, como se verá en el siguiente capítulo, estrechamente vinculado al concepto de *energeia* de Humboldt [Ferrarin, 2001, 16]. La alusión a la relación entre ambos pensadores viene a cuento dentro de la discusión que Ferrarin entabla con quienes han criticado un uso, quizá excesivo, del concepto aristotélico de *energeia* por parte de Hegel. Ferrarin intenta dar cuenta de las posibles influencias que Hegel pudo haber sufrido para llegar a considerar este concepto en tanto que *Tätigkeit*. Humboldt usa el concepto de *energeia*, como veremos más adelante, como actividad. La idea del lenguaje como actividad no se contrapone a una *dunamis* sino se contrapone a la de una lengua terminada- *ergón*. El lenguaje viviente es la “expresión” de una fuerza, de la llamada *Sprachkraft*. Ferrarin agrega que, en vena schellingiana, Humboldt advoca por una definición genética del lenguaje [Ferrarin, 2001, p. 16]. No obstante, la relación que establece entre Humboldt y Schelling me parece inapropiada. Schelling, a pesar de dar pruebas de haber leído el *Tratado* [Schelling, 1999, 169] de Herder y de haber sido influenciado por el giro epigenético que Herder obró con respecto al lenguaje- giro cuyas características veremos en los siguientes capítulos- ve el lenguaje en tanto que El Lenguaje y afirma que de él se desprenden la multiplicidad de las lenguas. Ello es posible en virtud de que contiene en él todas las combinaciones posibles. Schelling dice: “El lenguaje, considerado de forma absoluta o en sí, es sólo uno, así como la razón sólo una es; pero de esta unidad se derivan los diferentes lenguajes, así como las diversas cosas se derivan de la absoluta identidad. Los lenguajes son para sí mismos un universo que se distingue absolutamente de otros, sin embargo son esencialmente uno, no simplemente según la expresión interna de la razón sino también en lo que se refiere a los elementos, los cuales son iguales en todas las lenguas, excepto por algunos matices.” [Schelling, 1999, 171-172,]. Este Lenguaje, con mayúsculas, es más similar a un origen monogenético que a una forma orgánica. Ni Herder ni Humboldt defienden un origen monogenético del lenguaje. Ciertamente, como lo ha notado Eva Fiesel, Schelling comparte con F. Schlegel una concepción “organicista” del lenguaje –organicidad a la que se hará referencia en el próximo capítulo, [Fiesel 1927, 116] y que Humboldt comparte. Sin embargo la postura de Schelling se acerca más a una visión emanantista o leibniziana que a una propiamente epigenética. Como se verá, Humboldt no admite que haya una lengua originaria. No hay principio monogenético. La diferencia clave es, entonces, que mientras para Humboldt el *Ergón* es un mero concepto metodológico, para Schelling se trata de un principio ontológico dinámico y productor. Por lo tanto el acercamiento que hace Ferrarin entre *energeia* y una fuerza monogenética me parece inadecuado. Es más adecuado afirmar que el concepto de *energeia* de Humboldt, con el que Ferrarin enlaza el de Hegel, proviene nada menos que del giro epigenético propiciado por Herder en la filosofía del lenguaje.

que b) en realidad, el concepto de fuerza utilizado por Herder en los contextos de la filosofía del lenguaje y de la historia.

A pesar de la crítica al concepto de fuerza me parece que el concepto de organismo en Hegel, como la forma viviente, describe una motilidad epigenética muy similar a la que los autores anteriores han descrito mediante el concepto de fuerza (a excepción de la *Urkraft*).

El concepto de lo orgánico interesa como el modelo del movimiento ontológico y no como concepto propio de la filosofía de la naturaleza¹⁰³, por ello sólo me concentraré en la *Ciencia de la Lógica*¹⁰⁴ para observar hasta qué punto la motilidad epigenética está presente en la realidad.

Tener en cuenta la relación entre lo orgánico y lo ontológico hará posible, en el último capítulo, un acercamiento al concepto de memoria (y de hecho, de la temporalidad de la *filosofía* de la historia) a partir de las categorías hegelianas del en sí y del para sí que, como se verá, se desprenden del rescate que Hegel hace de *dunamis* y *energeia* o de la motilidad epigenética del concepto.

Antes de poder abordar el movimiento que se dibuja en la *realidad efectiva* como la verdad de la fuerza y como movimiento que ofrece la clave para entender la motilidad de los conceptos hegelianos, es necesario observar los problemas que Hegel percibe en este último y plurívoco concepto de fuerza. Esto último lo abordaré a continuación, reservando para la siguiente sección el análisis de la crítica concreto al concepto de *Urkraft* de Herder (que, como ya se vio, es sólo una de las maneras en las que Herder entiende la fuerza).

Una vez revisada la crítica de Hegel al concepto de *Urkraft* herderiano me abocaré a la confrontación de Hegel con el pensamiento kantiano. Para observar la presencia de elementos de la epigénesis en el pensamiento hegeliano es necesario poner en evidencia que si bien Hegel reconoce en Kant a un precursor de la idea de teleología y organicidad,

¹⁰³ Aquí sigo de cerca los análisis de Herbert Marcuse y de Annette Sell respecto del significado de lo orgánico o de la *vida*, para la ontología de Hegel. Tanto Marcuse como Sell reconocen la importancia de dicho concepto como clave para la comprensión del concepto de Concepto. Pero entre ambos autores hay divergencias. Marcuse parte, en realidad, de un punto de vista heideggeriano y por ello se concentra en el concepto de historicidad, que he retomado en este trabajo para referirme a motilidad epigenética. A Sell le interesa, más bien, referirse al carácter vital del concepto de concepto. Sell tampoco admite la radicalidad de Marcuse que consiste en interpretar el concepto de *vida* como el concepto clave de la *Fenomenología del Espíritu*. Para Sell, el concepto clave de esa obra es la autoconsciencia. [Sell, 2014, 85, 148]

¹⁰⁴ Como se dijo en la introducción a este trabajo, retomo el punto de vista de Sell, expresado claramente como sigue: “[...] doch ist die Logik auch als Ontologie zu verstehen, da es um Bestimmungen dessen geht, was ist“ [Sell, 2014, 209]

también critica severamente el punto de vista *subjetivo* desde el cual trabaja estas cuestiones. La cuestión implícita en la idea de lo orgánico, a saber, el concepto de forma, está presente en Hegel desde sus primeras confrontaciones con Kant. En ellas Hegel ya observa el entendimiento es incapaz de pensar la unidad como unidad *existente* de partes, o la unidad de la unidad y la multiplicidad [Baum, 1986, 57- 58]¹⁰⁵. Esta crítica temprana será repetida en la sección sobre el todo y las partes de *Ciencia de la Lógica* y en la *Lógica de la Enciclopedia*.

La discusión con Kant respecto del organismo es muy importante pues revela el status ontológico y filosófico que la teleología tiene en la obra de Hegel. Pero también revela, por vía negativa, la postura de Hegel frente al concepto de epigénesis y su filiación a la corriente del giro epigenético.

1.3.1. Emplazamiento sistemático del concepto de fuerza en la *Ciencia de la lógica*

Para entender cabalmente el *locus* de la categoría de fuerza en la *Ciencia de la lógica* considero útil tener en cuenta lo que Hegel afirma en la *Filosofía del Espíritu* del 27-28:

La categoría de la fuerza es deficiente pues uno se imagina que esta fuerza este [o aquel] tipo de efecto¹⁰⁶. Cada una de estas fuerzas se considera como independiente [...] Si [la fuerza] es representada de este modo, carece de unidad [...] Uno también dice, en lugar de fuerzas, actividades [Tätigkeiten], y esto está un poco mejor, pero [la diferencia] no es mucha. Dado que éstas cuentan con un contenido muy diferente [ganz verschiedenen Inhalt haben] y permanecen externas y aparte unas de las otras, la deficiencia permanece [como la de las fuerzas]. [GW13, 10].

El gran problema de esta categoría, sobre el cual Hegel insistirá, será el de la exterioridad que permanece minándola. No es casualidad que Hegel haga de la fuerza un momento subsumido por la *realidad efectiva* en la *Ciencia de la lógica*, es decir, que la subsuma en la categoría de lo que también llamará *energeia* [W 8, §142Z, 281].

Esta subsunción indica que Hegel rechaza el deslizamiento semántico que, como se vio en el apartado correspondiente, Leibniz opera al identificar “fuerza” y *entelequia*. En este

¹⁰⁵ Baum sitúa esta crítica en el contexto de los escritos del periodo de Berna y Frankfurt, en particular en aquellos compilados bajo el título *Hegels theologische Jugendschriften*.

¹⁰⁶ Este es el problema que ya se ha visto con Wolff y Blumenbach. Ambos se vieron en las más serias dificultades para explicar lo que la fuerza es llegando finalmente a afirmar que es algo desconocido que sólo se observa por sus efectos. De ahí que la calificaran de *qualitas occulta*.

sentido Hegel, además de contestar el acercamiento entre los conceptos de fuerza y *dunamis* [ver W19, 157], también va en contra de la sinonimia que aparece en Leibniz, y reserva los conceptos de *energeia* y *entelequia* para la forma o efectividad. *Dunamis* y *energeia* no deben relacionarse con conceptos de fuerza.

En su *Historia de la filosofía* Hegel confirma el carácter deficiente de la categoría de fuerza al decir: “*Dunamis* no significa fuerza en Aristóteles (la fuerza es más bien una manera de ser incompleta de la forma [*unvollkommene Gestalt der Form*]) [...] [W19, 157]. La fuerza, para Hegel, no es equivalente a potencia de ser, sino que es un tipo de forma, pero defectuosa, fallida. La mediación entre el todo y las partes, así como la que existe entre la fuerza y su exterioridad o la que se establece entre el afuera y el adentro, son mediaciones defectivas en la medida en que su propia negatividad las sigue poniendo como otro.

Contando con esta diferencia, la fuerza se considera lo universal (el prius), pero al distinguirse de su externalización y dado que sólo es eso, la fuerza queda únicamente como interioridad vacía¹⁰⁷. El estrecho resquicio entre la interioridad y la exterioridad de la fuerza deja todavía penetrar el aire pernicioso de la diferenciación (que es en realidad indiferencia).

El resquicio no deja que la fuerza sea forma. Sólo al ser superada esa apertura mínima, pero apertura al fin y al cabo, que deja pasar la exterioridad, será posible referirse a la más completa inmanencia, una inmanencia que no debe entenderse como un interior clausurado a toda diferenciación y externalización sino más bien como la absoluta inmanencia que se alcanza únicamente en plena exterioridad [*Äußerlichkeit*]. A esta exterioridad Hegel la llama la *energía* [*Energie*] de la *efectividad*, la cual es plena manifestación de sí y ya no de algo otro [W8 §142, 279-280].

La discusión sobre el concepto de fuerza se encuentra dentro de un movimiento global al que Hegel llama “relación esencial” [*wesentliche Verhältnis*]. En este movimiento, desplegado en tres secciones, Hegel muestra las deficiencias ontológicas de la categoría de la fuerza.

Este momento lógico de la relación esencial (diferenciada de una simple *Beziehung*), en

¹⁰⁷ Es interesante notar que con la crítica a la vacuidad de lo interno Hegel también hizo referencia a Albrecht von Haller. [Ver W 8 §140, 275] quien además de ser anatomista, fisiólogo y médico, era poeta.

donde se encuentran “el todo y las partes”, “la fuerza y su externalización”¹⁰⁸ y el “afuera y el adentro”, es esencial por tratarse del momento en el que la categoría del fenómeno ha desaparecido en tanto en cuanto opuesto al reino de las leyes o mundo del *más allá*.

La disolución de la relación [Beziehung] entre el mundo del fenómeno y el reino de las leyes, es la disolución de la oposición entre el aparecer y su fundamento. La relación [Verhältnis] esencial, para decirlo con otras palabras, es un nivel dialéctico superior en donde la esencia ha logrado ya acceder a la existencia, en donde ya no está ni debajo de ella, fundamentándola, ni sobre ella, rigiéndola. D. R. Winfield hace una diferencia muy útil entre el fundamento, la causalidad, la fuerza y la causalidad final o forma¹⁰⁹. Estos movimientos, afirma, podrían parecer similares pues todos parecen condiciones sin las cuales un resultado no es posible. Sin embargo, en el primero, es decir, en el movimiento entre el fundamento y lo fundado hay indiferencia de los contenidos en ambos polos. En el segundo, el movimiento de causa a efecto, se muestran los contenidos pero no la relación necesaria entre ellos. La diferencia entre fuerza y causa estriba en que mientras la causa precede a su efecto, la fuerza aparece sólo en su *externalización*. La causa tiene actualidad por sí misma mientras que la fuerza no, pues depende siempre de su otro exterior [ver Winfield, 2012, 187-189]¹¹⁰.

Volviendo a la cuestión estructural de la relación esencial en donde se encuentra incluida la relación de la fuerza y su externalización, hay que decir que lo que recorremos en ese apartado es el trayecto hacia la verdadera mediación. En este sentido, las diferentes relaciones esenciales irán apareciendo como niveles cada vez menos dicotómicos, aunque *todavía* dicotómicos, entre forma y contenido. Las *determinaciones de forma* son las que le corresponden a la esencia, la que la determinan como tal [W 6, 85, 172]. La forma, lo activo, sin embargo, tiene que ir emergiendo de esta serie de niveles dialécticos presentes en la relación esencial hasta eliminar la espesura de la interioridad y de lo otro indiferente.

¹⁰⁸ Aquí uso la traducción que hace Félix Duque del concepto *Äußerung*, propio al concepto de fuerza. [Hegel, 2011, 578]

¹⁰⁹ Winfield se refiere al movimiento teleológico.

¹¹⁰ Hegel se referirá después a la causa sui de Spinoza. La fuerza se relaciona con ella misma a través de lo que ha exteriorizado pero la causa puede llegar a ser causa sui por la relación que tiene con su efecto. El efecto con respecto de la causa se vuelve, a su vez, su causa, pues una causa no es causa sin que produzca efectos. La causa es causada por su propio efecto cuando ésta lo causa. pero dado que la causa ha producido, ella misma el efecto y que el efecto la produce a ella como causa, la causa es causa sui [ver Winfield, 2012, 189].

Hegel afirma: “la relación esencial no es [...] todavía el *tercero* verdadero con respecto a la esencia y la existencia, pero ésta ya contiene la unificación determinada de ambas” [W 6, 164]. Partiendo de esto y sabiendo que llegaremos a la *realidad efectiva* o bien, a la mediación absoluta o *forma* absoluta [W 6, 201] (aunque sólo a su en sí, es decir, sólo al momento inmediato que todavía tendrá que moverse hacia la Idea), y considerando también que todas estas relaciones esenciales tienen *determinaciones de forma*, considero pertinente interpretar esa sección en general como una presentación gradual de una mediación imperfecta a una mediación perfecta. Gracias a las determinaciones formales las relaciones esenciales mostrarán cierta unidad entre los elementos, pero será, cada vez, una unidad fallida. Me concentraré ahora en la relación esencial de la fuerza y su externalización.

1.3.2 La fuerza y su externalización

Hay que tener en cuenta, a continuación, que para comprender la crítica al concepto de fuerza en Hegel es necesario tomarlo como un concepto móvil, [Sell, 2014,59-65]. Al considerarla un movimiento o como un tipo de mediación Hegel puede pensar en el despliegue dialéctico de dicha categoría en términos del poner y del presuponer. Considerada así, la fuerza es ella misma y su otro. Pero esta categoría parece no emerger en el apartado llamado “fuerza y externalización” sino que parece estar ya implícita en la primera relación esencial, a saber, la del “todo y las partes”, la cual será subsumida en la segunda relación esencial, que es propiamente la “fuerza y su externalización”. De hecho, los dos términos de esa tentativa de mediación emergen dialécticamente de la consideración subyacente al apartado anterior (“fenómeno y apariencia”). Descrita en términos mecánicos la relación entre el todo y las partes es la concepción sin pensamiento, es decir, propia de la representación, en donde la relación es vista como *agregado* o *suma* de partes muertas [W 6, 172]. Esta relación, si bien tiene las determinaciones formales [W 6, 172] es decir, la capacidad de unir ese conjunto inerte en una unidad, no tiene la capacidad de estar *presente* en su multiplicidad, es decir, no es capaz de mediar entre ella y su otro.

La crítica aquí reside en mostrar que la separación entre el todo y las partes implica tener por un lado a una fuerza en general y a la individualización de la materia transformada en fuerzas (fuerza magnética, electricidad, etc.). Esta separación obedece a un criterio según el

cual la fuerza está separada de la materia (fuerza a distancia)¹¹¹. Hegel dice: “El carácter del mecanicismo es que cualquier relación obtenida entre las cosas combinadas es una relación extrínseca a ellas que no concierne, en absoluto, a su naturaleza” [Citado en Lucas, 1986, 106].

Que la fuerza sea considerada o bien como equivalente al estado de reposo o que sea considerada como *potencia*, equiparable al concepto de ímpetus¹¹² no cambia el hecho de que esta fuerza necesita de un elemento externo para ponerse en marcha¹¹³. La materia inerte movida por la fuerza es la materia atomizada¹¹⁴. Partiendo de una perspectiva newtoniana, o bien la materia es inerte y la *fuerza* le llega desde un exterior muy lejano (Dios es quien, a final de cuentas, pone todo en movimiento), o bien (desde la perspectiva química que Newton mismo propone en la *Óptica*) la materia está constantemente sometida a fuerzas que controlan sus reacciones (fuerza de atracción, de repulsión), aunque éstas siguen siendo diferentes de la materia que afectan [ver Bensaude-Vincent, Stengers, 1996,

¹¹¹ Ihmig afirma: “Newton had, of course, regarded inertia and not gravitation as the essential property of matter. In doing so, he had presupposed a *conception* of matter involving isolated, quantitatively distinct masses” [Ihmig, 1993, 412].

¹¹²“Within Newtonian mechanics there is the further problem of the *force* of inertia. According to the first axiom or law of motion, inertial motion, which is dynamically equivalent to the state of rest, has to be regarded as a motion *devoid* of any motive force. On the other hand, to conceive of an inertial or innate force is to employ a concept similar to the impetus postulated in the Middle Ages - to presuppose that this particular force expresses a property which is inherent in the body and sustains its inertial motion. In the eighth definition provided in his early work *On Gravitation*, dating from about 1668, Newton refers back to this mediaeval concept when he states that: “*Inertia* is force within a body, lest its state should be easily changed by an external exciting force.” [Ihmig, 1993, 405].

¹¹³ “Hegel argues that if one starts with such a conception of matter, one is obliged to regard any deviation from the state of rest or straightline uniform motion as the result of an external cause, that is, *a force*: Ordinary physical mechanics accepts the body in this determination, so that it is one of its axioms that a body can only be set in motion or come to rest through an *external cause*, motion or rest being merely a *state* of the body. Essentially, therefore, it is the basic *conception* of matter one adopts that determines which state of motion one regards as being natural, most closely in accord with the inner determinations of this conception, least in need of further explanation, and which state one ascribes to external causes, that is, to the effect of *forces*. That this is indeed the case is apparent in definition three of the *Principia*, where Newton maintains that: “The *vis insita*, or innate force of matter, is a power of resisting, by which everybody, as much as in it lies, continues in its present state, whether it be of rest, or of moving uniformly forwards in a right line.” [Ihmig 1993, 413].

¹¹⁴“Mechanism normally applies to entities which are “complete and self-subsistent.” One must bear in mind, however, that Hegel's use of the phrase “complete and self-subsistent” in this context is pejorative and sarcastic. Hegel was saddled with a Newtonian concept of corpuscular matter--the same concept which Whitehead later would dismiss as “vacuous actuality”. Hegel, while obviously hostile to this static, inert interpretation of “matter,” would have been hard-pressed in the early 19th century to reject outright so obvious a concept. His recourse is to ridicule “matter” as having no real significance: i.e., as “self-subsistent,” unresponsive to, and unaltered in any real way by its environment. Accordingly, such relationships and interactions which entities susceptible to mechanistic explanation entertain are wholly external and accidental to the nature of the entities themselves.” [Lucas, 1987, 106]

50].

Ahora bien, aunque la relación esencial “fuerza y su externalización” propiamente dicha empiece con un movimiento similar a una descripción vitalista del mundo, es un movimiento que ya no se limita a la posición de un elemento del binomio sobre el otro (en ello estriba su diferencia con la relación esencial “todo y partes” y con la “fuerza mecánica”). Lo que mediará en ella será la negación de sí misma, negación que hará aparecer su otro, pues para Hegel la fuerza siempre es mediación negativa, siempre crea *otra fuerza*. La otredad es ella misma presuponiéndose, para negarse. Hegel parece entender la fuerza como un concepto que, en sí mismo, desde su propia configuración, precisa de otras fuerzas. Como afirma Jarczyk, la fuerza, en Hegel, no es lo que es más que suponiendo otra fuerza [Hegel, 1976, II, 212].

El movimiento con el que cuenta el concepto de fuerza, en lugar de ser la mera imposición en su contra-parte (en la materia), es un *transponerse* en ella. Esta transposición representa un grado de mejoría respecto de la mediación anterior (e.d. la relación “todo y partes”), pues mientras que en el movimiento del todo a las partes y de la parte al todo se trataba de un simple pasar que solo daba como resultado la destrucción de lo opuesto, la fuerza estará presente, en tanto que fuerza, *en sus* “manifestaciones”. Sin embargo esto no es suficiente.

La mera identificación de la fuerza con la materia no logra establecer una verdadera unidad de la forma sino que sólo la hace un sucedáneo insuficiente de la forma, ya que la fuerza en cuanto que forma espuria conserva en sí misma un vestigio de exterioridad [Ver W 6, 174]. Esta exterioridad se manifiesta en todos los avatares de la fuerza. Así, el carácter exterior inmediato de la fuerza como *en sí* (o lo que asumo que representa el vitalismo) fue puesto en cuestión por Hegel desde la época de Jena [Ferrini, 2011,210]. En la filosofía de la naturaleza de esa época Hegel ya rechazaba la idea de “la existencia de la vida en general”, es decir, no admitía la idea de una “vida en general” que se individualiza progresivamente como un principio monogenético a partir de la cual puede explicarse la génesis de la multiplicidad de seres en el planeta. Por eso Hegel también criticó la idea de una fuerza existente en el tiempo y en el espacio: “El concepto [...] no es el discurso sobre la vida en general de la naturaleza en el sentido de que la naturaleza está viva por doquier. Más bien, [el concepto] se refiere a la esencia de la vida [...] [Hegel, GW8, 119.10-13. Cita

de Ferrini, 2011, 210]. La última parte de esta frase interesa mucho y será desarrollada más adelante.

Para Hegel, decir que todo es fuerza, que cada singularidad es un punto de fuerza o que cada fuerza es singular, no soluciona nada a la cuestión que está en juego y que es la del status de la realidad misma, pues lo único que se hace con ello es exacerbar la dicotomía del lado de lo singular en lugar de exacerbarla del lado de lo universal (como sucede con el mecanicismo: la totalidad, la ley, etc.). Por eso Hegel dice:

Pero las distintas fuerzas son, nuevamente, multiplicidad y al sólo estar yuxtapuestas aparecen como contingentes. En la física empírica hablamos de la fuerza de gravedad, del magnetismo, de la electricidad, etc. Y de manera semejante, en la psicología empírica se habla de la fuerza de la memoria, la fuerza de la imaginación, la fuerza de voluntad y de las fuerzas del alma¹¹⁵. [...] [W 8 §136, 2aZ, 272]

En otras palabras, el paso de lo mecánico hacia el vitalismo¹¹⁶ no hace sino invertir la relación y afirmar que la multiplicidad (o las partes, como conjunto) es lo que es unitario. Al decir que la materia es la condición de la fuerza, Hegel observa, uno llega a la conclusión de que la totalidad, o la forma, o la fuerza es, en realidad, superflua [Ver W 8 §136, 2ª Z, 272] y Dios- concepto clave para hablar de forma- se vuelve una figura ociosa que sólo observa el juego de fuerzas en el mundo que ha creado. Por eso Hegel dice:

[...] [P]ues si hubiera fuerzas de gravedad, de vegetación, etc., que ocasionan el movimiento de los cuerpos celestes, el crecimiento de las plantas, etc., entonces no le quedaría al gobierno divino nada más que hacer y Dios sería degradado [a la función] de espectador de su juego de fuerzas. [W 8 §136Z, 272]

Hegel atribuye esta consecuencia al pensamiento newtoniano aunque como se ha visto líneas arriba, en realidad es Leibniz quien transforma el Dios trabajador de Newton en un Dios del Sabath¹¹⁷. Newton le atribuye al Dios creador de un mundo mecánico un carácter continuamente operante. El Dios de Newton interviene de forma permanente en un mundo cuyos mecanismos tienden a desarreglarse. En cambio, aquel dios sabatino que descansa

¹¹⁵ Hay otra referencia a las “fuerzas del alma” en la *Ciencia de la lógica* pero ésta no se encuentra en la sección que la lógica de la Enciclopedia está glosando aquí, sino en una sección lógicamente anterior a la relación esencial, a saber, en la parte en donde Hegel discute la cosa y sus materias. Ver W 6, 147. Esta indicación tiene como fin contribuir a mostrar que las dicotomías, esenciales o no, son criticadas por Herder con el mismo criterio: su falta de unicidad o mejor dicho, la imposibilidad de pensar la unicidad. En el capítulo que sigue veremos que Hegel vuelve a retomar la crítica a la idea de “facultades del alma”. Parece que Hegel le atribuye a Herder esta idea pero como veremos, Herder también critica la atomización de las fuerzas, y por ello las unifica orgánicamente bajo la fuerza rectora que es la *Besonnenheit*.

¹¹⁶ Este paso se realiza, según mi entender, en el tránsito de la sección “todo y partes” hacia “fuerza y externalización”.

¹¹⁷ Ver la sección 1.1.2 sobre Leibniz.

observando su obra, se desvincula del mundo. Además, esta visión del mundo de las fuerzas múltiples hace de Dios un más allá impenetrable e incognoscible [W 8, §136Z, 272]. Esta crítica no sólo atañe a Newton y a Leibniz sino precisamente también a Herder.

1.3.3 Hegel contra la Urkraft de Herder

Para entender la crítica de Hegel a Herder, es necesario concentrarse en la primera determinación de la fuerza o en su primer momento de desarrollo dialéctico (hay que recordar que la fuerza es un concepto que tiene, en sí mismo, un movimiento dialéctico). Este primer momento es el de la transposición simple o, como Hegel lo llama, la fuerza condicionante. La producción de la fuerza puede ser condicionante o solicitante. El dios de Herder es del primer tipo mientras que la solicitación le corresponde, con mucha probabilidad, a la actividad del Yo fichteano¹¹⁸.

La primera determinación de este primer movimiento de la fuerza en su primera forma de ser, como condición es, como toda primera determinación en la filosofía hegeliana, pura inmediatez. Como inmediatez, la fuerza es un mero presuponer simple, una mera auto subsistencia y su otro, una cosa. Pero lo otro, siendo lo inmediato, aparecerá como lo que *posee* la fuerza. Este primer movimiento representa, como se mencionó en la sección anterior, la perspectiva vitalista o hilozoista. Puede decirse que Hegel comparte con Herder y sus epígonos una crítica al concepto de materia muerta y a la idea de una fuerza exterior aplicada sobre ella. Pero si bien Hegel critica la visión mecanicista de las fuerzas que controlan la materia, y al hacerlo, concuerda con el punto de partida de Herder y del vitalismo ilustrado, no se sigue de ello que Hegel sea vitalista. Hegel, como se vio también,

¹¹⁸ Me refiero a Fichte porque me parece que el concepto de Anstoß que Hegel utiliza para explicar el condicionamiento recíproco de la fuerza en su momento de solicitación es una alusión a Fichte. Para Fichte el yo es un Tun, un hacer, una actividad. La actividad de este yo que consiste, como explica Zizek, en poner dentro de sí un ámbito de lo irreductiblemente otro [Zizek, 2000, 44-45], es una suposición de exterioridad. En palabras de Hegel este yo activo equiparado a una fuerza, se pone afuera como lo externo, ella es su propia exterioridad [W 6, 177]. La fuerza, dice Hegel, “no es solicitante más que en la medida en que tiene en ella misma una exterioridad [...] en la medida en que se encuentra solicitada [...] en la medida en que es solicitada a ser solicitante” [W 6, 176] o dicho de otro modo: “lo que solicita una fuerza es, nuevamente, ello mismo la exteriorización de una fuerza, la cual, para exteriorizarse, debe ser, asimismo, solicitada” [W8§136]. Hegel asume que el concepto de fuerza, en tanto que, “en general, es la identidad de la reflexión que pone y de la reflexión puesta” es la unidad o la igualdad de las fuerzas como Abstoß y Anstoß [W6, 176]. Pero ello no significa que haya una que se repele de sí y otra que choca sino que cada una es ambas cosas respecto de sí y de la otra.

critica la idea vitalista de la materia viva.

El vitalismo parece implicar que: o bien la materia es la condición de la fuerza, o bien que la fuerza es la condición de la materia viva¹¹⁹ (este aspecto constituye el segundo momento de este primer momento de la fuerza como condición).

A pesar de concordar con los vitalistas en que las fuerzas mecánicas parten de una idea de mundo estático y dependiente de la acción a distancia de un Dios *trabajador* newtoniano, como dice Koyré, no es posible afirmar, por lo que se acaba de exponer, que Hegel suscribe la idea de la materia viva ni la de un origen monogenético de la multiplicidad.

Para que esta multiplicidad dinámica exista como tal es preciso que cuente con una condición de posibilidad. Leibniz llamó a esa condición “fuerza primitiva” o “dios”. Herder la llamó *Urkraft*. Respecto de esta fuerza primigenia herderiana (como Herder mismo admite, de origen leibniciano) Hegel dice:

La fuerza necesita, por tanto, de la sollicitación desde fuera, actúa ciegamente, y por causa de esta deficiencia de la forma también el contenido es limitado y contingente. No es aún verdaderamente idéntico a la forma; no es aún, como concepto y fin que es, lo determinado en-y-para-sí.- Esta distinción es muy esencial, pero no fácil de captar, y tiene que determinarse de manera más precisa al tratar del concepto de fin. Si esta distinción se pasa por alto se cae en la confusión de captar a Dios como fuerza, una confusión de la que particularmente padece el «Dios» de Herder [W 8, §136, 270, E. 228] [...] [Y] esta necesidad [de volverse consciente de estas diversas fuerzas como un todo unificado] no se satisface con la simple reducción de varias fuerzas a una fuerza primitiva [Urkraft] común a todas ellas. De hecho tendríamos en esta fuerza primitiva una simple abstracción, tan abstracta como la cosa en sí. Más aún, la relación entre la fuerza y su exteriorización es [...] mediada y por ello, si se interpreta a la fuerza como originaria y autosubsistente, se contradice el concepto mismo de fuerza. Si esta es la naturaleza de la fuerza [ser mediada Z.O.] podemos admitir que el mundo existente sea la exteriorización de fuerzas divinas, [pero] debemos objetar el tratamiento de Dios como una simple fuerza, pues la fuerza está aún subordinada a la determinación finita [W 8 §136Z, 272]

El concepto de *Urkraft*, si bien puede leerse como el concepto de Leibniz de “fuerza primitiva” es el concepto que Herder utiliza en *Dios, algunas conversaciones*, de 1887, para referirse precisamente a esta especie de fuente única, productora de la multiplicidad. Es un dios al cual se ha confundido con una categoría incognoscible, en lugar de ser pensado, como Hegel mismo observa, como forma. Aquí nuevamente Hegel hace evidente su desacuerdo con la amalgama o sinonimia establecida por Leibniz entre forma y fuerza.

¹¹⁹ Aquí no se trata de la misma relación condicionante que en el mecanicismo pues en el mecanicismo la materia está muerta

También puede considerarse un avatar de lo que Herder llama, en las *Ideen, alma del mundo*. En la Lógica de la *Enciclopedia*, Hegel hace referencia explícita a ese texto el cual, como se sabe, fue reseñado por el propio Hegel¹²⁰.

En ese texto Herder ensaya una interpretación de la filosofía spinocista a partir de la teoría epigenética pero también a partir de Leibniz. En ese sentido, hace del mundo un conjunto de fuerzas orgánicas y a Dios una fuerza que se expresa. Pero concuerdo con Clark cuando afirma que en este texto no hay que buscar a Spinoza sino observar una propuesta ontológica del propio Herder. [Clark, 1942, 749]. Beiser también observa que Herder parece más bien proponer una lectura “vitalista” del panteísmo de Spinoza que una interpretación ortodoxa del filósofo de Ámsterdam, para quien la sustancia no es una fuerza ni tiene causalidad final [Beiser, 1987, 160]. El “panteísmo vitalista” de Herder puede resumirse diciendo, como Beiser, que es la dinamización del panteísmo espinocista a través del protovitalismo de Leibniz [ver Beiser, 1987, 163, Herder, 1787, 27].

El texto de Herder, como puede notarse, fue escrito durante el periodo de aparición de las *Ideen*, entre 1782 y 1788. En ese sentido no es de sorprender que retome muchos planteamientos de su obra maestra, sobre todo la idea de las fuerzas orgánicas y la idea sobre el alma del mundo. Como se recordará, el concepto de fuerza orgánica está emparentado con el de fuerza esencial de Wolff o con el de logos del un nuevo organismo, en Aristóteles. Por su parte, el concepto de *Alma del mundo*, es, como se acaba de ver y se precisará en el tercer capítulo, el motor de la *historia de la humanidad*. El alma del mundo, se dijo, es un concepto problemático que introduce una especie de cortocircuito en la idea de “fuerza orgánica” porque introduce una finalidad externa a la finalidad inmanente de cada organismo histórico. El alma del mundo, se recordará, es también un elemento autónomo que es capaz de renacer, igual a sí mismo, en otra materia. Siguiendo este orden de ideas, Herder afirma en las *Conversaciones*:

¹²⁰ Desafortunadamente la reseña de Hegel se ha perdido [Pöggeler, 1999, 77]. Valls Plana por su parte dice: “Bonsiepen y Lucas refieren que esta segunda edición [de *Dios, algunas conversaciones Z.O.*] se encontraba en la biblioteca de Hegel. Incluyen en su nota la cita siguiente tomada de la p. 123: «Teofr.: —Así pues, según Spinoza, es esencial a Dios una fuerza de pensamiento infinita y originaria; de acuerdo con este sistema, no podemos dudar de la fuerza efectiva en él.» Y en la p. 125 s.: «Filolao:— [...] también poder y pensamiento se hacen así una sola cosa, pues el pensamiento es poder y precisamente el más perfecto y simplemente infinito, y ello porque él lo es todo en sí mismo y tiene todo lo que pertenece al poder infinito, fundado en sí mismo y que lo expresa a sí mismo. El nudo se ha soltado y el oro está ante mí. La «fuerza originaria y eterna», la fuerza de todas las fuerzas, es solamente una [...]» [E. n. 326, 228].

Con la expresión *fuerzas orgánicas* se mienta el adentro y el afuera, lo espiritual y lo corporal; pues así como no hay fuerza sin órgano¹²¹, no hay ni tiene efecto ningún espíritu sin cuerpo. En este sentido es sólo *expresión*. Pues no entendemos lo que la fuerza es sin haber aclarado la palabra *Cuerpo*". [GeG, Primera conversación, 28]

Sin embargo, como bien observa Hegel en la cita de la *Enciclopedia* que se ha puesto líneas arriba, estas fuerzas orgánicas, acordes a la causalidad final-formal aristotélica, están sometidas, como en las *Ideen* a una fuerza mayor. Herder agrega al respecto:

[El mundo] no sólo está unido a través del espacio y el tiempo ni a través de una mera masa de cosas, sino que está unido por su propia esencia, a través de su principio de existencia mismo [...]. En el mundo que conocemos la fuerza superior es la del pensamiento; a ella le siguen millones de fuerzas de sensación y de efectuación [*Wirkungskräfte*] y él, él, de quien nada depende [*Selbständige*], él es en el más alto sentido de la palabra, *fuerza*, es decir, la fuerza primigenia [*Urkraft*] de todas las fuerzas, órgano de todos los órganos. Sin él nada de ello es pensable, sin él no opera ninguna fuerza. [...] [L]o que se encuentra en la más íntima relación, en cada límite, forma y fenómeno, lo expresan [*ausdrücken*], a él, el autosuficiente, la fuerza originaria y total [*Allkraft*] a través de la cual también todo ello está constituido y tiene efectos [GeG, Primera conversación, 28]

A pesar de que Herder afirme que el alma del mundo o dios son uno mismo con el mundo, en realidad esta fuerza primigenia mantiene una independencia ontológica respecto de su creación. En este sentido la crítica que hace Hegel me parece acertada. Recordemos que Hegel también dice que esta fuerza primigenia parece la cosa en sí incognoscible y que por ello parece contradecir el mismo concepto de fuerza.

Sin embargo, el problema de fondo reside en la divergencia que existe entre ambos autores respecto del carácter *dinámico* de lo orgánico. Hegel no puede admitir que lo orgánico sea pensado en términos de fuerza, pues la fuerza, como él la entiende y como Herder la utiliza aquí, en realidad carece del carácter formal (eidético). La *Urkraft* carece de la determinación clave de la *forma*.

El problema de la fuerza ponente consiste en que ella es idéntica a lo exterior que pone. Sin embargo esta identidad es, en realidad, unilateral, pues desde lo puesto, es decir, desde lo externo, esa identidad no se observa. El problema con querer hablar de la forma valiéndose del concepto es que con la fuerza y el movimiento que ella es, se vuelve imposible pensar en el retorno de la exterioridad hacia sí [W8 §136].

Esta fuerza primigenia es, en realidad, una reflexión en sí misma que está vacía

¹²¹ Esto Herder lo afirma al menos desde el *Tratado* pues, como se ha visto, ahí afirma que el lenguaje es el órgano del pensamiento. Esto quiere decir, sólo a través del lenguaje el pensamiento puede actuar.

[Marcuse 1985, 92]. Por lo tanto es ontológicamente distinta de aquello que exterioriza. Hegel concluye de lo anterior que la “fuerza y su externalización” sigue siendo una relación finita ya que cada lado de la relación es distinto del otro. Falta aún lo que debe constituir la verdadera mediación, a saber, la “identidad concreta de la relación [la totalidad] en cada uno [de los términos]” [W 8 §136Z, 172].

Hasta aquí podría admitirse que Hegel acierta en su crítica. Pero Hegel agrega, además, que hay una diferencia fundamental entre el exteriorizarse de la fuerza y la actividad con fines [teleológica]. Dicha diferencia reside en que el exteriorizarse de las fuerzas es ciego mientras que la finalidad no lo es.

Sin embargo la *Urkraft* herderiana no es ciega sino teleológica. De hecho, como indica Beiser, la intencionalidad con la que Herder dota a la *Urkraft* pretende contrarrestar el fatalismo, la verdadera necesidad ciega de Spinoza (esta constituye, de hecho, una crítica hacia Spinoza por parte de Herder).

No obstante, si la *Urkraft* es una interioridad vacía ¿Cómo podría ser teleológica? En realidad la teleología implícita en el movimiento de la *Urkraft* sólo puede ser externa y, en este sentido, no cumple el requisito de la plena inmanencia en la exterioridad que Hegel exige de la categoría de realidad.

Es posible concluir hasta aquí que la crítica al concepto de fuerza de Hegel es una crítica que parte de una asunción general de la fuerza como un movimiento dialéctico con posibilidades de infinitud pero al final del día, finito. En la *Lógica* de la *Enciclopedia* del 30 Hegel afirma: “La fuerza es, a pesar de su infinitud, también finita- y lo finito es [...] incompleto porque todavía aparece otro como contrapuesto” [W 8 §136, 269].

Hegel, en realidad, asume que toda dinámica implica dicotomía, una dicotomía ciertamente distinta a la mecánica, pues como se ha visto, la fuerza produce su propia diferencia, pero dicotomía al fin y al cabo. Hegel entiende la fuerza como un concepto relacionado exclusivamente con el interior y el exterior. A pesar de que la fuerza sea su externalización, ésta se mantiene, como se ha visto, en un interior vacío. Esta crítica parece dirigirse con justeza a la fuerza primitiva leibniziana y a la *Urkraft* de Herder.

Sin embargo al tener en cuenta las otras acepciones del concepto de fuerza en Herder no es posible concluir que Hegel haya refutado todas las tesis sobre la fuerza de Herder. De hecho, mi punto en este capítulo es mostrar que si bien, como se acaba de ver, Hegel critica

el concepto de *Urkraft* y de fuerza en varias de sus acepciones, ello no obsta para concluir que la filosofía hegeliana es una filosofía con fuertes presupuestos epigenéticos. En otras palabras, la crítica a la marca topográfica de la teoría epigenética no es total. Esto no se debe a un defecto del pensamiento hegeliano sino a la ambigüedad del concepto mismo de fuerza. Como he intentado mostrar, la forma y la fuerza son dos conceptos que en algún punto parecen volverse intercambiables.

1.3.4 Kant como antecedente para entender la cuestión lo orgánico en Hegel. Epigénesis y juicio teleológico

En el §81 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant hace mención explícita de las dos tesis rivales de la fisiología de su tiempo: preformación y epigénesis. La referencia a dichas teorías está enmarcada por los problemas que Kant planteó en párrafos anteriores, a saber, cómo poder pensar a los seres organizados [*Naturzwecke*] y cómo debemos entender la teleología implícita en ellos. Kant toma partido por la epigénesis, dándole la razón a Blumenbach¹²² y renegando del preformacionismo (von Haller, Bonnet)¹²³.

¹²²El *Bildungstrieb*, el impulso a la formación asimilado al concepto de fuerza, es para Blumenbach. Según Müller-Sievers y Lenoir, un principio teleológico regulativo y *no una entidad*. A este matiz teórico se debe, según Müller-Sievers, el éxito de la teoría epigenética de este anatomista [Müller-Sievers, 1997, 49]. Sin embargo, como hemos visto, si bien esta voluntad de hacer del *Bildungstrieb* un mero principio teleológico regulativo está presente, Blumenbach, como Wolff, oscila entre materialismo y vitalismo. [Ver Müller-Sievers, 1997, 43]. Al respecto Richards explica que contrariamente a lo que se ha pensado, el *Bildungstrieb*, para Blumenbach, no era un principio regulativo en sentido kantiano, es decir, no era un principio puesto sólo por la razón humana para guiar nuestra comprensión de la teleología en la naturaleza, sino que era un principio *material*, producto, como para Aristóteles, de la reunión del flujo seminal masculino y femenino. Lenoir ha insistido mucho en la importancia de Kant en la constitución de los principios de la biología en el siglo XIX en Alemania [Lenoir, 1980, 77] pero quizá, como muestra Richards, esa influencia es admitida en base a un malentendido [Richards, 2000]. Mientras que Lenoir sostiene que Blumenbach lo consideró, siguiendo a Kant, una idea meramente regulativa, Richards sostiene que esa caracterización es únicamente de Kant, es decir, no concuerda con lo presentado por el propio Blumenbach al explicar dicho concepto. Ciertamente Blumenbach no afirma que podemos conocer empíricamente dicho impulso, con lo cual intenta evitar el hiloísmo que Wolff corre el riesgo de suscribir con su concepto de fuerza esencial; pero afirma que podemos conocerlo por sus efectos (aquí la crítica al concepto de fuerza de Hegel es muy pertinente) y por eso lo llama, remedando a Newton, una *qualitas occulta*.

¹²³Otra aparición del concepto de epigénesis en Kant se encuentra en la *Crítica de la razón pura*, más precisamente en el apartado de la deducción trascendental. Como se verá más adelante, el significado que Kant le da al concepto de epigénesis ahí es un tanto problemático. Como Zöller observa, si bien Kant entiende la epigénesis como la respuesta que opuso a las demás propuestas epistemológicas (empirismo como *metábasis eis allo genos* y racionalismo como preformacionismo) y usa dicho concepto como una metáfora que describe el conocimiento como un desarrollo sucesivo y gradualmente más complejo en donde las categorías harían las veces de las formas y las intuiciones sensibles las veces de la materia, y si bien la unión de ambas crea para Kant la experiencia objetiva, con lo cual la generación del conocimiento es pura auto-

Lo que lleva a Kant a decantarse por la teoría epigenética es la respuesta que ésta ofrece a las anomalías de la naturaleza. La monstruosidad, para Kant, no puede ser un fin de la naturaleza [KdU, §81]. La epigénesis, al explicar el desarrollo progresivo de las partes, explica las malformaciones como anomalías durante el proceso de formación. En cambio el preformacionismo, que debe asumir la totalidad del individuo preformado antes de su nacimiento, debe admitir la idea de una malformación preexistente. Así, en lugar de la idea de “evolución” que, como se ha visto, significa para Bonnet el desdoblamiento de un ser cuyas partes están preformadas pero ocultas dentro de un ser, en el sentido de desdoblamiento progresivo del germen preformado, Kant da preferencia a la idea de proceso. Sin embargo el “proceso” que Kant describe no es verdaderamente epigenético. Ciertamente, Kant admite que hay generación, por tanto: un árbol engendra a otro árbol [KdU§64], como el hombre engendra al hombre, en Aristóteles [GA735a]. Y ciertamente el organismo *se engendra a sí* mismo (se desarrolla), es decir, crece gracias a una fuerza formadora o *Bildende Kraft* [KdU §65, §81]. La fuerza formadora, como para Wolff y Blumenbach, es o bien la nutrición, o bien la responsable de la asimilación de nutrientes, de la conservación y del crecimiento cualitativo (y no en el sentido de crecimiento cuantitativo que los preformacionistas atribuían a un homúnculo). La fuerza formadora es lo que distingue a un organismo de una máquina pues mientras que la máquina posee fuerza motriz [*bewegende Kraft*], el organismo posee esta fuerza formadora que *organiza* los materiales mediante la comunicación de dicha fuerza a cada parte [KdU, §65]. Pero como revelará Kant, ese crecimiento y esa auto-causación no pueden ser entendidas como una causalidad final –formal en el sentido aristotélico.

Baum indica que Kant parece tomar al organismo, no como una causa final, sino como *causa sui* [Baum, 1986, 58]. Esta diferencia es importante pues sostener que un organismo es *causa sui* es excluir, como Spinoza, la teleología [Beiser, 1981, 60], y obliga a concentrarse en las relaciones recíprocas entre las partes. Por eso, en lugar de que Kant vea la generación y la nutrición como fenómenos relacionados teleológicamente, considera que un organismo se genera a sí mismo como *suma* de las relaciones recíprocas entre las partes.

determinación (pues categorías y formas puras de la sensibilidad son *mías* y esto lo que hace posible la experiencia), Zöllner observa que las categorías parecen estar simplemente dadas y por eso Zöllner nota de manera muy pertinente que a pesar de todo si hay algunos vestigios de preformacionismo pues el origen de las categorías queda sumido en el misterio [Zöllner, 1988, 89-90].

Al respecto Kant afirma:

En tercer lugar, también una parte de esta creatura se engendra a sí misma de modo tal que la conservación de una [parte] depende de la conservación de las otras y viceversa. La yema de la hoja de un árbol, injertada a la rama de otro, produce en un rodrigón ajeno un vegetal de su propia especie, y de igual modo el injerto en otro tronco. De ahí que pueda considerarse cada rama y hoja de un mismo árbol como meramente injertada o inoculada en él, y, por tanto, como un árbol existente por sí mismo, que sólo se engancha a otro y se nutre parasitariamente. A la vez, las hojas son, sin duda, productos del árbol, pero también, a su turno, lo mantienen, puesto que el repetido deshojamiento lo mataría, y el crecimiento de éste depende del efecto de aquéllas en el tronco. [KdU §64, CFJ, 302-303. Mi énfasis]

En esta cita paradigmática de la concepción de lo orgánico, Kant pone en evidencia que lo que constituye la unidad del organismo es la progresiva agregación y el mantenimiento de la partes en un sistema de mutua dependencia. Este agregado y la dependencia recíproca de la partes es lo que Kant llama *engendramiento de sí* (o causa sui), y como se ve, se trata sólo de relaciones mutuamente determinantes. En este sentido, Kant parece concebir al árbol sólo en una primera dimensión, por así decir. Kant tiene, casi, una visión “anatómica”, en el sentido que, como se ha visto, Wolff le da a esta palabra, o una perspectiva más propia de la visión clasificatoria de Linneo que una visión epigenética. En otras palabras, ve la superficie y los elementos o partes, pero sólo como elementos concomitantes. Para Kant el organismo es una pintura: un árbol es la unión de diferentes trazos gracias a los cuales aparece primero un tronco, luego las ramas, las hojas y por último, las flores. Ciertamente hay un tipo de movimiento entre las *partes* del organismo pues éstas se *producen* recíprocamente. Producir es, como ya se dijo, no que de una se genere la otra, como en un verdadero movimiento epigenético-metabólico, sino sólo una mutua afectación de partes ¿preformadas? o que se afectan entre sí en un movimiento que no es el de la fuerza motriz, sino un movimiento en donde todas son fines y medios para la conservación de la unidad. Pero este movimiento echa en falta, precisamente, el movimiento teleológico en donde la fuerza dirige la aparición sucesiva de las partes.

Kant sigue tratando a los organismos como totalidades divididas en partes, en donde ciertamente opera una causalidad distinta de la causalidad mecánica, pero en donde no hay una causa formal que dirija todo el proceso de crecimiento y que ciertamente no explica *cómo* las “partes” se forman y constituyen un todo¹²⁴.

¹²⁴ Aquí retomo una distinción muy valiosa que hace de Vries entre dos tipos de teleología. una es funcional y la otra es intencional. la intencional se refiere al fin y a los medios como dos cosas distintas o independientes

En lugar de poner en juego la fuerza formadora al interior de ese organismo, fuerza que en las teorías epigenéticas es la que *dirige* todo el crecimiento hacia la finalidad del organismo que es la de ser como sus padres, es decir, parecerse al género del que forman parte; Kant sólo ve partes como injertos, como elementos discretos que tienen la capacidad de *inocularse* a algo que parece ser un todo. Pero ¿De dónde sale este todo al que se le suman las partes si él es únicamente el resultado del agregado de partes? La respuesta de Kant es el famoso juicio teleológico de la capacidad de juzgar reflexionante. Para poder admitir que una simple relación recíproca es capaz de constituir un todo, sin caer en contradicciones, es necesario asumir, o bien que el todo preexiste a las partes y que dirige la relación recíproca hacia un resultado final; o bien que se opera un salto cualitativo que nos permite ver por un lado una relación recíproca de partes y luego un todo organizado.

La facultad de juzgar inductivamente permite suponer que hay una fuerza formadora en esa relación recíproca, la cual, por su parte, parece reducirse a una relación mecánica.

Para Kant un organismo unificado que *nace* de la relación causal recíproca de todas las partes no es nada semejante a una causa material a la cual la fuerza formadora daría organicidad¹²⁵ sino, como dice Sell, es el producto de un juicio reflexivo o del sujeto que enjuicia [Sell, 2014, 157].

En este sentido, Düsing afirma, explicando las diferencias entre Kant y Aristóteles, que para Kant no es importante conocer las determinaciones ontológicas de un organismo [Düsing, 1990, 150]. Esta es también la diferencia entre Kant y Wolff o Blumenbach. Ciertamente, como Blumenbach y su *qualitas occulta*, Kant llama a la fuerza formadora (la cual es la determinación ontológica del organismo) una cualidad inescrutable [unerforschlichen Eigenschaft KdU §65]. Pero a diferencia de él, Kant la convertirá en una herramienta tan sólo para pensar el organismo, no para conocerlo.

Por ser el concepto de organismo o el de la teleología interna sólo una herramienta de nuestra facultad de juzgar, continúa Düsing, no hay correspondencia entre nuestro juicio y

e intenta responder a la pregunta ¿por qué?, mientras que la primera se refiere a una totalidad en donde los fines y los medios se cooperan e intenta responder a la pregunta ¿Cómo?. Esa totalidad teleológica explica sólo lo que tiene que ver con los géneros, con la universalidad. Esta distinción es importante porque insiste en una finalidad interna. La teleología hegeliana es una explicación "cómo" que no puede predecir [de Vries 1991, 62- 67].

¹²⁵ Ayrault dice: Kant deviant [para Goethe], par sa Dynamique, l'authentique garant de l'hylozoïsme sur lequel sa *Mechanique* a pourtant jeté l'interdit » [Ayrault, 1961, 276]. Pero con lo que acaba de decirse se pone en evidencia que Kant no es hilozoísta, como pudo haberlo creído Goethe.

la forma en la que funciona un organismo. Por eso esta facultad sólo se fija en los procesos de conservación y regeneración (que es lo que había estudiado Blumenbach gracias a la hidra) de un organismo. [Düsing, 1990, 150], pero no en *cómo* es que un organismo tiende a su fin.

Hegel reconoce que Kant revitalizó la idea de teleología para la filosofía y, junto con Aristóteles, ambos autores son para Hegel las referencias obligadas para este tema. Sin embargo Hegel critica la incapacidad por parte de Kant de admitir un entendimiento capaz de *conocer* la totalidad orgánica¹²⁶. También critica otra idea, íntimamente ligada a la limitación del entendimiento finito que es la comprensión, por parte de Kant, de una causa final-formal exclusivamente regulativa. La razón de esta limitación está anclada en la primera limitación, expuesta en la *Crítica de la razón pura*, según la cual sólo conocemos relaciones mecánicas entre las cosas, pues así funciona nuestro entendimiento. Del cúmulo de objeciones que Hegel le hace a Kant me interesa considerar brevemente la crítica, por parte de Hegel, a la antinomia de la facultad de juzgar.

El problema para Kant es el de la posibilidad de la existencia de fines *en* la naturaleza, es decir, de movimientos teleológicos que parecen contradecir las explicaciones mecanicistas sobre el mundo, es decir, los juicios constitutivos sobre el mundo que hacemos, según Kant, gracias a la estructura determinante de nuestro entendimiento. Ciertamente, reconoce Kant, un organismo no puede tomarse como materia que opera según las leyes físicas, pues su causa no es meramente eficiente, es decir, externa. Pero entonces, ¿qué pasa con las leyes mecánicas? Esta es la antinomia de la facultad de juzgar teleológica: Toda la producción de cosas materiales se da por leyes mecánicas pero algunas producciones de cosas materiales no son posibles según las leyes mecánicas [KdU §70]. La forma en la que aparece esta dicotomía tiene que ver con la forma en que Kant presenta lo orgánico. Como observa Hegel, desde la perspectiva kantiana sólo tenemos que escoger entre *dos formas de consideración subjetiva* al momento de pensar un organismo [W8 §58, 142]: *o bien*, desde el entendimiento y sus juicios determinantes, lo concebimos como un conjunto de partes mutuamente determinantes cuya suma constituye un todo, *o bien* como

¹²⁶ Baum dice: “Der Widerspruch besteht also darin, daß im Unterschied zur mechanischen Einheit die Einheit des lebendigen Ganzen nicht bloß in einem ihm externen Begriff besteht, sonder als Einheit von solchen Teilen existiert, die ungeachtet ihrer Fähigkeit, für sich zu bestehen, also ihrer eigenen Substantialität, dennoch zusammen nur *eine* Substanz ausmachen. Diese widersprüchliche Einheit des Lebendigen ist für den Verstand unbegreiflich“ [Baum, 1986, 58].

finalidad, es decir, como unidad de partes en función de un todo¹²⁷. Para el hombre, que puede juzgar de forma determinante y de forma reflexionante (sin saber que enjuicia de forma reflexionante), ver, por un lado, una naturaleza mecánica y, por otro, una teleológica al interior de la primera es asumir dos órdenes de funcionamiento contradictorio en un mismo objeto (la naturaleza). Pero como bien ve Hegel, esa contradicción entre una naturaleza mecánica y una teleológica sólo es tal para un entendimiento que asume de entrada que la naturaleza funciona mecánicamente. Por eso dice:

[...] [P]ara lo muerto vale que el todo sea diferente de las partes. En lo viviente, por el contrario, la parte [del todo] es tanto una en ella misma como también el todo. Cuando al objeto particular [...] se le aprehende con sus características en tanto que individuos (en número) su estar unidos, la unidad, es sólo un concepto, no una esencia [...] Pero los organismos vivos son esencias como particulares [Abgesonderte], y su unidad es [...] esencia. Lo que es contradicción en el reino de lo muerto no lo es en el reino de la vida [N8, cita tomada de Baum 1986, 57]

Creo que Hegel critica la postura de Kant respecto del organismo kantiano porque observa que Kant lo toma en primer lugar como un todo mecánico. En otras palabras, la antinomia sólo es antinomia porque, como dice Hegel en la cita anterior, hay un pensamiento que ve las partes como elementos muertos. Los elementos muertos son los átomos o unidades que sólo pueden relacionarse en una suma.

La causalidad mecánica dentro de un organismo es admitida por Aristóteles y Wolff. La diferencia es que para estos últimos, lo mecánico o eficiente al interior de un organismo está supeditado a una causa formal *inmanente* al organismo y que acompaña todos los desarrollos o todos los procesos que ocurren en él. En Kant esa forma o finalidad, si bien no es externa, como lo es la acción de un artista sobre la obra (de ahí la negativa de Kant de considerar a los organismos como productos artísticos [KdU §65]), es interna sólo porque alguien juzga reflexivamente que la finalidad es interna.

¹²⁷ De Vries explica la presencia de las dos explicaciones de manera muy pertinente cuando dice: "While Kant admits that the whole is there *because* of its parts and the parts are there *because* of the whole, Kant also believes that these two "because" are radically different. The first is objective, capable of clear justification; the second "because" is at best subjective, regulative, useful in spurring further scientific research. But in Hegel's view both "because" are equally objective [de Vries, 1991, 65]. Hegel mismo sostiene que ambos *porqués* son, en Kant, *subjetivos* pues cuando Kant admite que el todo está ahí *porque* es la suma de las partes, esto corresponde a una visión mecánica de la naturaleza hecha por el entendimiento determinante, mientras que la afirmación de que el todo sea condición de las partes o que las partes estén ahí *porque* hay un todo es atribuida a nuestro juicio teleológico. En otras palabras las dos formas de considerar el mundo corresponden a *nuestros* juicios determinantes o reflexionantes.

1.3.5. Contra la idea de organismo como relación causal recíproca

Como se ha visto, que el organismo exista como unidad de relaciones productivas recíprocas en donde las partes son medios y fines es equivalente, según Baum, a afirmar que los organismos existen como causas sui. [Baum, 1986, 57]. Me gustaría seguir esta pista para revelar la crítica de Hegel tanto a Kant como a Spinoza, con el fin de alcanzar el concepto de *energeia* y poder pasar así a la definición de la forma, según Hegel.

En efecto, la idea de causa sui no corresponde, para Hegel, a lo orgánico, pues lo orgánico no se reproduce en el sentido de únicamente conservarse a través de las relaciones recíprocas, ni funciona independiente de una causa final.

Si bien la realidad efectiva, en tanto que *energeia*, es un absoluto, como lo es la Sustancia spinocista (de hecho en la *Ciencia de la Lógica* la sustancia spinocista inaugura el capítulo sobre la realidad efectiva), si bien ambos se manifiestan en tanto que absolutos, a sí mismos, es decir, se exhiben a sí mismos sin necesidad de algo más que los exhiba, no son absolutos de la misma manera. El movimiento del cual provienen y al cual le deben su permanencia en tanto que tales es distinto. El término causa sui que define el movimiento del absoluto spinocista (y del organismo kantiano) parece definirse como un tipo de causalidad eficiente¹²⁸. En la *Ciencia de la lógica* Hegel expresa una crítica a la sustancia spinocista que, si se tiene en cuenta la forma en que Kant describe al organismo, puede aplicarse también a éste. Hegel dice:

[...] [L]o absoluto no puede ser algo primero, inmediato, sino esencialmente su propio resultado [...] La exhibición spinocista de lo absoluto es por consiguiente, bien es verdad, completa porque se inicia por lo absoluto, hace seguir a éste el atributo y termina con el modo; pero estos tres términos están enumerados sólo de una manera sucesiva, sin la secuencia interna del desarrollo, y el tercero no es la negación en cuanto negación, no es negación que se refiera negativamente a sí misma [...] Falta por consiguiente, la necesidad de que lo absoluto progrese hasta la inesencialidad, así como la disolución de ésta, [601] en y para sí misma, dentro de la identidad, o sea, le falta tanto el devenir de la identidad como las determinaciones de ésta. [CL, 600, 601, 602]

¹²⁸ La sustancia, a pesar de ser la Cosa originaria [la *Ur-sache*, W8 §153, 297], mantiene, como todo lo que implica causalidad para Hegel, una relación extrínseca con lo que causa. La causa y el efecto son dependientes o correlativos conceptualmente [Ver Winfield, 2012]. El efecto no puede ser sin la causa y una causa no puede ser sin el efecto. La única diferencia en este sentido es el hecho de que una es un *Setzen* y el otro un *gesetzsein*. Pero estas formas son también intercambiables. En la forma o según el concepto estos dos conceptos son lo mismo, tienen el mismo contenido – el ejemplo que da Hegel es: El llover y la humedad. Ambos tienen a la lluvia por contenido. Pero la diferencia de la forma entre *gesetzsein* y *Setzen* queda subsumida en la cadena causal infinita en la cual la causa es eventualmente efecto y el efecto es eventualmente causa. [W8 § 153]. Esto provoca lo que Hegel llama mala infinitud.

De igual manera, el organismo kantiano se inicia por el género. La diferencia específica, es decir, el individuo, crece y se ve como un agregado de partes sucesivas. También, exactamente como Hegel ve la sustancia spinocista, el organismo kantiano carece de secuencia interna de desarrollo. No hay negatividad pues, al estar las partes en su positividad y autosuficiencia, no son, con respecto a las otras, su otro puesto, sino que cada una de las partes es puro Setzen, es decir, unilateralidad. En conclusión, ambos conceptos carecen, para Hegel, de necesidad absoluta, es decir, son incapaces de volverse sí mismos la forma o identidad consigo mismos a través de la serie de determinaciones que los conducirían de la inesencialidad, o en sí, hasta la esencialidad (para sí) y así a su identidad.

En otras palabras, en el organismo hay una forma, un universal. Esto es, de hecho, lo que Hegel le reconoce a Kant. Al admitir *un universal que es al mismo tiempo concreto*, es decir, al haber considerado la relación entre la forma y su actualización, el pensamiento kantiano se ha mostrado especulativo [W8 §55, 140]. Sin embargo, como se ha visto también, la finalidad (que es, tal y como Aristóteles lo señala, lo mismo que la forma o el logos [GA 715a], o como lo considera Hegel, el concepto activo o el *universal determinado y determinante en sí* [W8 §57, 141]) ha sido, dice Hegel: “[...] aclarada como una causa, la cual es una representación que sólo existe de manera subjetiva” [W8 §58,141].

Hegel lamenta que, como lo dice Sell, Kant se haya contentado con *reflexionar* sobre lo orgánico. Hegel dice: “Kant solo tomó esta idea [de la finalidad] como una determinación subjetiva. Son solo formas de tratar un asunto, pero no es ninguna determinación objetiva”. [W20, 381. Tomado de Sell, 2014, 159]. Y así como la crítica a Spinoza estará dirigida a la ausencia de teleología y a la necesidad ciega, mecánica, fatalista, así atacará a Kant por haber superado este punto de vista sólo de manera subjetiva, esto es, sólo mediante el establecimiento de una representación subjetiva de la finalidad.

Como se ha visto, a pesar de que Kant mismo se consideró un partidario de la epigénesis, su perspectiva no satisface por completo las exigencias de esta teoría pues Kant no admite la *objetividad* de la causa final-formal, es decir, la presencia inmanente de la forma en el organismo, sino sólo, como cree que Blumenbach lo hace, la admite como una idea regulativa o consideración subjetiva.

Ciertamente, como Baum afirma, el concepto de organismo es retomado por Hegel a

partir de Kant [Baum, 1986, 57]. De Vries también nos remite a Kant para hablar de la teleología hegeliana [De Vries, 1991, 63-64]. Sell afirma incluso que la teleología interna que Kant observa en los organismos sirvió para la concepción hegeliana de concepto [Sell, 2014, 154]. Yo no voy a negar el influjo que Kant y, en particular, la tercera crítica, ejerció sobre el problema de la teleología en Hegel. Mi aportación a esta cuestión consiste sólo en agregar que la idea de organismo, como Kant la entiende y como la retoma Hegel, no es una idea propiamente kantiana sino una idea presente en la fisiología de su época. Como ya he mencionado, la idea de organismo de Kant proviene de Blumenbach. Y si bien Kant no se limitó a asimilar pasivamente la teoría epigenética de Blumenbach, lo que él agrega es justamente lo que Hegel rechaza (a saber que la finalidad sea sólo una idea regulativa y que la unidad aparezca primero como suma mecánica de partes para un entendimiento finito).

Siguiendo este orden de ideas es posible entender lo que de Vries afirma respecto de la asimilación, por parte de Hegel del poder formativo al que se refiere Kant. De Vries afirma que el concepto de *nisus formativus* es asimilado por Hegel al describir el movimiento teleológico de un organismo pues el organismo, continúa de Vries, *tiende* a su forma, la cual, es teleológicamente efectiva [de Vries, 1991, 63-64]. Esta afirmación de de Vries constituye la confirmación de la presencia de elementos clave, en el pensamiento hegeliano, de la teoría epigenética pues, como se ha visto, el *nisus formativus* es el concepto propuesto por Blumenbach para entender el desarrollo, la nutrición y regeneración de un organismo. En este sentido quizá si pueda hablarse, como sostiene Ferrarin, de la influencia de Humboldt- como de Blumenbach- en la constitución del concepto de *energeia* de Hegel.

Que Hegel, como indica de Vries, se valga de ese concepto para referirse a uno de los conceptos claves de la lógica hegeliana, a saber, la teleología, es una prueba de que Hegel, a pesar de haber criticado el concepto clave o la *marca topográfica* de la teoría epigenética en general y el concepto de fuerza herderiano en particular, no está desligado de esta concepción de lo orgánico y por ello es un pensador que, como mostraré en el siguiente apartado y en los capítulos siguientes, puede referirse tanto al lenguaje como a la historia en el horizonte herderiano, determinados por la motilidad epigenética¹²⁹. Pero antes de dar comienzo a la explicación de la motilidad epigenética de dichos conceptos es necesario

¹²⁹ Además, si Richards tiene razón, incluso el concepto de *nisus formativus* implicaría en Hegel la presencia del pensamiento herderiano pues, según el comentarista, Blumenbach habría tomado inspiración del propio Herder con respecto al carácter formador del *Bildungstrieb* [ver Richards, 2000].

presentar mi último argumento para probar la presencia en Hegel de la teoría epigenética. Esta última sección estará dedicada al método dialéctico como método o *camino* epigenético del concepto y servirá tanto para rematar esta sección como para abordar la relación entre el logos y el tiempo, o la historia, en la última sección del último capítulo de este trabajo.

1.4. EPIGÉNESIS EN HEGEL

Gracias a la crítica que Hegel dirige contra Kant puede observarse que para Hegel es de la más alta importancia admitir la inmanencia de la forma, pero no sólo en el ámbito de lo orgánico en tanto que objeto de la naturaleza, sino, como se verá, también en lo orgánico como aspecto de la realidad en general¹³⁰.

Lo que me interesa mostrar en esta sección es que en el núcleo de la ontología hegeliana, a saber, en la *lógica*¹³¹, existen fuertes presupuestos epigenéticos. Señalaré los siguientes: 1) la asunción de la *generación* del organismo, que es, en este caso, el pensamiento, en contra de modelos explicativos preformacionistas o emanantistas, 2) la asunción de una forma o *logos* como principio determinante del movimiento del pensamiento y, 3) la asunción de que dicho movimiento se define como movimiento teleológico de génesis sucesivas.

Al analizar más de cerca los llamados supuestos epigenéticos de la filosofía hegeliana

¹³⁰ Para entender lo que Hegel entiende por el pensamiento como un ser vivo son útiles las *metáforas* sobre la vida orgánica que son recurrentes en el discurso hegeliano y por ello altamente significativas. Con Annette Sell, asumo que estas metáforas no son meros recursos retóricos o contrapesos del árido discurso hegeliano, sino elementos epistemológicos que permiten asir la idea hegeliana de dialéctica [Sell, 2014,201-203]. Las metáforas orgánicas a las que Hegel recurre no remplazan un discurso no-metafórico, es decir, no refieren un nivel 0, constante y preexistente, de significación en donde Hegel diría lo que entiende por dialéctica sin recurrir a metáforas. El recurso a las metáforas no debe tomarse por un gesto estetizante sino como una recurso discursiva, muy propia del discurso hegeliano, gracias al cual lo uno produce su otro. Es decir, no debe creerse que las metáforas orgánicas hacen referencia a otro completamente extraño, situado en un nivel discursivo más “objetivo”. Más bien, deben entenderse como elementos que apuntan, por sí mismas, a lo otro como *su* otro. La metáfora misma produce a su otro recreando, en este sentido, el propio movimiento dialéctico. Por eso Annette Sell afirma incluso que sin metáforas no hay dialéctica [Sell, 2014, 203].

¹³¹ Creo, contrariamente a Angelica Nuzzo, que la lógica hegeliana sí es una ontología, pero no en el sentido de Derrida para quien, siguiendo a Heidegger, afirmar que hay una ontología en Hegel equivale a afirmar una metafísica de la presencia; sino en el sentido que Sell le da a esta palabra. Es decir, la Lógica es una teoría de la realidad pues ella no es sino el método a través del cual la primera encuentra su identificación con el pensamiento. Considerar la Lógica de este modo no excluye la observación de Nuzzo según la cual la lógica es una teoría del cambio [Nuzzo, 2006, 99] pues precisamente la realidad concebida filosóficamente es para Hegel un constante proceso de procesos. En el último capítulo discutiré más extensamente los problemas de la interpretación de Derrida, con quien tampoco estoy de acuerdo.

surgirán las grandes diferencias entre Hegel y el pensamiento epigenético tradicional. Sin embargo, creo que esas diferencias, en lugar de volverlo menos *epigenetista*, mostrarán hasta qué punto Hegel logró extraer las últimas consecuencias filosóficas de esta tesis sobre la generación.

Analizar dichos supuestos permitirá también comprender el carácter de la forma que guía el desarrollo del pensamiento orgánico y dar respuesta a las siguientes preguntas ¿La forma en Hegel, es fija y regresa a ella, igual a sí misma, después del desarrollo de sus momentos? ¿Es una “presencia” sustancial, típica del pensamiento fijista de la metafísica pre kantiana? ¿No es, más bien, el puro movimiento de la contradicción? Las respuestas a estas preguntas me permitirán, en el último capítulo, abordar el carácter dialéctico-especulativo del método hegeliano y responder a la pregunta sobre la relación que existe entre el *logos* y su temporalidad.

1.4.1. La génesis como autoproducción

Como se ha visto en las secciones anteriores de este capítulo, la teoría epigenética puede caracterizarse por el rechazo a las tesis preformacionistas (la que llamo “mereológica” y la así llamada “teoría evolutiva” o del *emboîtement*, de Bonnet). Hegel también se declara en contra de cualquier tipo de preformacionismo.

En la estela de Aristóteles, Wolff y Herder, Hegel, al discutir la primera *relación esencial* entre el todo y las partes, rechaza, como se recordará, la idea de que una totalidad pueda ser el resultado de una suma de partes. Con ello, Hegel rechaza la extravagante tesis sobre la conformación de los cuerpos a partir de fragmentos formados pero dispersos, (como las cabezas vivientes, separadas de sus torsos, de Empédocles) y con ello descarta también que la *relación* que pueda haber en un organismo vivo sea una *relación* mereológica. En una vena completamente aristotélica afirma en la *Lógica* de la *Enciclopedia* que:

[...] [L]os miembros [Glieder] y órganos de un cuerpo [Leib] viviente no deben ser considerados como sus partes pues lo que son ellos mismos, sólo [logran serlo] en su unidad. Frente a ella no se comportan, de ninguna manera, como indiferentes. Sólo en las manos de un anatomista¹³², el cual sólo lidia con cadáveres y no con cuerpos

¹³² Recordemos que la anatomía es considerada en la teoría epigenética como “historia” en el sentido de Linneo. En este sentido la anatomía es, en términos de Hegel, una relación mecánica, es decir, una mera yuxtaposición de partes. La anatomía es subsumida, por así decir, por la fisiología. Conviene también tener en cuenta que en varios textos Hegel opone lo *óseo* a lo fluido. Hegel dice: “ Bei dem gegenwärtigen darf ich

vivientes, estos miembros y órganos se vuelven [o pueden ser considerados como] meras partes [...] [La] relación [Verhältnis] mecánica y externa entre el Todo y las partes no es suficiente para conocer la vida orgánica en su verdad [W8 §135, 268].

Contra la idea de *anatomía* que, como se recordará, está ligada a una postura epistemológica según la cual un todo es la suma de partes concomitantes, y de la que, por ejemplo, Linneo y quizá Kant son defensores; Hegel exige otro tipo de consideraciones para entender lo orgánico.

Si el pensamiento ha de emerger, la contradicción entre el todo y las partes debe *transformarse* en la unidad de los miembros de un cuerpo viviente. Esa transformación es realizada en el propio camino que el pensamiento sigue. Ese camino es el camino propio de lo que Anton Friedrich Koch llama el *concepto holístico* [Koch, 2000, 149. Referencia tomada de Sell, 2014, 100].

Es necesario precisar que el “holismo” no es equivalente al “monismo”. Entiendo la diferencia entre ambos conceptos de la siguiente manera: mientras el monismo implica una especie de raíz única, común a todo lo que se desprende de ella, el holismo es una totalidad animada por su propia forma. Concuero con Guillaume Lejeune cuando afirma que el monismo es una idea contraria a la de Hegel pues es una postura que asume un principio anterior y exterior a todo lo que debe surgir de él. Recuerda, al respecto, la crítica del propio Hegel a la idea de *principio*, plásticamente indicada con la imagen del disparo de una pistola, a partir del cual todo puede ser *deducido* [Lejeune, 2013, 280]¹³³. Partir de un

diese Nachsicht vielmehr aus dem entgegengesetzten Grunde ansprechen indem sich für die Logik des *Begriffs* ein völlig fertiges und festgewordenes, man kann sagen *verknöchertes* Material vorfindet und die Aufgabe darin besteht, dasselbe in *Flüssigkeit* zu bringen und den lebendigen Begriff in solchem toten Stoffe wieder zu entzünden.“ [W6, 243]. Esta es la cita que inspira el texto de Sell. Se hablará más de esta fluidez al final de este apartado.

¹³³ El comentarista también presenta un útil compendio de intérpretes que se han referido a Hegel como defensor de una tesis ontológica monista y presenta una tesis con la que concuerdo. Lejeune resume: “Fulda spricht über einen Monismus der Idee. Horstmann spricht über einen metaphysischen Monismus. Pinkard spricht über einen normativen Monismus. Meines Erachtens ist Jarczyk nuancierter. Sie sagt, dass Hegels Philosophie teilweise monistisch und teilweise nicht monistisch ist. Hegel kritisiert stark den Dualismus (besonders in dem Kantianismus). Dies ist aber nicht genug, um seine Philosophie als einen Monismus zu charakterisieren. Wir müssen hier eine terminologische Unterscheidung machen. Das Motto von Hegel und Hölderlin war *Hen kai pan*. *Hen* und *Monos* haben nicht dieselbe Bedeutung. *Hen* bedeutet *Eins* und *Monos* bedeutet *nur eins*“. [Lejeune, 2013, 280]. Como indica Lejeune, criticar posturas dualistas no basta para ser “monista”. Pero ello no porque las críticas sean siempre insuficientes y exijan un desarrollo propositivo. Creo que Hegel, al criticar el dualismo, *no puede automáticamente* volverse monista pues la crítica al dualismo es una crítica que ataca el núcleo del dualismo kantiano que no es otro que un inveterado monismo. El dualismo kantiano no es sino el producto de una bifurcación de la raíz común que comparten tanto el entendimiento como la sensibilidad. Es desde esta crítica que entiendo la diferencia entre monismo y holismo.

principio o de un *uno único* impide llevar a cabo una *deducción inmanente* de lo que es.

La incapacidad de una deducción tal es la fuente de los innumerables reproches de Hegel en contra de la epistemología kantiana. A pesar de que en la *Crítica de la razón pura* Kant descartó que nuestra razón fuese un sistema preformado o que en ella tuviese lugar una *generatio aequivoca*¹³⁴; y a pesar de haber llamado *sistema de la epigénesis de la razón pura* al fundamento de nuestro conocimiento, refiriéndose al hecho de que las categorías son la condición de posibilidad de la experiencia [B167]; Kant habla de una raíz común [A15, B29], es decir, de un principio único que se escinde en sensibilidad y entendimiento. Esta raíz común impide que las categorías del pensamiento emerjan de la actividad cognitiva del pensamiento mismo al impedir que éstas dependan de la otra rama del conocimiento, a saber, la sensibilidad. En consecuencia Kant no puede definir *toda* la actividad de la razón como autoproducción pues las categorías parecen estar ya preformadas¹³⁵.

Contrariamente a Kant, para Hegel las categorías del pensamiento deben emerger del pensamiento mismo en el movimiento mismo del pensar, y no emerger misteriosamente de

¹³⁴De acuerdo con la lectura de Müller-Sievers, Kant, en la *Crítica de la razón pura*, se oponía a posturas que él consideraba dogmáticas respecto al origen de nuestro conocimiento [Müller-Sievers 1997, 2]. Gunter Zöllner precisa que el problema que Kant quiere atacar es el de la correspondencia entre los elementos a priori y los elementos a posteriori del conocimiento, es decir, la correspondencia entre intuiciones sensibles puras- categorías y principios- con los objetos empíricos [Zöllner, 1988, 75]. Como bien observa Zöllner, Kant se refiere a tres teorías sobre la generación que se discutían entre los fisiólogos de la época para distinguir entre las posturas dogmáticas y la suya. La tesis de la *generatio aequivoca* explica la generación a partir de la materia inerte. El problema con esta explicación en el plano de la embriología es que no se puede justificar el *salto* de lo muerto a lo vivo. En el plano epistemológico el problema que detecta Kant es similar: si la experiencia genera los conceptos a priori, cómo se explica la calidad a priori de estos últimos [Zöllner, p. 75]. Esta crítica podría estar dirigida contra la *Metacrítica* de Herder y, de ser el caso, Kant lo habría a acusado de cometer algo así como lo que Aristóteles llama una *metabasis eis allo genos*, un salto entre la serie y su causa. Contra la *generatio aequivoca* Kant sostiene que las categorías a priori no se generan a partir de la experiencia. Son ellas las que producen la experiencia [Zöllner, 1988, 79] (claro que el problema sería aquí que Kant y Herder no entienden lo mismo cuando se refieren a experiencia). La segunda teoría sobre la generación aludida por Kant es el preformacionismo. Esta teoría, como ya se vio en este capítulo, es identificada por Kant como idéntica a la tesis de la armonía preestablecida y en epistemología describe la identidad, que a Kant le parece inverosímil, entre el pensamiento y la realidad.

¹³⁵Según Zöllner, Kant entiende la epigénesis como la respuesta que opuso a las demás propuestas epistemológicas y usa dicho concepto como una metáfora que describe el conocimiento como un desarrollo sucesivo y gradualmente más complejo en donde las categorías harían las veces de las formas y las intuiciones sensibles las veces de la materia. La unión de ambas crea para Kant la experiencia objetiva. Las categorías contribuyen a la generación del conocimiento. La generación del conocimiento es pura auto- determinación- pues categorías y formas puras de la sensibilidad son *mías*. Es esto lo que hace posible la experiencia. [Zöllner, 1989, 90]. Pero Zöllner nota también, de manera muy pertinente que a pesar de todo, las categorías parecen estar simplemente dadas, con lo cual puede afirmarse que si hay algunos vestigios de preformacionismo ahí en donde Kant se refiere a su deducción metafísica [Zöllner, 1989, 89].

una de las dos ramificaciones del pensamiento. El concepto hegeliano deberá ser comprendido como la totalidad *autogenerativa* y auto-moviente que ni es el resultado de un agregado de partes, ni es un movimiento mecánico que necesita de un impulso exterior para moverse, ni el producto de la emanación de una única fuente productora.

Hay que recordar una vez más que para el preformacionismo en general no hay generación. Lo que le da su nombre a estas teorías es precisamente la asunción de la existencia de partes o cuerpos formados antes de su aparición en el espacio visible. De acuerdo a la perspectiva de Bonnet, los cuerpos preformados se encuentran al interior de gérmenes o semillas preexistentes en la mente divina y no hacen más que desdoblarse paulatinamente a lo largo del tiempo. Ese desdoblamiento es sólo un cambio cuantitativo, de tamaño y de visibilidad, pero no un cambio cualitativo ni mucho menos una producción. En este sentido, la “evolución” de un cuerpo es una manifestación progresiva o engrandecimiento progresivo de lo que ya estaba ahí, en miniatura. Un cuerpo que ha empezado a evolucionar a partir de una forma determinada se completará o llegará a su estado final de “desarrollo” (o mejor dicho de “des-enrollamiento”) sólo después de la aparición paulatina de partes preformadas. Desmarcándose de esta teoría Hegel afirma:

Se habla de la metamorfosis de un insecto en tanto que oruga, crisálida y mariposa [y se dice] que son el mismo individuo [...] es importante mantener la identidad pero también, [por otro lado, es importante mantener] la diferencia. Ésta es dejada de lado cuando se habla sólo de un cambio cuantitativo [quantitativer Veränderung] [...] El determinarse del concepto [Begriff] no se logra sólo aumentando [vermehrten] a través de un constante nuevo agregado [Zusatz] uniforme y determinado, ni se observa siempre la misma relación de todos los miembros [Glieder] [W9 §249Z, 34. Cita tomada de Lebrun, 1972, 354]

En efecto, como Hegel acaba de dejar en claro, el desarrollo no puede explicarse recurriendo a términos como el mero cambio de una individualidad *sin diferencia* o del aumento o suma de partes, como hace el preformacionismo. Ese cambio y ese aumento son capaces de ser considerados como tales, como afirma Hegel en el mismo párrafo, sólo en el contexto de perspectivas *unilaterales* [W9 §249Z, 33] que parten de la identidad, dejando sin explicar o reduciendo la diferencia a una cuestión cuantificable.

Toda perspectiva que intente explicar la unión, la transformación y los procesos de desarrollo está condenada al fracaso si parte sólo de la *identidad*. El principio de identidad es para Hegel un atolladero intelectual. A partir de él es imposible penetrar en la naturaleza del movimiento pues a partir del principio de identidad sólo pueden observarse identidades

indiferente (concomitantes). El preformacionismo es una teoría inadecuada para hablar de las transformaciones y del cambio así como para explicar la unidad pues en su propio núcleo epistemológico (la idea de una sustancia fija) anida la imposibilidad de pensar lo diferente.

Pero no sólo basta criticar la tesis preformacionista para ser considerado un defensor de una tesis epigenética, sino que hay que oponer a la primera, la tesis sobre la *generación* de lo orgánico. Eso lo efectúa Hegel al hacer eco de la frase inaugural de la teoría epigenética, a saber: “el hombre genera al hombre” [GA735a] con la frase: “la racionalidad produce lo racional” [die Vernünftigkeit produziert Vernünftiges] [W19, 36] o al afirmar que: “Sólo este es el libre acto del pensamiento, ponerse en el punto en donde él es, para sí mismo. Aquí [el pensamiento] *se genera* [erzeugt] y *se da a sí mismo su objeto*” [W8 §17, 63]. Eso explica que “el *pensamiento* deba volverse el objeto del pensamiento” [W8 §17, 63]. Por eso también sostiene que: “Tenemos el movimiento del pensamiento, el pensamiento está vivo, desarrolla los pensamientos a partir de sí, produce su contenido, determinaciones, sistema de determinaciones”. [GW 23/1, 317. Cita tomada de Sell, 2014, 95].

Todas estas citas ponen en evidencia que, en lugar de asumir la preformación del pensamiento, como un racionalista absoluto, Hegel afirma que el sistema del pensamiento no es una *educación*¹³⁶ de contenidos [Lebrun, 1972, 355-356]. En lugar de ser un *educto*, es decir, algo así como la manifestación de la armonía preestablecida es, como en las teorías epigenéticas, el *producto* del género, de lo universal.

Hasta aquí es posible afirmar que Hegel admite el punto central de la teoría epigenética, a saber, que la generación tiene lugar, que las cosas no aparecen como ya constituidas y fijas sino que son el producto de un primer movimiento generativo. Sin embargo para los epigenetistas tradicionales la generación es la consecuencia de la unión de dos causas, a saber, la material y la formal (lo femenino y lo masculino). En Hegel, en cambio, la generación es sólo resultado de sí, es *autogeneración*¹³⁷. Mientras que en la versión de los

¹³⁶ Kant explica la diferencia entre preformacionismo y epigénesis mediante la distinción entre “Edukt” y “Produkt”: „Das System der Zeugungen als bloßer Edukte heißt das der *individuellen Präformation*, oder auch die *Evolutionstheorie*; das der Zeugungen als Produkte wird das System der *Epigenesis* genannt“. [KdU §81, 377. Mi énfasis]

¹³⁷ Hay que tener en cuenta que esta autoproducción no debe traducirse en términos spinocistas, es decir, no debe entenderse como *causa sui*. Ya se ha visto que tanto la fuerza como la causa de sí son categorías insuficientes para explicar la autogeneración del pensamiento pues ambas permanecen en la unilateralidad y no son capaces de *estar* en la serie que se desprende de ellas.

fisiólogos estudiados lo generado es otro individuo, para Hegel lo generado por el pensamiento es el pensamiento mismo como su otro. Hegel está al tanto de esta diferencia de perspectivas y por eso precisa:

Es verdad que en las cosas naturales el sujeto que ha comenzado y el existente que constituye su silogismo (fruto, semilla) son dos individuos diferenciados. La duplicación produce la ilusión [Schein] de que [la semilla] se desintegra en dos individuos [pero] según el contenido ambos individuos son lo mismo. De la misma manera ocurre en la vida animal: padres e hijos son individuos distintos, a pesar de ser de la misma naturaleza: *Con el espíritu las cosas suceden de otra manera*. Dado que en él coinciden el principio y el fin [Ende], el es consciencia, libre. La semilla en la naturaleza, a partir de la cual ella se convierte en otro se retoma en la unidad. Asimismo, en el Espíritu; lo que es en sí, lo será para el espíritu, y de este modo será él para sí mismo. El fruto, la simiente, no será [nada] para la primera semilla, sino solo para nosotros. En el Espíritu no son solo, en sí, de la misma naturaleza, sino que es para-otro- y con ello, precisamente, un –ser-para-sí. Eso, para lo cual lo otro es, es lo mismo que lo otro. Solo de este modo el Espíritu se encuentra consigo mismo en su otro. El desarrollo del Espíritu es un Salir, un ponerse en contra de sí [Sichauseinanderlegen] así como un volver-a-sí. [W18, 41]

La diferencia que Hegel establece entre la generación natural y la generación del espíritu estriba, como se decía, en que en la primera hay dos individuos, uno que genera, es decir, que comienza, y otro que es generado, que adquiere existencia gracias al acto generador y a su propio desarrollo.

Lo que le interesa a Hegel, sin embargo, no es tanto la generación como el concurso de diversas causas o diversos individuos, sino el papel que juega el género en ella. Es por eso que indica que, a pesar de que, en efecto, padres e hijos sean individuos diferenciados, los tres (la madre, el padre y el hijo)¹³⁸ son de la misma naturaleza, es decir, del mismo género. La duplicación produce la ilusión de la diferencia, pero en realidad todo se resume al género generando a sí mismo. Los individuos diferenciados poseen *el mismo contenido*. Ese *mismo contenido* no es otro que el género mismo, la forma. Como menciona Sell ejemplificando que lo que importa en Hegel es el género, afirma: “el individuo único puede morir, pero lo universal vive como género [...] y puede valer en tanto que infinito en la idea absoluta” [Sell, 2014, 154].¹³⁹

¹³⁸ Al referir el nacimiento del método dialéctico Manfred Baum menciona la presencia de elementos teológicos señalando con ello que el misterio de la trinidad y la lógica están fuertemente emparentados. Baum muestra asimismo la convergencia de una metafísica de la vida y la interpretación que da Hegel del evangelio de Juan. [Baum, 1986, 56-75]. e incluso podría decirse que la interpretación hegeliana de la trinidad está mediada por su comprensión del concepto de vida. Lógica, vida y trinidad son horizontes convergentes en la filosofía hegeliana.

¹³⁹ De hecho este es el fundamento de la heroica sentencia del prólogo de *le Fenomenología del Espíritu* en

Por otra parte, en la naturaleza la flor o el fruto no son nada para la semilla, esto es: El género no podrá conocerse a sí mismo pues la semilla ignora que en ellos, en su *silogismo* (el fruto), estará repetida. Sólo el espíritu sabe que lo que aparece primero es primero *para él* y que lo que aparece al último es él mismo devenido. Este punto marca la diferencia fundamental entre la epigénesis tradicional o mejor dicho, aquella que se refiere a los seres en la naturaleza, y la epigénesis del concepto, que es un ser lógico.

Es aquí que se muestra, precisamente, la radicalidad del planteamiento hegeliano: Si en las teorías epigenéticas se pensó en la generación para entender la relación del producto al género y su status ontológico, Hegel va a pensar en la generación para entender el género.

La causa material es en la teoría epigenética lo que representa el lado pasivo de la generación. En Hegel ese aspecto del lado material en la génesis y la epigénesis no está ausente sino implícito cada vez que en lo que Hegel llama “*ser- puesto*” [*Gesetzsein*]. Puede agregarse entonces que Hegel también va a pensar en lo que genera como una forma que produce, a partir de sí, su propia materia y gracias a ello será posible entender el desarrollo de la forma, o del concepto, como una epigénesis, es decir, como una serie de uniones entre forma y materia, aunque la materia, como acaba de indicarse, será provista por la propia forma.

1.4.2. La generación como unión de la pasividad y la actividad

La producción de lo real [Reel], producción a la que Hegel llama deducción [*Herleitung*] [W6, 254], es un pasaje hacia ello mismo, hacia lo real. Ese pasaje es el acto inaugural mismo de lo real hacia lo cual la forma pasa. Lo real es generado [*erzeugt*] por el concepto en virtud de la “dialéctica que contiene en él mismo” [in ihm selbst begründete Dialektik W6, 264]. Lo real no preexiste a este pasaje.

El término *ser-puesto* es clave en la economía conceptual de la filosofía hegeliana pues, como acabo de indicar, constituye el otro aspecto, el aspecto *pasivo* de la pura *actividad* que es la forma. Ese *ser-puesto* constituye o encarna la *acción* de salir de sí de la forma.

donde Hegel dice: “Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes.“ [W3, 36]

Este es, propiamente hablando, el momento inaugural de la generación de sí misma de la forma y se conoce como *inmediatez*¹⁴⁰.

Al principio de la *Ciencia de la Lógica* Hegel se da a la tarea de explicar la verdadera epigénesis del pensamiento, intentado mostrar que la lógica no proviene sino de sí misma. Así, a la pregunta: ¿por dónde debe comenzar la ciencia? Responde con algo que podría parecer simplemente tautológico: el comienzo debe hacerse por el comienzo. Pero esta respuesta, en realidad, no es una mera redundancia por parte de Hegel. Esta respuesta indica que sólo puede comenzarse por un verdadero comienzo y no por sucedáneos de comienzo.

La *Ciencia* comienza por “lo dado”¹⁴¹ ni de manera inmediata, como en una intuición intelectual *à la* Kant. Hegel deja en claro que la génesis de la forma o del principio de su movimiento, no puede excluir la propia actividad que ella misma *ya siempre es*. Esto no significa tampoco que el comienzo de la forma es un mero poner unilateral por parte de algo otro que es actividad (esta actividad es *fuera*). El ser-puesto hegeliano o el comienzo [Anfang] debe entenderse siempre más bien de forma simultánea como un *comienzo comenzante* [Anfangende W5, 68], es decir, como algo que es tanto pasividad como actividad¹⁴².

Ferrarin observa al respecto que lo que se acaba de ver constituye una prueba del hecho de que Hegel es fiel a la tesis aristotélica sobre lo compuesto, pues Hegel no descuida el aspecto material de la generación; aunque el comentarista también indica que Hegel contradice la tesis aristotélica de que la material y la forma no son creadas [Ferrarin, 2001, 138]. Pero esto no significa que para Hegel la material y la forma se generen, cada una, de su lado, sino que, como lo explica Hegel: “lo que aparece como la actividad de la forma es también, y no menos, el movimiento propio de la materia” [W6, 92. Cita tomada de

¹⁴⁰ Lo inmediato: “[...] meint eine ursprüngliche Weise des Erfassens, die an sich selbst einheitlich ein Ganzes übergreift, indem das Gemeinte noch nicht in seine objektive und logische Seite auseinandergelegt ist. „Unmittelbar“ charakterisiert die Seinsweise des Erfassten ebenso wie die Methode, die es vorgibt“. Wanda von Baeyer: Über die Zusammenhänge von Seele, Leben, Zeit und Begriff in Hegels Philosophie, 7.- Tomado de Sell, 2014, 184].

¹⁴¹ Si hay algo en lo que concuerdan McDowell, Sellars y Hegel es precisamente en que “lo dado” es un mito.

¹⁴² En este sentido Ferrarin afirma: “[...] faithful to the concept of composite but running against Aristotle’s thesis of the ungeneratedness of matter and form, [Hegel afirma] that “neither matter nor form is self-originated, or, in another terminology, *external*” [WL 2:89...]. Form acts on matter and brings it into existence; but what “appears as *activity of form*, is also no less a *movement belonging to matter itself*” [WL 2:92], the negativity and ought (*Sollen*) of matter” [Ferrarin, 2001, 138].

Ferrarin, 2001, 138]]. La actividad de la forma *en* la material es, concluye Ferrini, su negatividad y su “debería” (*Sollen*) [Ferrarin, 2001, 138].

Esto constituye para Ferrarin una diferencia entre Aristóteles y Hegel pues Aristóteles, contrariamente a Hegel, no entiende la relación entre actividad y pasividad o la relación entre *dinamis* y *energeia* de manera holística. Hegel sí: una no es sin la otra y ambas constituyen un todo. Como explica Düssing, citado por Ferrarin, la cuestión es que para Hegel la pasividad o *dinamis* no tiene independencia ontológica [Ferrarin, 2001, nota 15, 138]. Dicho en otras palabras, el carácter activo del ser-puesto convive con su pasividad pues el comienzo está *mediado*, es decir, tiene por presupuesta, en sí mismo, a la forma a la que habrá de llegar. Esta convivencia entre lo activo y lo pasivo posibilitada por la mediación, no es algo exclusivo del comienzo de la lógica. El comienzo comenzante es sólo la mediación *inmediata*¹⁴³. El movimiento de mediación es para Hegel, en realidad, un movimiento constitutivo de toda la realidad. Por eso Hegel afirma: “Nada hay en el cielo o en la naturaleza o en el Espíritu, que no incluya tanto su inmediatez como la mediación de manera tal que sean ambas determinaciones inseparables e inseparablemente” [W5, 66].

El poner de lo presupuesto es, como bien ve Gwendoline Jarczyk, lo primero. Solo una vez siendo lo puesto de lo presupuesto, es decir, sólo una vez puesto el concepto en su *en sí*, podrá *comenzar*¹⁴⁴ el movimiento progresivo. Pero esto primero es lo inmediato-[Jarczyk, 1980, 49]. Que la forma o el ser antes de toda posición deba de ser supuesta [*vorausgesetzt*] por el ser- puesto [*gesetztsein*] para que éste pueda ser un verdadero comienzo, es decir, un comienzo comenzante, es lo que explica la generación de la forma misma como *movimiento* hacia sí misma y, al mismo tiempo, lo que sugiere que *la forma no es más que su propio movimiento*. El ser-puesto y lo presupuesto son al mismo tiempo inmediatez y mediación o

¹⁴³ Jarczyk explica, en toda su complejidad la mediación *inmediata*, propia del momento lógico del comienzo. Esta mediación es inmediata porque es “opérée par elle [por la inmediatez], en elle et à travers elle-même ; et la reprise de la présupposition par l’immédiateté initiale représente comme une sorte de manifestation de cette médiation » [Jarczyk, 1980, 34]. Esta mediación de la inmediatez e inmediatez de la mediación constituye todo el primer libro de la lógica objetiva. El segundo libro de la lógica objetiva, a saber, la doctrina de la esencia, es la mediación en forma de pura reflexión. Sólo hasta la doctrina del concepto, la cual es la lógica subjetiva, la forma o la idea avanzan en una mediación que la llevará a su autoconocimiento. Sell explica la diferencia entre las tres doctrinas a través de la diferencia entre la immanencia y la exterioridad. Las dos primeras doctrinas son el paso exterior (y no el traspasar) y la reflexión, mientras que la doctrina del concepto es el desarrollo inmanente del concepto [Sell, 2014, 109]. Cada doctrina, podríamos decir, constituye uno de los círculos de los que está constituido el círculo que constituye la vida del concepto.

¹⁴⁴ El problema del comienzo es un tema recurrente en la filosofía hegeliana. Eso puede observarse directamente en uno de los textos que inauguran la *Ciencia de la Lógica*, en el cual se plantea la pregunta directamente: ¿Por dónde debe empezar la ciencia? La respuesta es: por el *en sí*.

el *suponer* [*setzen*] y el presuponer [*voraussetzen*]. Con ello Hegel indica que ambos son, también, dos actividades que pueden turnarse dicho carácter activo. La “materia” que se une con la forma para lanzar el movimiento formativo o epigenético del pensamiento no es otra cosa que pasividad a medias, en la medida en que es la forma misma y en tanto que tal, puede, a su vez, presuponer la forma.

El entendimiento es el que exige que se hable de un comienzo absoluto, es decir, de una forma vacía. Pero no es posible dissociar la actividad ponente y la actividad *presuponente* sin caer en un mero formalismo. La forma y la materia o la forma y su contenido¹⁴⁵ no pueden separarse pues, como Hegel observa, una forma sin contenido es algo completamente abstracto. [W5, 73].

Este momento equivalente al momento de perfección de los organismos en la naturaleza, pero que no es idéntico, es el del autoconocimiento. Aquí reside otra de las mayores diferencias con la teoría epigenética tradicional y, en concreto, con Aristóteles: Mientras que para Aristóteles no sólo los seres con Autoconciencia pueden tender a fines, para Hegel sólo el pensamiento logra un movimiento verdaderamente teleológico de autodesarrollo¹⁴⁶. Aquí reside, de hecho, la diferencia que hay que tener en cuenta entre los organismos de la naturaleza y el carácter orgánico del pensamiento filosófico. La teleología en la lógica difiere de la teleología de los seres naturales pues en la naturaleza el pensamiento, según Hegel, está ausente. Los seres naturales tienden a la forma que los generó, es decir, a su género. El pensamiento también tenderá a su género, pero su género es él mismo.

La diferencia última reside en que mientras que, desde la perspectiva del género, la generación no hace más que repetirse en individuos, el género “pensamiento” no solo se *repite* en los círculos que constituyen su circunferencia sino que avanza hacia el saber de sí.

¹⁴⁵ Aquí no hago la distinción entre materia y contenido que Hegel hace en la *Ciencia de la lógica*.

¹⁴⁶ Cosans sostiene: A natural philosopher should study end- directed processes not just in the context of human consciousness, but also as other organic processes manifest it. Quite literally, Aristotle naturalizes teleology. He studies organic beings as moving towards ends and goals without attributing selfconsciousness to them (Preus 1975: 105–107). In *On the Soul*, he explicitly states that “just as intellect acts for the sake of something, so does nature, and this is its end” (*de An.* II.4, 415b16–17). [Cossans, 1998, 330]. Esta es una de las diferencias que Luis Guzmán ve entre la teleología aristotélica y la hegeliana. Guzmán afirma: “Aquí Hegel parte caminos con Aristóteles, en tanto que no está interesado en establecer como real la energeia de los seres naturales. Más bien tiene en su mira procesos en los cuales el contenido no está pre-determinado, sino que es la manifestación o exposición misma de su devenir. Son procesos en los cuales lo que se manifiesta no es una esencia particular, sino ellos mismos. [Guzmán, 2006, 10].

Pero la génesis y epigénesis de la forma o del pensamiento como organismo acarrea un gran número de problemas. El más evidente aquí es que la forma, en realidad, no parece necesitar ser generada, pues parece ya ser, al ser supuesta por lo que se supone que tendría que originarla. Pero eso a Hegel no le parece problemático. Hegel mismo admite sin disimulos esta especie de petición de principio y por eso sostiene que la generación es, en realidad, un movimiento circular. Por eso dice: “Lo esencial para la ciencia no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino [lo esencial es] que el todo [*das Ganze*] es un movimiento circular [*Kreislauf*] en sí mismo, en donde lo primero también es lo último y lo último también será lo primero” [W5, 70] o, dicho de otra manera “[...] el *resultado* resalta, en primer lugar, como el fundamento absoluto [...]” [W5, 71]. Sólo cuando el pensamiento ha recorrido todas las circunferencias de esa bella figura del círculo de círculos, es decir, de todas las mediaciones que constituyen su ser mediación de sí misma, (ser, esencia, concepto), el pensamiento llega a su autoconocimiento.

Dado que la forma es el fundamento absoluto (como en Aristóteles, aunque en Aristóteles el carácter fundamental de la forma residía en el hecho de que el padre existe realmente como una causa de la existencia al hijo) y que la forma es al mismo tiempo la causa final, toda la serie epigenética *avanzará* con necesidad absoluta hacia sí misma.

1.4.3. *Eidos y realidad efectiva*

Hegel defiende a ultranza, en contra de la conclusión kantiana, a la forma (eidos) como una causa formal-final *objetiva*, es decir, real. Como se verá más adelante, la forma, de hecho, adquirirá rasgos propios del concepto que, como Müller-Sievers afirma y como ya se ha mencionado aquí, constituye la marca topográfica del territorio de las tesis epigenéticas, a saber, la fuerza. Pero antes de ver cómo Hegel refrenda la teoría epigenética cuando se hable del concepto clave de desarrollo, es necesario observar las características que Hegel le otorga a lo que hace posible dicho movimiento.

Hasta aquí se ha visto que, en contra el preformacionismo, Hegel sostiene una tesis sobre la auto-generación del pensamiento. Esta tesis, como se veía con Ferrarin, parece respetar la consigna aristotélica y, en general, epigenética, según la cual no hay generación sin el concurso de una causa material y de una causa formal. Pero como también se ha

visto, ello tiene en Hegel un significado que, en realidad, no concuerda con ninguna de las teorías epigenéticas ya que en toda teoría epigenética la materia es un principio ontológicamente independiente de la forma. En Hegel, por el contrario lo “material” (si es que así puede llamársele) o “pasivo”, es el resultado de una actividad. En otras palabras, la materia es resultado de la forma. Sin embargo, ello también quiere decir, en Hegel, que lo pasivo, por ser, de alguna manera, un elemento de la actividad es, a su vez, actividad. También puede decirse que la actividad tiene dentro de sí a la pasividad. Dicho de otro modo, la materia y la forma, lo pasivo y lo activo son *lo mismo*. Pero la identidad entre ambos aspectos de la forma le *aparece* o mejor dicho, se *fenomenaliza*, sólo hasta después de haber superado su inmediatez y su esencialidad. Sólo al fenomenalizarse esta identidad puede volverse asimismo existente.

El momento en el que la esencia alcanza plena identidad con la existencia es el de la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] y como se veía en la sección anterior, es el momento de subsunción [*Aufhebung*] de la fuerza. Hegel advierte también que la forma no debe ser confundida con la *esencia*¹⁴⁷. Por eso afirma:

La forma es por consiguiente el todo acabado de la reflexión; también contiene esta determinación de ser subsumida [*aufgehobene*]; por consiguiente ella, precisamente en el sentido de ser, en cuanto tal, una unidad de su determinar, está también referida a su ser subsumida, a un otro que no sería él mismo forma, sino aquello en lo que ella está. Como negatividad esencial que se respecta a sí misma [*sich auf sich selbst beziehende*], ella es, frente a este negativo simple, lo *ponente* y *determinante*; la esencia simple, en cambio, es el basamento indeterminado e inactivo, en el cual tienen las determinaciones formales la consistencia o la reflexión dentro de sí.- En la diferenciación de la esencia y la forma suele detenerse la reflexión externa; ésta es necesaria, pero ese diferenciar mismo es su unidad, así como esta unidad fundamental es la esencia que se repele de sí y se convierte en ser puesto. La forma es la negatividad absoluta misma, o sea la negativa, absoluta identidad consigo [W 6, 87, CL, 502. Traducción ligeramente modificada].

La energeia o realidad efectiva, si bien es sólo el arribo de la esencia a su exterioridad y por ello mismo es sólo el *en sí* de la “diferencia subsumida entre la existencia y la apariencia” o el *en sí* de la objetividad inmediata¹⁴⁸ que dará paso a la objetividad de la *Idea* o su *inmediatez* [Sell, 2014, 184]; es la inmediatez que constituye, por primera vez a lo largo de todo el desarrollo de la forma, el final del movimiento de la reflexión en la doctrina de la

¹⁴⁷ Aquí aparece el primer indicio explícito de que es un error considerar a la forma como una *pre-[e]sencia*. Esto debe servir para argumentar en contra de una lectura heideggeriana de Hegel.

¹⁴⁸ Sell afirma que las referencias de Hegel a lo inmediato deben tomarse como indicio de que Hegel nos sitúa en un momento que será superado en el movimiento dialéctico, es decir, lo inmediato, como continúa Sell, si bien es lo unilateral, no puede dissociarse de su otro, es decir, necesita de su mediación [Sell, 2014, 184]

esencia; es decir, de un movimiento que dejaba como externos los contrarios. Por eso es, como afirma Hegel, la identidad negativa consigo, la pura exterioridad activa. Esta inmediatez marca el tránsito de la objetividad a la *vida* del concepto y cuenta ya en sí misma con determinaciones de la organicidad propia de la Idea. Es dos cosas a la vez, como cada momento de la lógica hegeliana. Es un arribo y un punto de partida. Por tanto es ya el momento que posibilita la emergencia del concepto. El concepto, de hecho, se genera, proviene, se deduce [*herleiten*] de la realidad efectiva y por ello el concepto constituye la verdad de la efectividad [W6, 269]. Por ello, de entrada, el concepto está –es– la exterioridad devenida en y para sí.

Sin embargo, esto no quiere decir que la forma no hubiese estado presente antes. Ella es, hay que recordar, la que se hace posible a sí misma partir de su primer movimiento generativo. Pero es sólo hasta que deviene efectividad que puede hablarse de ella como forma *devenida*.

Hay que insistir en que la diferencia fundamental entre la fuerza y la forma verdaderamente activa es que la fuerza carece de movimiento teleológico.

La fuerza todavía no es como la finalidad [Zweck] [es decir, aún no es] lo auto-determinante en sí. El contenido [el *Anstoß* que se exterioriza también de la lógica grande] es algo dado determinado y en la medida en que él mismo se exterioriza es, como suele decirse, ciego en su efecto. De ahí la diferencia entre una exteriorización abstracta de la fuerza y la actividad con vistas a un fin. [W8 §136, 271].

La realidad efectiva o *energeia* es el momento lógico que subsume a la fuerza o la identidad absoluta entre el afuera y el adentro. La *energeia* es la mediación perfecta (que tendrá que desarrollarse en la doctrina del concepto) y como tal, la que clausura la doctrina de la esencia, porque en ella cesa la distinción de las relaciones [*Verhältnisse*] que distinguen entre forma y contenido o entre el fenómeno y su existencia. Al ser ella la exterioridad existente y, como tal, el en sí de la objetividad, la forma es en identidad con el contenido. Esa *identidad* entre forma y contenido constituye la definición de lo orgánico. Hegel ya apuntaba hacia esta idea en los párrafos inmediatamente anteriores a los de la *Wirklichkeit* en la *Lógica* de la *Enciclopedia*. Por ejemplo, en el §133 Hegel aborda la cuestión de la obra de arte. Ahí muestra qué es una relación exterior entre contenido y forma y qué es una verdadera unión de ambos. Lo primero corresponde a una obra de arte malograda. Las obras malogradas carecen de la forma adecuada [*rechte Form*]. Si a una

obra de arte le falta la forma adecuada deja de ser, por ello, obra de arte. La obra de arte es verdadera obra de arte o no es. No puede ser buena en su contenido pero carente de forma, o viceversa. La verdadera obra de arte es aquella que logra volver idénticos la forma y el contenido. *La forma poética*, asegura Hegel, logra realmente establecer esta unidad. [W8 §133Z, 266]. Esto deberá recordarse cuando, en el último capítulo, se revise la relación entre la filosofía y la historia pues es una vía de acceso a la relación entre el logos y el tiempo.

El contenido no debe relacionarse inmediatamente con lo material o sensible. El contenido: “no tiene más significado que el que se le da de acuerdo al pensamiento” [W8 §133Z, 266]. Esto significa, inversamente, que: “los pensamientos no deben ser considerados como formas vacías [o] elementos indiferentes, contrapuestos al contenido”¹⁴⁹, [W8 §133Z, 266]. Como con respecto al arte, concluye Hegel, “en todas las demás áreas la verdad, la solidez del contenido reside esencialmente en que se revela como lo mismo e idéntico a la Forma” [W8 §133Z, 167]. La forma, a diferencia del *fundamento*, de la *causa* y de la *fuerza* (todas ellas categorías lógicas ya subsumidas), no se coloca ni fuera del contenido ni debajo de él. La forma “no es sino [...] [su] aparecer en sí misma, la reflexión propia inmanente a ella [W6, 87].

La energía que *es* la exterioridad es identificada por Hegel como la *energeia* aristotélica [W8 §142Z, 281]. A su vez, la *energeia* y la *entelequia* son dos conceptos que Hegel vuelve sinónimos. Hegel afirma: “la efectividad [Wirklichkeit] (*energeia*, *actus*) o más precisamente la *entelecheia* [...] es finalidad en sí misma y realización de esa finalidad [W19, 152-154.] El acercamiento entre todos estos conceptos otorga a esta exterioridad plena o realidad efectiva, un carácter teleológico. Este es el concepto que Ferrarin relaciona al concepto de Humboldt.

Hay que recordar que, según Allan Gotthelf, Aristóteles se refiere las más de las veces a la causalidad final en el marco de la discusión sobre los organismos¹⁵⁰. Es en ese contexto que los conceptos de *energeia* y *entelequia*, distintos en el resto del corpus aristotélico, (pues la *entelequia* no es una actividad, sino acto puro [Menn, 1998, 88]), parecen, como

¹⁴⁹ Esta es una pista para entender las conclusiones del siguiente capítulo.

¹⁵⁰ “In almost every passage in which Aristotle introduces, discusses, or argues for the existence of final causality, his attention is focused on the generation and development of a living organism” [Gotthelf, 2012, 6].

Aristóteles afirma, converger. [GA 715^a, Gotthelf, 2012, 6]¹⁵¹. Y ciertamente, lo que Hegel considera la verdad de la fuerza, la *energeia* o la forma (eidos) será idéntica al movimiento orgánico del pensamiento en tanto que movimiento teleológico que acaece en la pura exterioridad.

La forma, *energeia* o *Wirklichkeit* es la mediación absoluta que el pensamiento buscaba en las categorías de la relación esencial y que sólo se alcanza en la *identificación de la causa formal y la causa final*. Esta es la definición de lo orgánico. *Lo orgánico, como movimiento lógico, debe ser comprendido como una mediación en donde eso otro que le aparecía a la fuerza como diferenciado de sí, se acerca progresivamente a él, sin que lo “otro” sea indiferente [gleichgultig, en sentido hegeliano] sino parte del movimiento que tiende hacia él.* Aquí se observa por qué, como decía al principio de este capítulo, a pesar de la crítica de Hegel al concepto de fuerza, Hegel es un epigenetista radical. Hay que ver ahora cómo concibe Hegel el desarrollo o movimiento hacia sí de la forma.

1.4.4. Desarrollo

Como se ha visto, ninguno de los dos conceptos aristotélicos debe ser comprendido en relación al concepto de fuerza que Hegel critica. La relación entre *energeia* y *dunamis* es exclusiva del automovimiento de la forma. Este automovimiento es desarrollo. Hegel afirma:

Para entender qué es el desarrollo deben diferenciarse dos tipos, por así decir, de estados. Uno es el que es conocido como [...] la capacidad, como el *ser-en-sí*, como yo lo llamo (potencia, *dunamis*). La segunda determinación es el *ser-para-sí*, la realidad efectiva (actus, *energeia*) [W18, 39]

Para entender este movimiento, es posible contrastar lo que Hegel afirma aquí con la siguiente *metáfora* del prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*:

Si el embrión es, ciertamente, *en sí* un ser humano, no lo es, sin embargo *para sí*; sólo lo es para sí como razón cultivada que ha *hecho* de sí lo que ella es *en sí*. Sólo entonces es esto su realidad efectiva. Pero este resultado es, él mismo, inmediatez simple, pues es la

¹⁵¹ Esta es mi respuesta a quienes, como Ferrarin expone, han cuestionado el uso por parte de Hegel del concepto de *energeia* para referirse a la causalidad final. Ferrarin se refiere a tres grandes críticos: Schelling, Heidegger y Aubenque. A mí me parece que el uso del término *energeia* en relación a la causa final cobra todo su sentido cuando se le considera en relación a la teoría aristotélica de la generación [Ver Ferrarin, 2001, 16].

libertad autoconsciente que descansa en sí misma y no ha obviado la contraposición para dejarla apartada a un lado, sino que se ha reconciliado con ella. [W3, 251, F.77]

El *en sí* hegeliano es el comienzo del movimiento. Como se acaba de ver, lo que comienza debe ser *comenzante*, es decir, contener en él mismo *actividad* o una capacidad de moverse. Esa capacidad de movimiento no es una capacidad de *cualquier* tipo de movimiento sino una capacidad de movimiento hacia la forma, es decir, una capacidad de movimiento hacia sí mismo, es decir teleológico interno. El movimiento teleológico interno es lo que Hegel llama propiamente *desarrollo*. En este sentido Hegel afirma que el embrión es un *en sí*, es decir, *tiene en sí mismo la capacidad* de volverse lo que debe [soll]¹⁵² volverse (un ser humano).

Pero, y esto es *fundamental*, ello no quiere decir que el embrión contenga la forma (*morphé*) humana en sí mismo, como si, siguiendo una tesis preformacionista, la forma como *morphé* debiera [müssen] aparecer paulatinamente. Más bien, el *tener* del *en sí* indica ahí mismo sólo la *presencia*¹⁵³ de la forma como *actividad* (y no, nuevamente, de la forma como *morphé*) dentro de él. Por eso mismo el embrión no es *para sí*, sino sólo *en sí* un ser humano. Sólo cuando el embrión se transforma y llega a ser un ser humano puede decirse que ese ser humano, a la vez, contiene *su pasado* y es desde él que ha llegado a ser. Sin embargo, este *ser para sí* es un estado de desarrollo que no constituye el final del movimiento. Este para sí adquiere, a su vez, la determinación de un *en sí*, es decir, de un comienzo *comenzante* o de un comienzo activo. Cada momento de desarrollo puede ser considerado una relación de *dunamis* y *energeia* pero también una *entelequia*. En tanto que *entelequia* el para sí es la subsunción [*Aufhebung*] de los movimientos del embrión. Es pura actualidad en la medida en que es el “estado” devenido de la forma en la pura exterioridad. Pero es también *energeia* porque se encuentra relacionada con la *dunamis*, con el *en sí* que

¹⁵² [Ver Ferrini, 2001, 138 y W6, 92]. Este *sollen* es su absoluta negatividad. Yo lo entiendo también como una indicación de que si bien tiene actividad y puede desarrollarse hacia el género, eso podría también no suceder y haber accidentes. Claro que esto es dicho desde el punto de vista unilateral de la materia. Si Hegel dijera, desde la perspectiva unilateral de la materia, que ésta *debe* [muss] desarrollarse para llegar a ser forma, estaría admitiendo con ello la presencia de la forma dada como algo fijo, como *morphé*. De esta manera se entendería que el desarrollo no tendría otra opción más que volverse esa forma y no otra. Pero precisamente la forma que la materia tiene en sí misma no es *morphé*, sino *eidos* como puro movimiento y, por lo tanto, no puede decirse, desde la materia misma, que ella *debe* [muss] llegar a ser lo que tendría que ser sino que puede hacerlo.

¹⁵³ Responder a la pregunta por el tipo de presencia que, en efecto, es la actividad de la forma, no es fácil. Eso se revisará en las secciones siguientes y al final del último capítulo. Por el momento baste con tener en cuenta que si la presencia de la forma es su pura actividad, eso presente no es algo sustancial.

es su pasado y con la siguiente determinación que es su vida de hombre adulto.

Esta *energeia* debe, como se acaba de ver con la realidad efectiva como forma, seguir todavía una última determinación. Es decir, no basta con haber alcanzado el fin del embrión, la humanidad. El *ser-para-sí* es, a su vez, inmediatez, aunque sea ya una meta alcanzada. Es, como la realidad efectiva, una inmediatez que constituirá propiamente hablando el desarrollo del concepto. El movimiento teleológico general, el cual no se limita a la relación negativa entre el *ser-en-sí* y el *ser-para-sí*, sino que también es *ser-en-y-para-sí*, es llamado por Hegel “silogismo” [W8 §204, 361]. Hay que ir viendo algunos aspectos con más detenimiento. Primero, hay que ver a la forma en movimiento para después poder hablar del carácter silogístico de la teleología hegeliana.

1.4.5. El movimiento metabólico de la forma

Es pertinente preguntar ¿Qué tipo de movimiento es el que se acaba de revisar? Creo que la propia definición aristotélica de metamorfosis es el movimiento que más se adecua a la definición del desarrollo de la forma hegeliana. Aristóteles dice:

Lo que pasa es que los insectos primero producen a la larva, luego la larva se desarrolla hasta volverse como un huevo (lo que se conoce como crisálida es equivalente a un huevo): luego, de esto se forma un animal, y no es sino hasta este tercer estadio en su *serie de cambios [metabolé]* que [éste] alcanza el fin y la perfección de su generación [*geneseos telos*] [GA 733b16. Mi énfasis]

Esta serie de cambios a la que Aristóteles llama *metabolé* es distinta de una serie de movimientos kinéticos pues a diferencia de estos últimos los cambios de forma (*morphé*) obedecen a una finalidad interna. La finalidad es la de alcanzar la forma final del género (*eidos*), finalidad que sólo puede alcanzarse si hay una *forma* directriz que guíe el proceso de transformaciones.

Si bien el movimiento es la relación entre la *dunamis* y la *energeia* y que esta relación explica el movimiento kinético en Aristóteles, también debemos tener en cuenta que, como decía Hegel al rechazar el preformacionismo, la transformación de la forma no debe explicarse como mero cambio cuantitativo ni suma de partes ni como el resultado de una causa eficiente externa. Por eso Hegel precisa en la *Ciencia de la lógica*:

Así, también el automovimiento interno, el automovimiento propiamente dicho: el impulso en general (el apetito o *nisus* de la mónada, la entelequia del ser-sustancial absolutamente simple), no es otra cosa que el hecho de que algo, dentro de sí mismo, y

la carencia, lo negativo de sí mismo, se da en uno y el mismo respecto. La identidad abstracta consigo no es aún vitalidad alguna; sino que, al ser lo positivo, es en sí misma la negatividad; por eso va fuera de sí y se pone en *mutación* [se pone a sí misma como siendo otra cosa] [W6, 75-76, CL, 492. Mi énfasis].

Félix Duque tiene razón al traducir *Veränderung* por mutación y no como mero cambio pues el movimiento que es la contradicción misma es imposible de comprenderse si sólo se observa la sucesión de *aquís* y *ahoras*. La mutación que implica el movimiento contradictorio del concepto es una metabolé permanente, un *Umschlagen*, un recubrimiento de lo negativo por lo positivo y viceversa.

Puede decirse que cambio es igual a mutación y mutación a metamorfosis. Si tenemos en cuenta la cita líneas arriba en donde Hegel critica la explicación preformacionista de la metamorfosis es posible observar que para él la metamorfosis debe ser entendida como un tipo de cambio particular que no puede ser comprendido como mero movimiento causal. Por eso dije que en lugar de pensar en el movimiento de la forma y su desarrollo como un movimiento kinético se debía pensar en un movimiento metabólico. Afirmar lo anterior revela un aspecto de la fluidez de la *forma* e impedirá pensar en ella como una mera “presencia”, como mera identidad de sí consigo misma¹⁵⁴. La metamorfosis es un tipo de cambio que indica la identidad y la diferencia contenidas en un mismo movimiento. La metamorfosis es el movimiento especulativo por excelencia pues es la transformación en diferentes *formas* [*morphé*] o figuras [*Gestaltungen*], de la *forma* [*eidós*]. Pero más que figuras estos estadios de transformación de la forma deben llamarse *momentos*¹⁵⁵ pues, propiamente hablando, no puede decirse que la forma como eidos sufre metamorfosis ya que no tiene *morphé*.

Los momentos deben *generarse* a partir del género (la idea, lo universal), desarrollarse en el sentido aristotélico, es decir, moverse de un en sí (*dunamis*) a un para sí (*energeia*). [GA 740^a] Esta es la teleología al servicio de la idea, al servicio del género o de lo

¹⁵⁴ Como parece hacer Derrida.

¹⁵⁵ Angelica Nuzzo nota la diferencia de dos palabras que pueden servir aquí para justificar la referencia que hago a la metamorfosis como movimiento que implica cambios de forma: *Gestalt* y *Moment*. Al referir la primera palabra Nuzzo indica que se trata de las representaciones o figuras del espíritu, que el espíritu tiene de sus momentos a los cuales Hegel hace referencia en la *Fenomenología del espíritu*. Nota la huella de Goethe en dicha obra advirtiendo que *Gestaltung* es lo que Goethe entiende por el carácter dinámico de las estructuras naturales. *Gestalt* significaría para Goethe los momentos de transformaciones internas. Con esta indicación, Nuzzo continúa, puede entenderse lo que significa el concepto de *Bildung* en la obra de Hegel [Nuzzo, 2012, 27]. Así, la forma como *eidós* puede ser entendida como un proceso de meta- morfo- sis, aunque propiamente hablando tenga que decirse que la forma como eidos no puede sufrir metamorfosis pues no tiene *morphé*.

universal. Sólo el movimiento metabólico parece respetar la consigna hegeliana de mantener la identidad en la diferencia y la diferencia en la identidad. El movimiento que esta producción o génesis desencadena es una serie epi-genética o bien, como indica Nuzzo, “una secuencia interna y sucesiones inmanentes” [Nuzzo, 2006, 97] de *momentos* cuya generación es posibilitada, a cada paso, por la presencia constante de lo universal, o del concepto.

La *serie de cambios* que ocurren durante la metamorfosis *no* es una secuencia de causas eficientes, es decir, no es una especie de reacción mecánica en donde $A \rightarrow B$ y $B \rightarrow C$, etc.

A diferencia de lo que sucede en lo mecánico y dinámico, según es entendido por Hegel, en lo orgánico lo universal no está desprendido de lo concreto. No es ni su causa externa ni una interioridad vacía. En este sentido tampoco ocurre que $A = B, C, D$, etc. Esta serie de cambios en un organismo que es más bien *metabolé*, es transformación guiada por una causa final, y no causadas por una causa eficiente. Algo así como: $D \rightarrow A_D \rightarrow B_D \rightarrow C_D \rightarrow D$. En términos de la epigenética aristotélica, wolffiana o herderiana, D es el género que *existe* previamente (como el padre) y que produce un nuevo organismo cuyo movimiento de desarrollo es independiente de D [GA735a] pero dirigido o acompañado por la forma que lo produjo y por la forma que tiene que ser su finalidad. A, B y C son las etapas de cambio, *Gestaltungen* o momentos, transformaciones que constituyen las génesis sucesivas (epi-génesis) y no son partes que se unen o que aparecen progresivamente. Lo universal es universal pero también es, a diferencia del universal kantiano, concreto y objetivo, pues es *inmanente* al individuo *que se desarrolla*.

Como Gérard Lebrun precisa, el desarrollo no debe entenderse ni como “crecimiento”, en el sentido del *Vermehrung* del preformacionismo, ni en el sentido de progresión indefinida. El *trabajo* de la forma o lo que Hegel llama *energeia* o realidad efectiva [W8 §142], es transformación. Hegel afirma:

La *energeia* es la forma, la actividad [...] que se relaciona consigo misma [...] La actividad es también cambio, pero un cambio que se mantiene idéntico a sí mismo, - cambio, pero puesto al interior del Universal como cambio igual a sí mismo, - es un determinar igual a un auto-determinarse. Por el contrario, en el mero cambio no está contenido el conservarse a sí [das Erhalten seiner in der Veränderung noch nicht enthalten]. Lo universal es activo [tätig], se determina y su meta es el autodeterminarse. [W19, 153-154. También citado por Lebrun, 1972, 345-346].

El cambio de la forma que es, en sí misma, *actividad*, no es un dar saltos o un juntar partes.

No es, como describe Lebrun, ni la presentación indiferente de la pluralidad, ni debe entenderse cuantitativamente, ni entenderse como un movimiento que, si bien carece de novedades, carece, por tanto, de diferencia. En este sentido, el desarrollo o la actividad de la forma no es un mero extraer modelos idénticos de sí, ni una secuencia infinita, sino la *producción* de sus contenidos diferenciados, en lo cual consiste la auto-producción de la forma, su autodeterminación. Por ser este un movimiento de desarrollo teleológico, y no un simple movimiento indefinido, este movimiento debe ser entendido como metabólico, en el sentido de “recubrimiento” [*Umschlage*] [“*das Umschlagen derselben ineinander*” [W8 §133, 265] guiado por una forma.

Lebrun también señala de manera pertinente que la autodeterminación como producción de sí no debe entenderse como la simple *reproducción de sí*¹⁵⁶ [Lebrun, 1972, 361]. Ello quiere decir que, como se indicaba líneas arriba, la forma, en sus transformaciones, no repite la misma figura, pues no tiene figura (*morphé*). A continuación Hegel mismo expone su idea de desarrollo conceptual:

El desarrollo [*Entwicklung*] del concepto según su determinación, según su meta [*Ziel*] o, si se quiere, [según su] fin [*Zweck*], debe entenderse como un *poner* [*Setzen*] de lo que él es en sí: que estas determinaciones de su contenido lleguen a la existencia se volverá manifiesto, pero no [de modo tal que aparezcan] como si fuesen independientes, autoestantes [*selbständige*], sino como momentos [*Momente*] los cuales permanecen en su unidad, es decir, idealmente, [...] *puestos* [*gesetzt*]. Este *poner* [*Setzen*] sólo puede ser asido, en la medida en que la subjetividad del concepto se pierda en la confrontación de sus determinaciones, como una exteriorización [*Äußerung*], un salir, una exégesis, un venir fuera de sí. [...] *Pero se contiene a sí mismo en ellas como su unidad y su idealidad*. Y ese salir del centro hacia la periferia es por ello igualmente, visto desde el lado contrario, una recapitulación [*Resumieren*] de ese “fuera” [*Heraus*] en la interioridad, un recordar [*Erinnern*]¹⁵⁷ que él es [ese “fuera”] que existe en la expresión [*Äußerung*]. Partiendo de la exterioridad en la cual el concepto, en primer lugar, se encuentra, [se dice que] su progreso [*Fortschritt*] es un Ir- dentro- de- sí [*Insichgehen*] en el centro, es decir, [un estar] en la inmediatez, que es la existencia más inadecuada para él, exterioridad [...] hacia la cual se lleva. [Pero] no como si el concepto se extrajera de ahí y que la dejara ahí como a una cáscara muerta sino más bien como si la existencia en cuanto tal fuera en sí misma o adecuada al concepto de tal modo que el estar dentro de sí existiese por sí mismo, lo cual es la vida misma [W9 §251Z, 36-37. Mi énfasis].

El desarrollo del concepto se describe, en primer lugar, teleológicamente, es decir, según su fin, como en la teoría epigenética. El progreso que constituye a este desarrollo *qua*

¹⁵⁶ Como lo es para él el movimiento orgánico de la naturaleza, razón por la cual Lebrun no puede admitir que las referencias a lo orgánico sean en Hegel meras metáforas aproximativas.

¹⁵⁷ No habrá que perder de vista el acercamiento de estos dos conceptos: recordar y resumir, para entender el papel de la memoria en la filosofía de la historia.

desarrollo no es ciego, como en el movimiento de la fuerza o de la causa sui, ni está dirigido por una finalidad exterior al proceso mismo, sino que está dirigido hacia un fin inmanente, que es él mismo. Dicho avance también puede ser entendido, como lo explica Jarczyk una vez más, como una *reducción progresiva de una distancia originaria* [Jarczyk, 1980, 48] entre la inmediatez y lo mediado o el “regreso del ser- puesto a su propio fundamento, es decir, a eso que presupone como aquello que lo pone” [Jarczyk, 1980, 133, n.7]. Este regreso (resumen o recuerdo) a sí constituye la verdad de la forma, es lo que Aristóteles llama *geneseos telos* y marca el final de proceso de metamorfosis del concepto.

Para explicar el desarrollo conceptual según su fin es necesario, como se ha visto líneas arriba, descartar toda unilateralidad, es decir, descartar toda idea de una *forma preformada* desplegándose sin otredad; y todo tipo de emanantismo [W9 §249Z, 33]. Para asir el concepto según su determinación, la cual es llegar a su finalidad, debe tenerse en cuenta que es él mismo el poner [se] de/como su otro. Pero este poner va más allá del ponerse como su otro de la categoría de la “fuerza”. Como se recordará, la fuerza es, a pesar de ser su externalización, algo diferenciado de ella que reserva, oculto aún en un interior o una reflexión en sí misma que está vacía (que no tiene el retorno de la exterioridad a sí) [W 8 §136] y que, por lo tanto, está opuesto a aquello que exterioriza. El concepto, si bien es un poner (*setzen*) de aquello que idealmente está puesto (*gesetzt*), es decir, de aquello que es la forma, también es un salir, un estar fuera de sí completo que no se guarda, como la fuerza, en una interioridad vaciada¹⁵⁸. La forma, como ya se ha visto, es un poner de lo puesto, o de lo *presupuesto*. Pero tampoco es un poner o salir que deja puesta la cáscara de la exterioridad vacía y que abandona a su suerte a esa exterioridad. Como Hegel mismo afirma, el concepto se mantiene en sus determinaciones exteriores, en sus momentos. El es, él mismo, en la exterioridad, exterioridad puesta y llena de contenido. Eso que el concepto, o la forma pone son sus momentos. A su vez, los momentos no son temporales, o mejor dicho, no son *átomos* de tiempo ni nada parecido a algo fijo, alejado del concepto o indiferentes a él. Ciertamente son diferentes, pero sólo en la medida en que son su poner, no en la medida en que puedan considerarse como *otras cosas*.

¹⁵⁸ Respecto de este *gesetzt* me gustaría tener en cuenta lo que Jarczyk menciona: « [...] dans le terme d’être-présumé se concentre donc à la fois, pour ainsi dire, l’immédiateté *première* de l’être, la négation de cette immédiateté dans la *présupposition*, et aussi déjà l’immédiateté *devenue* posée par lui-même en ce qu’il est tel [...] » [Jarczyk, 1980, 36]

El *comienzo* del progreso cuya finalidad es reducir esta distancia originaria entre la inmediatez y lo mediado a la que se refería Jarczyk puede ser también entendido como un *juicio* [Ur-teil]¹⁵⁹. Por eso el desarrollo, según Marcuse, sólo puede ser entendido a partir de esta *división originaria* que debe entenderse como la posición de lo otro [Marcuse, 1985, 162]. Puesto que el concepto se genera a sí mismo, se *escinde* en él mismo como totalidad y en singularidad. A diferencia de la relación esencial entre el todo y las partes, la deducción inmanente del universal o del concepto, es una escisión originaria en donde cada determinación contiene al otro. Por eso puede decirse que mientras es universal *qua* totalidad, es totalidad singular, y a la inversa, al ser el universal *qua* singular, es una totalidad universal. Estas determinaciones no están opuestas.

La efectividad, esa nueva exterioridad que emerge al quedar subsumida la fuerza y su externalización y el afuera y el adentro, debe seguir transformándose hasta que el movimiento alcance la forma del *en- y- para- sí* o bien, lo que Hegel designa como la identidad de la identidad y de la no identidad. Esta identidad es llamada por Hegel *idea*¹⁶⁰ o, en términos más técnicos, silogismo¹⁶¹. En efecto, esta “doble exterioridad” [Jarczyk, 1980, 102]-. Lo que Hegel entiende por silogismo no debe entenderse como la conclusión de diversos juicios [Georg Sans- Citado en Sell, 2014, 14]. El silogismo en Hegel es la mediación de dos conceptos a partir del *tercero*. Este tercero es el Género, lo Universal o *la forma* [eidos] que funge como cópula entre lo particular y lo singular o bien, entre lo en sí y el para sí. En este sentido, el camino que va de lo singular a lo universal es el camino del concepto hacia sí mismo a través de una *serie* de divisiones (serie que debe entenderse como metabolé y no como mero movimiento causado de forma eficiente) o juicios que lo

¹⁵⁹ Jarczyk distingue de manera muy precisa el juicio y el silogismo como movimientos lógicos. Advierte que el silogismo no debe de tomarse como un juicio más complejo sino como dos movimientos diferentes en donde el primero queda subsumido en el último: « C'est la *qualité de la médiation* qui n'est pas la même dans l'un et l'autre cas. Dans l'économie du jugement, l'unité s'opère en effet par la copule, qui, même e son expression achevée, s'épuise dans la simple mise en relation, au plan de la forme, entre deux termes *dont le contenu lui demeure extérieur* ; dans le syllogisme, au contraire, le moyen terme, dès l'origine, représente et porte en lui la *totalité du contenu*, et son rôle médiatisant n'exprime rien d'autre que l'exigence qui pousse ce contenu à se poser comme identique à la forme (exprimée dans la tension entre les extrêmes) ». [Jarczyk, 1980, n1, 133].

¹⁶⁰ La verdad de la idea es, como dice Baum, la correspondencia absoluta entre la objetividad y el concepto. [Baum, 1990, 158]

¹⁶¹ Sell dice: „Die Quintessenz des hegelschen Leben ist damit ausgesagt: es ist ein sich selbst organisierender Zusammenhang und zugleich ein Schluss.“ [Sell, 2014, 80-81].

conducirán a la unidad, a lo universal, a la forma- que es género. Sell también afirma que el movimiento del concepto comienza con el juicio [Sell, 2014,113]

El juicio o separación puede entenderse a partir del movimiento que Hegel describe entre el centro y la periferia. Considerado desde la periferia, el concepto es esa exterioridad como resultado de un movimiento de salir del centro hacia la periferia. Pero como afirma Hegel, hay que situarse también del lado del centro. Al contemplar desde la otra perspectiva, la del centro, el movimiento de la periferia aparece como un ir hacia adentro, es decir, como un recuerdo¹⁶² [Er- *innerung*], el cual no es otra cosa que un ir hacia *adentro*. El movimiento conjunto de la forma y sus momentos es una ir y venir del afuera hacia el adentro, una especie de palpitación que es, como Hegel concluye, la vida misma.

El desarrollo de la forma hegeliana es su propia *actividad* [*Tätigkeit*] y, a final de cuentas, toda ella pues, como se ha visto, no puede haber distinción entre un actuar y lo que actúa- por eso la forma es un salir y un ir adentro. Por eso Hegel no dice: la forma sale y el contenido entra. El movimiento o desarrollo de la forma es el vaivén de la exterioridad y la interioridad. En ese vaivén se operan las transformaciones, pero no como meros cambios, es decir, no como la desaparición de la forma y la progresiva aunque caótica aparición de la diferencia sin igualdad, es decir, diferencia unilateral. La transformación de la forma, en tanto que es producción de sí (y no sólo re-producción de sí), es auto-producción de sí como lo diferente de sí. Es desde aquí que debe comprenderse ese regreso a sí o recuerdo [Erinnerung] al que Hegel se refiere en la última cita, como una transformación y un mantenimiento de la forma [Bei sich selbst bleiben] [Lebrun, 1972, 361]. Este *bei sich selbst bleiben* puede ser entendido también como un *verweilen*. Este término es usado por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* y significa, como aclara Jarczyk, la permanencia necesaria de la consciencia en cada uno de los momentos que constituyen su devenir hacia su verdad. [Jarczyk, 1980, n2, 133], el *acompañamiento* de la forma en todos sus avatares.

Lebrun también indica que no puede explicarse la *actividad* como *efectualidad*. [Lebrun, 1972, 358], es decir, la forma no causa su efecto, la forma no es una causa eficiente [Lebrun, 1972, 358], sino una causa que permanece en lo que causa y que lo conduce hacia ella, es decir, una causa formal-final. Por eso se ha establecido líneas arriba la diferencia entre la fuerza, como es entendida por Hegel, y la realidad, que es efectiva. La efectividad

¹⁶² El movimiento hacia adentro será un movimiento clave para entender la filosofía de la historia hegeliana.

de la realidad no reside en que es la *causa* de lo *otro*, como si eso *otro* fuese algo que se sigue de ella o que lo replica como en una relación recíproca, sino que es ella misma en eso otro, en eso exterior. La forma es, dice Lebrun, “la inmanencia de sí en el otro, la convivencia del otro y de sí [...]” [Lebrun, 1972, 362]. Que la forma esté constantemente *presente* [bei sich] en cada uno de sus momentos, siendo ella y su otro, no significa otra cosa que lo que en la teoría epigenética aristotélica y wolffiana significa el desarrollo progresivo *guiado* por la causa formal, presente en cada etapa [epi] formativa [génesis] por la que pasa un organismo antes de llegar a su estado concluido. El concepto hegeliano, o la forma, puede ser considerada como el propio *nisus*, el propio impulso, presente en cada transformación.

Como constata Manfred Baum en su libro seminal sobre el nacimiento de la dialéctica hegeliana, la presencia de un discurso sobre la vida en la constitución del método hegeliano es innegable [Baum, 1986, 56 y sig.]¹⁶³. Desde textos anteriores a los sistemas de Jena Hegel recurrió, explica Baum, al concepto de vida. Dicho concepto, constata el comentarista, posee elementos herderianos [Baum, 1986, 63]. Baum no precisa qué elementos fueron retomados por Hegel de esta *metafísica de la vida* herderiana, pero considero que la imagen a la que Hegel recurre para referirse al movimiento del ser, a saber, la del árbol, no le viene a Hegel exclusivamente de Bruno¹⁶⁴, como indica Baum, sino quizá del propio Herder y nada menos que del libro que Hegel reseñó: *Dios, algunas*

¹⁶³ Y con Baum varios comentaristas entre los cuales solo tendré en cuenta a Annette Sell, a quien ya he hecho referencia, y a Gerard Lebrun [1972]. Sin embargo con Lebrun hay algunos problemas. Por un lado interpreta la epigénesis como una continuidad de fragmentos [Lebrun, 1972, 356] sin ver que es una teoría que tiene su epicentro en el concepto de *forma*. Además, Lebrun parece debatirse entre la admisión de una interpretación biologizante de la lógica y una interpretación restringida de lo orgánico a la filosofía de la naturaleza. Lebrun insiste en que lo orgánico en Hegel sólo está relacionado con lo que significa un organismo para Hegel en el contexto de la filosofía natural (que implica la idea de repetición *aburrida* del género). Por esta razón su explicación a la ingente cantidad de referencias a la biología en la doctrina del concepto se resume en afirmar que Hegel recurre a “metáforas” que remiten, y mal o de manera insuficiente, al verdadero concepto. [Lebrun, 1972, 361]. Precisamente en este sentido afirma: « [...] le genre organique est, sans doute, dans la Nature, la meilleure approximation du Concept ; il n'en reste pas moins que les espèces *différenciantes* qu'on subsume sous lui ne sont pas ses explicitations. Loin de montrer comment le genre devient cet individu, elles font écran, par leur pullulement ou par leur nombre contingent, entre le genre et sa réalisation » [Lebrun, 1972, 337]. Aquí se aprecia cuál es el problema que Lebrun tiene con el uso *metafórico* por parte de Hegel y al mismo tiempo se ve lo que debe entenderse por concepto orgánico. Precisamente *no* debe entenderse como lo orgánico natural, sino como una especie de organicidad propia al concepto mismo. En el concepto no tendrá lugar ese pulular de especies sino, justo, una presentación de cómo el género se vuelve individuo y de cómo el individuo se vuelve género. Lebrun mismo sabe que « La plus haute dialectique se joue [...] parmi des significations transfigurées... » Lebrun, 1972, 366].

¹⁶⁴ Por la mediación de Jacobi [Baum, 1986, n11, 65]

conversaciones, el cual, como ya se ha visto, fue duramente criticado años después en la *Ciencia de la Lógica*¹⁶⁵. Herder parece haber sido leído por Hegel incluso antes de que Hegel descubriese el concepto de teleología en Aristóteles¹⁶⁶. En la época temprana de su pensamiento Hegel ya afirmaba, siguiendo quizá a Herder:

Un árbol que tiene tres gajo hace con ellos Un árbol, pero cada hijo del árbol, cada gajo (también sus otros hijos, hojas y flores), es el mismo árbol. Las fibras, que llevan la savia desde el tronco hacia los gajos, son de la misma naturaleza que las raíces. [N, 309. Cita tomada de Baum, 1986,65]¹⁶⁷

Aquí es evidente cómo, a diferencia de Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*, Hegel no se concentra en la imagen de la bifurcación de las ramas a partir de un tronco, ni en la totalidad del árbol como suma de partes. Lo importante para Hegel es la unidad del todo en virtud de una naturaleza común a cada miembro del árbol. La *savia* del árbol es lo que da cohesión y unidad al árbol como totalidad, desde la raíz hasta su copa. Por eso no es una suma. Es interesante notar también que los *hijos* del árbol no son otros árboles sino los miembros que lo constituyen como tal (hojas, flores, frutos). Esta es la idea que Hegel repite al hablar del carácter universal del Espíritu. Los hijos del árbol, así como lo que podría llamarse los hijos del espíritu no son otra cosa que él mismo. La savia ya anticipa aquí la idea del pulso de la sangre [GW 23/2. Referencia tomada de Sell, 2014, 102] a la que Hegel hace referencia en las lecciones sobre la Lógica de 1831, es decir, más de 30 años después. En las lecciones del 17 Hegel vuelve incluso a hacer referencia del árbol como la imagen del movimiento dialéctico:

Lo dialéctico es el pulso de la vida en general. Lo dialéctico se comporta contra el entendimiento como [lo] inconsecuente frente a [lo] consecuente. El entendimiento es limitado y obtuso. Lo dialéctico va más allá de todos los límites, se mantiene en sí mismo, y aparece en general como una inconsecuencia. Por ejemplo, el árbol primero no tiene ninguna hoja ni ningún retoño, parece muerto, después empiezan a brotarle hojas, retoños, ramas, etc. Éstos cambian, las hojas y las flores se colorean, se marchitan, y

¹⁶⁵En el texto de Herder las referencias a la figura del árbol son múltiples. El conocimiento de la complejidad de un sistema es explicado en su complejidad a partir del conocimiento de la complejidad de un árbol. Herder dice: “Un árbol no debe ser conocido sólo por su copa y ramas sino también por su tronco y sus gajos y en la medida de lo posible, según las causas de su generación y crecimiento” [GeG, 16]. Pero en la siguiente referencia Herder se refiere explícitamente al árbol de la vida: Es intolerable pensar que las raíces soportan al árbol? No sería raíz si no debiese llevar y llevarse con ánimo, la bella creación del tronco, con sus gajos, ramas, flores y frutos. Así la raíz eterna del inconmensurable árbol de la vida, el cual se extiende por doquier con incontables ramas intrincadas [...]“ [GeG, 87]

¹⁶⁶Según Düsing, Hegel descubre la teleología en Aristóteles hasta los sistemas de Jena. [Düsing, 1990, 148]. Pero una vez descubierto, Hegel no dejó de recurrir a él para explicar el desarrollo del concepto.

¹⁶⁷Baum cita los textos de juventud de Hegel editados por Nohl.

frutos y semillas aparecen en su lugar. Así trasciende la dialéctica [con] este cambio, las fronteras, se vuelve inconsecuente. [GW 23.1, 22]

Lo inconsecuente de la dialéctica frente al entendimiento limitado es que ella es un automovimiento, como el de la vida de lo orgánico para Kant. Pero también, como ya se ha visto, a diferencia de lo orgánico, lo dialéctico es un movimiento autoprodutor cuya forma de autoproducción exige que los límites del entendimiento sean superados. El entendimiento debe ser superado para poder comprender que la forma (el árbol) se genera a sí mismo en los ciclos (recordemos que la forma es un círculo de círculos) de generación y *muerte* que son parte de él, es decir, comprender que del árbol como muerto (en sí), a la floración (para-sí), y de la floración al marchitamiento, y del marchitamiento, a la semilla, la autoproducción no cesa y es gracias a la nueva semilla contenida en el fruto (enparasí) que el movimiento vuelve a empezar.

También es importante notar que, así como la savia es la que recorre todos los miembros del árbol (todos sus hijos), convirtiéndolos a todos en una unidad de *momentos* de la misma naturaleza, así en lo dialéctico también habrá un flujo constante que estará presente en todos sus momentos. Esta fluidez [*Flüssigkeit* W6, 243], como el logos seminal al cual Aristóteles se refería, o el impulso formador que Blumenbach atribuía a los organismos, *es la negatividad misma*, o la contradicción. [GW 23/1, 324. Referencia tomada de Sell, 99]. De hecho, a pesar de las críticas de Hegel al concepto de fuerza que se han revisado en la sección anterior, Hegel termina por llamarle a la contradicción, de la misma manera, implicando con ello lo mismo que los epigenetistas al referirse a la fuerza esencial o al impulso formador. Esto es lo que Hegel afirma:

Algo es pues viviente sólo en la medida en que contiene dentro de sí la contradicción, siendo en *verdad esta fuerza de acoger, de soportar dentro de sí la contradicción*. Cuando un existente no es capaz, dentro de su determinación positiva, de rebasar al mismo tiempo su determinación negativa, y de mantener firmemente la una dentro de la otra, cuando no es capaz de tener dentro de él mismo la contradicción, entonces no es la unidad viviente misma, no es fundamento, sino que, dentro de esa contradicción, va al fundamento(, pereciendo así).- El pensar especulativo consiste solamente en que el pensar mantenga firmemente la contradicción, y en mantenerse a sí mismo dentro de ella; y no en que, como le pasa al representar. Se deje dominar por ella y, a través de ella, deje que se disuelvan sus determinaciones solamente en otras, o en nada. [W6, 76, CL, 492-493].

La negatividad o a la contradicción, su nombre dialéctico, es *el alma* de la ontología hegeliana. Como la forma, tal y como ha sido caracterizada líneas arriba, la contradicción

es automovimiento. La forma y la negatividad son, en realidad idénticos. Es por ello que la forma [eidos] no tiene forma [morphé] a pesar de que dentro de ella tengan lugar diversas transformaciones de sí misma en momentos. El regreso a sí misma de la forma no significa, por tanto, un regreso a sí de algo preformado, un regreso a sí a una esencia, a un fundamento o a una causa pre existente, predeterminada, preestablecida. El principio y el fin coinciden porque ambos son *la intranquilidad* [Unruhe].

Conclusiones primer capítulo

Teniendo en cuenta lo que se acaba de ver con los autores estudiados es posible caracterizar la motilidad epigenética como un movimiento que empieza con la generación en tanto que póiesis, es decir, sin causa eficiente externa. La génesis da lugar a la epigénesis.

Se ha visto que la motilidad epigenética puede implicar al menos dos cosas: tanto un movimiento metabólico-teleológico como un movimiento repentino representado por el concepto de impulso o, lo que puede caracterizarse, como se ha visto con Leibniz, como *espontaneidad dinámica* – aunque en un sentido que excluye la idea de dos órdenes ontológicos distintos.

Aristóteles, Wolff, Blumenbach y Herder, comparten, aunque con algunas diferencias importantes, esta teoría. Lo fundamental es que, como se ha visto, en los últimos tres autores está presente la huella de la forma o logos aristotélico, transformado en un concepto problemático por la interpretación de Leibniz, a saber, el concepto de fuerza. Este concepto, la *marca topográfica* de la corriente epigenetista, fue, como se ha visto, criticado por Hegel en tanto que categoría ontológica, por carecer de un completo regreso a sí.

Sin embargo, como espero haber dejado claro, la crítica al concepto de fuerza en general no atañe a la motilidad en ella implícita en algunos de los conceptos dinámicos de Herder, como el de *Besonnenheit* y el concepto de organismo en Herder. A estos conceptos subyace una definición de fuerza que no concuerda con la definición hegeliana de fuerza, sino precisamente, con la definición hegeliana de forma.

A través del análisis del concepto de forma en Hegel se ha logrado poner en evidencia que Hegel comparte con los autores revisados asunciones típicas de la teoría epigenética (generación, desarrollo, teleología), aunque también se han puesto de relieve las diferencias entre la teoría epigenética tradicional y la hegeliana. En la hegeliana el universal se genera

a sí mismo. Él constituye, como se ha visto, su propia “deducción inmanente que contienen su génesis” [W 6, 43]. Además, la finalidad de dicho movimiento teleológico no es la repetición de la figura [*Gestalt*] sino la repetición de la forma [*eidōs*], es decir, la repetición de un movimiento marcado con el sello de la negatividad, un movimiento que, además, constituye, en el plano de la fenomenología, la psicología y la historia el devenir autoconsciente de sí del espíritu.

Como se dijo, que la forma acompañe o esté consigo [*bei sich*] en cada uno de sus momentos, siendo ella y su otro, no significa otra cosa que lo que en la teoría epigenética aristotélica y wolffiana significa el desarrollo progresivo *guiado* por la causa formal, presente en cada etapa [*epi*] formativa [génesis] por la que pasa un organismo antes de llegar a su estado concluido. El concepto hegeliano, o la forma, puede ser considerada como el propio *nisus*, el propio impulso, presente en cada transformación.

De este modo, si la forma es igual al movimiento orgánico y que el movimiento orgánico es idéntico al movimiento epigenético, la forma, la verdad de la fuerza, es motilidad epigenética. Con ello, puede observarse, Hegel no se deslinda del pensamiento herderiano, aunque éste haya sido considerado por parte de Hegel exclusivamente como un pensamiento dinámico, sino que parece llevar más lejos lo que he llamado con Müller-Sievers el giro epigenético inaugurado por Herder. En este sentido, no sólo he ofrecido una justificación para entablar la relación entre Hegel y Herder sino que he mostrado, me parece, que la filosofía hegeliana es, ella misma, una ontología epigenética.

En los capítulos que siguen podrá observarse con más acuidad la pertenencia de Hegel a la corriente herderiana que llamo del giro epigenético, pero ahora en relación a los conceptos de lenguaje e historia. Como Humboldt o Schlegel, Hegel también es, ya se verá, un crítico de algunos aspectos del pensamiento herderiano pero ello no obsta para seguir considerándolo como un pensador dentro de su estela. La presencia del pensamiento herderiano en el hegeliano es perceptible al revisar los conceptos de lenguaje y de historia, en donde se manifiesta una importante recuperación de ciertas ideas *dinámicas* herderianas.

II. LA MOTILIDAD EPIGENÉTICA O HISTORICIDAD DEL LENGUAJE

En esta sección pretendo mostrar, en primer lugar, que gracias al *giro epigenético* operado por Herder en la concepción del lenguaje, éste pudo concebirse como un organismo. Como se ha visto en la sección anterior, hablar de organismos desde la teoría epigenética es hablar de su génesis y su desarrollo a partir de una fuerza; es hablar, en otras palabras, de su motilidad epigenética. *Referirse a la motilidad epigenética de un organismo es referirse a su temporalidad inmanente*. En este sentido, que el lenguaje cambie a través del *tiempo* significa en primer lugar, que el lenguaje cambia al interior de él mismo. Puesto que Herder logró, como se verá, referirse al lenguaje a partir de su motilidad epigenética podrá decirse que Herder *historizó* el lenguaje¹⁶⁸ y que, en lugar de proponer una filosofía, diseñó una *fisiología del lenguaje*.

Cuando afirmo que Herder historizó el lenguaje no debe entenderse con ello que Herder le asignó una fecha de origen, ni nada semejante. De hecho es en oposición a esta y otras formas de concebir el *origen* que Herder pensó la temporalidad lingüística.

La temporalidad inmanente descubierta en el organismo “lenguaje” no es, como se sigue del tipo de fuerza (causa final) que guía su desarrollo, una temporalidad lineal. La historicidad que entiendo como equivalente a motilidad epigenética no puede comprenderse a partir de una línea o serie temporal horizontal.

Este capítulo intentará poner en evidencia la especificidad de la historicidad del lenguaje que Herder observa, aludiendo a dos tipos de orígenes: el origen del lenguaje en la *circumspección*, [*Besonnenheit*] y el origen social del lenguaje. Mostraré, en otras palabras, que Herder por un lado, *historizó* el lenguaje al concebirlo como una parte inmanente del pensamiento y que, por el otro, introdujo la temporalidad del lenguaje dentro de la historia humana¹⁶⁹ así como, inversamente, dotó al lenguaje de un *pasado* al entender el lenguaje como un elemento clave de la tradición.

La relación entre historicidad inmanente del lenguaje e historicidad humana narrada a

¹⁶⁸ A propósito, el uso que hago del concepto lenguaje en el apartado anterior y el uso que haré de él en este y en los próximos no debe entenderse como una entidad existente de suyo, es decir, no debe entenderse como un *Ur-Sprache* o lenguaje originario. Cuando digo “el lenguaje” me refiero de forma general al conjunto de lenguas humanas que ha habido y que hay.

¹⁶⁹ Como ve bien Pénisson, ambas historias están estrechamente vinculadas e incluso afirma: « *la pensée de l'histoire dépend tout entière de celle de la langue* ». [*Traité*, 35]

partir del desarrollo del lenguaje fue en Herder, como se verá, una relación tensa que parecía justificar una tesis filogenética o recapitulacionista sobre el lenguaje, poniendo en juego el papel de la racionalidad humana. Se revisará esto con más detalle y se mostrará la solución a este problema.

Al final del apartado sobre Herder dedicaré un excursus para hablar del proyecto metacrítico siguiendo la tesis de Sonia Sikka según la cual la metacrítica es una variante de crítica de la razón que, como la kantiana, intenta dar cuenta de la posibilidad del conocimiento - y ya no como una meta- crítica, es decir, una crítica que sería superior a la kantiana [Sikka, 2007, 32].

Además de mostrar en qué consiste el giro epigenético que Herder propició, me interesa mostrar, en segundo lugar, que Schlegel, Humboldt y Hegel desarrollaron sus concepciones sobre el lenguaje a partir del horizonte abierto por Herder, es decir, a partir de la asunción de que el lenguaje es un organismo cuya temporalidad inmanente indica su origen y su relación con el pensamiento.

Sin embargo, no pretendo forzar una lectura demasiado pro-herderiana. A pesar de que este trabajo haya nacido de la convicción de que Herder abre una nueva vía de pensamiento, no es posible afirmar que quienes considero sus epígonos acataron a pies juntillas las tesis del maestro. Ninguno de los demás autores que se revisarán aquí pasa por alto las deficiencias y los puntos ciegos de la propuesta herderiana. Ello, sin embargo, no le resta en nada al hecho de que, como se verá, es retomando la tesis de que el lenguaje es un ser vivo que se desarrolla, que los tres autores definieron la perspectiva filosófica a partir de la cual se refirieron a él.

En el caso de Schlegel, mostraré que el concepto de fuerza formadora fue un concepto clave en su comprensión del lenguaje como fenómeno humano, lo que, teóricamente, permite atribuirle una motilidad epigenética al lenguaje. También mostraré que Schlegel concibe el lenguaje como un producto social. Sin embargo, consultando los textos del periodo romántico se hará evidente el trasfondo de la tesis que Schlegel sostiene en su periodo lingüista, a saber, que contrariamente a la idea completa de motilidad epigenética sugerida por la presencia del concepto de fuerza formadora, idea que implica el desarrollo hasta el acabamiento de dicho desarrollo, Schlegel sostuvo una concepción química del lenguaje.

El punto de vista “químico”, a pesar de atacar el concepto central de *forma* en tanto que causa final, no contradice totalmente, como intentaré mostrar, la tesis epigenética, sino que introduce un cambio en la definición misma de lo orgánico. A pesar de que la idea de finalidad haya desaparecido del horizonte de pensamiento de Schlegel, la idea de desarrollo, y de desarrollo infinito a partir de una fuerza, es la base a partir de la cual se piensa este objeto vivo que es el lenguaje.

Intentaré mostrar, además, que los temas del desarrollo infinito y el de la gramática promueven la inclusión de una nueva temporalidad del lenguaje que, en lugar de considerarlo con respecto a la tradición, como en el caso de Herder, harán posible concebirlo como un tipo particular de organismo (hydra) abierto indefinidamente hacia el futuro.

En el apartado sobre Humboldt abordaré, en primer lugar, el problema del origen del lenguaje en su aspecto epistemológico. Ahí pondré de manifiesto que, como Herder, Humboldt admite una fuerza directriz, una causa formal del lenguaje y que, por tanto, puede hablarse de motilidad epigenética, es decir de historicidad o desarrollo del lenguaje. También pondré en evidencia que, como Herder, Humboldt insiste en la importancia de pensar en las lenguas nacionales. Pero además de admitir esta fuerza directriz del lenguaje que explica, como en Herder, su relación con el pensamiento (aunque con resultados distintos), y además de admitir la relación entre los pueblos y sus lenguas, Humboldt propondrá asumir la presencia de una fuerza *formadora* que, del mismo modo que en Blumenbach, servirá para explicar tanto el hecho de que existan diversas lenguas como el hecho de que en cada una de ellas existan variaciones. *Las lenguas*, en lugar de *el Lenguaje*¹⁷⁰, no se encontrarán en una cadena causal, ni serán el reflejo del desarrollo epigenético del lenguaje como movimiento del pensamiento (aunque como se verá Humboldt también parece resbalar en tesis filogenéticas).

También mostraré que al hacer frente al problema de los cambios en las lenguas,

¹⁷⁰Es importante tener en cuenta que sin duda, Humboldt tiene una visión largamente más sofisticada que la de Herder. Humboldt cita en sus trabajos alrededor de 36 lenguas, y tiene conocimientos profundos de varias de ellas (incluidas por ejemplo el vasco o el náhuatl). No hay que olvidar tampoco que Humboldt fue partícipe del cambio que se operó en Alemania con respecto a la historia de las lenguas gracias a la introducción del sánscrito al universo conceptual de la época (promovido, de hecho, por Schlegel mismo). Sin embargo, considero, como varios de los especialistas aquí citados, que la influencia de Herder en Humboldt es innegable y que Humboldt construye el edificio de la lingüística comparativa sobre la tesis herderiana de la organicidad del lenguaje.

fenómeno que, si bien fue observado por Herder, no fue explicado satisfactoriamente por éste, Humboldt introdujo, como Schlegel, otra temporalidad, una determinada no ya sólo por la motilidad epigenética el interior del lenguaje mismo ni en relación al pasado, sino otra establecida por la constante *actividad* al interior de la lengua, actividad que no estará dirigida por una causa formal única sino por innumerables fuerzas productoras, a saber, las de los hablantes. Con estas modificaciones en la *fisiología* del lenguaje la *forma* adquirirá un carácter más activo pero menos final. Aunque habrá que explicar esta distinción con más detalle.

En el apartado sobre Hegel, apartado al que le dedicaré más atención, me interesa mostrar que Hegel, al igual que Herder y los autores aquí revisados, le otorga al lenguaje no un origen temporal sino un origen en el pensamiento (el cual, como se verá tendrá la misma función causal final formal que la *forma* en las teorías epigenéticas de Aristóteles, Wolff y Herder) y, por lo tanto, lo sitúa en el horizonte productivo del hombre y su tradición.

Entenderé la epigénesis del pensamiento, que describiré detenidamente, como un movimiento que muestra dos cosas de manera simultánea. Por un lado dicho proceso muestra, en un tiempo lógico, que el pensamiento emerge de la serie de síntesis (o epigénesis) en las que él participa como forma. Por el otro, dicho movimiento muestra cómo es que tiene lugar la constitución permanente de nuestros objetos del conocimiento en nuestra vida cotidiana.

En este sentido el lenguaje adquirirá tanto historicidad inmanente o motilidad epigenética, como estará ligado al pasado y al futuro de la actividad humana.

Dado que en la relación entre pensamiento y lenguaje se cifra una de las claves que explican la relación entre el logos y el tiempo en la filosofía hegeliana será necesario demorarnos en ese aspecto y responder a la siguiente pregunta ¿Cómo puede entenderse la relación, si es que la hay, entre los dos orígenes, social y lógico, del pensamiento y su lenguaje?

La pregunta anterior obliga también la siguiente: ¿Tiene Hegel una metacrítica? Adelanto aquí la respuesta, que es afirmativa asumiendo con Fulda que la pureza del pensamiento no consiste en carecer de contenido sino en hacer de su contenido un contenido propio [Fulda, *Das endliche Subjekt* 75-76. Referencia tomada de Sánchez de

León, 2013, 83], mostraré, por un lado, la relación entre el lenguaje y el pensamiento cotidiano, por así decir, y abordaré, por el otro, la relación entre el lenguaje y la filosofía.

Esta última parte de la cuestión será desarrollada en una sección que dedicaré a analizar dos teorías del significado presentes en la *fisiología* del lenguaje. Una es una teoría del significado holística y la otra, una teoría del significado dialéctica, animada por el principio de la contradicción.

Sostendré que la primera es la *descripción* que Hegel hace del tipo de comprensión del mundo que tienen los seres humanos en tanto que seres pensantes con lenguaje; describe cómo conocemos teniendo en cuenta la emergencia simultánea del conocimiento y del lenguaje. Esta teoría, como se verá, estará emparentada con las tesis sobre la gramática y el significado de Schlegel y Humboldt.

La segunda teoría del significado, por el contrario, será presentada como una teoría que *prescribe* o como una propuesta de lenguaje filosófico. Para exponerla partiré de la postura metacrítica *a la baja* que Hegel suscribe, Esta última teoría será abordada sólo hasta el último capítulo.

2.1. HERDER Y EL NUEVO ORIGEN DEL LENGUAJE

“¿Son acaso los hombres, abandonados a sus capacidades naturales, capaces de inventar el lenguaje, y en caso afirmativo, con qué medios?”¹⁷¹

Esta fue la pregunta lanzada por la Academia de Berlín en 1769 a la que Herder respondió con el *Tratado sobre el origen del lenguaje*.

La pregunta parece suponer dos cosas: que muy probablemente no fue Dios quien creó el lenguaje pero que, entonces, el lenguaje debió de haber sido inventado o descubierto por alguien más. En este sentido, la pregunta a la cual responde Herder está planteada dentro de los límites de un pensamiento que pregunta por la invención como se pregunta por una causa eficiente, por una causa externa al lenguaje mismo y que concibe el lenguaje mismo como un producto, como una herramienta.

Puede decirse que Herder atacó el propio esquema a partir del cual el planteamiento por

¹⁷¹Tomado de la introducción a la traducción francesa del Tratado sobre el origen del lenguaje. [Herder, 1977, 16]

el origen del lenguaje había sido posible¹⁷² pues para responder introdujo un cambio semántico en el concepto mismo de origen. Ese concepto ya no significará en Herder lo que da respuesta a la pregunta por la causa eficiente, externa al lenguaje sino que, asumiendo la postura de un fisiólogo, el origen indicará para él una causa formal-final. De ahí que Herder afirme algunos años después: “En mi modesta opinión, ninguna psicología es posible si no es, a cada paso, fisiología” [Herder, 2002, 196]. Herder entenderá la psicología como un ámbito en donde el pensamiento y el lenguaje operan, por así decir, generándose. En este sentido podría decirse que el texto de Herder representa una brecha entre dos formas de pensar el lenguaje, una estática y otra orgánica.

En lugar de preguntar por una causa exterior al lenguaje, una causa eficiente extrínseca, Herder propone preguntar ¿cuál es la causa propia al lenguaje, cuál es, para decirlo con un lenguaje aristotélico, su causa formal o con Leibniz, su razón suficiente o como Herder mismo dice, su origen genético¹⁷³?

En un primer momento Herder atacó las tesis explicativas concurrentes asumiendo que el hombre es el *creador* del lenguaje (y no Dios), con lo cual parecería admitir los supuestos de la pregunta formulada por la Academia, pero a lo largo del texto fue manifestando la idea de que el hombre no puede ser concebido como tal si no se lo define, primero, como un ser con lenguaje. En este sentido el origen humano del lenguaje significa, no que el hombre es la causa extrínseca del lenguaje sino que el hombre es, más bien, su

¹⁷² Müller-Sievers también observa que el texto de Herder, en realidad, implica una modificación de la pregunta lanzada por la Academia y una crítica a las dos únicas alternativas que la preguntaba implicaba (o bien es divino o bien es “creado” por el hombre). Sin embargo, como en varios de sus comentarios respecto de Herder, Müller-Sievers toma, injustificadamente, un punto de vista kantiano y afirma algo tan inconsecuente como que Herder argumenta en su texto como Kant lo haría en 1787, en lugar de afirmar, más bien, que es Kant quien argumenta, como Herder lo había hecho 17 años antes. [Müller-Sievers, 1997, 95].

¹⁷³ Es importante recalcar que, a pesar de que Herder mismo utilice “genético” y no “epigenético” en el *Tratado*, lo genético no debe confundirse en Herder con una generación espontánea - *generatio aequivoca*-. Esta especificación es necesaria toda vez que el origen genético del lenguaje puede encontrarse también en los sensualistas franceses. Según Müller-Sievers, el error de Wolfgang Proß en su comentario al respecto, reside en que le atribuye el mérito del cambio de perspectiva sobre el lenguaje a la “generación” del lenguaje postulada por los sensualistas franceses- por Condillac- “Yet Proß’s refusal to read the texts he amasses as testimony [...] leads to his failure to distinguish between genetic (aequivocal) and epigenetic discourse.” [Müller-Sievers, 1997, nota 11, 189]. Concordando con Müller-Sievers insistiré a lo largo de este apartado en que el vestigio de sensualismo en Herder no debe comprenderse como el origen del lenguaje. Como se verá, para Herder la sensibilidad, como en Aristóteles, no genera nada. La sensibilidad, en tanto que analogía de la materia, debe encontrarse habitada, nuevamente como en Aristóteles, por la forma, representada por el pensamiento. Esta es la gran diferencia entre lo genético sensualista y lo epigenético herderiano.

locus. Esta es la base para su ataque en contra de las tesis preformacionista y contractualista.

2.1.1. Contra la tesis preformacionista

La primera tesis, a saber, que el lenguaje es un don divino, era sostenida incluso por miembros de la Academia de Berlín, como Johann Peter Süßmilch, contra quien Herder dirige explícitamente varios ataques. La tesis preformacionista del lenguaje incurre en graves incongruencias y no puede responder de forma coherente a la evidencia de los cambios en el lenguaje. Por ejemplo, es incapaz de explicar cómo Dios, en su perfección, habría otorgado un instrumento tan imperfecto al hombre, como lo es el lenguaje; imperfección que se manifiesta en el hecho de que ha debido perfeccionarse constantemente. Para Herder, entonces, la tesis del origen divino del lenguaje representa un atolladero del que ni se puede salir ni del que se pudieran extraer ideas útiles para entender el complejo fenómeno de la lingüística humana. Al respecto dice:

¿Qué es, en efecto, todo el edificio de la lengua sino una forma en la que el espíritu se desarrolla, una historia de descubrimientos? El origen divino no explica nada y no se puede explicar nada a partir de él. Es, como dice Bacon respecto a otra cosa, una vestal sagrada- consagrada a Dios pero estéril; piadosa pero inútil. [*Abhandlung*, 26- *Traité*, 92]

Herder se deslinda aquí de esta tesis, que, además de a-historicista es a-social, pues en la Biblia, Dios ofrece a Adán el regalo del lenguaje para que él nombre a los seres del mundo incluso antes de que Eva sea creada [Ver Gipper, Schmitter, 1979, 63], única congénere y por lo tanto, única criatura con quien Adán hubiese podido comunicarse.

Así, Herder, a pesar de ejercer un cargo eclesiástico [ver Gipper, Schmitter, 1979, 71], tiene claro que el lenguaje es de manufactura humana, lo cual le confiere “imperfección” o, mejor dicho, historicidad. Aunque en *Ideas* parece volver a retomar la tesis del lenguaje como don divino¹⁷⁴, en mi opinión nunca perdió de vista que son los hombres los que lo

¹⁷⁴ De cualquier forma, lo que podría ser considerado un retroceso o un desdecirse de las tesis de juventud, no es, en realidad, sino una clarificación de una idea implícita ya desde el mismo *Tratado*, pues en este texto, si bien es el hombre quien crea el lenguaje, es Dios quien crea el alma humana y, por tanto, es él quien crea su fuerza creativa. Podríamos decir con Goethe que Herder sostiene ambas tesis: “... War der Mensch göttlichen Ursprungs, so war es ja auch die Sprache selbst, und war der Mensch, in dem Umkreis der Natur betrachtet, ein natürliches Wesen, so war die Sprache gleichfalls natürlich“ [(Gedenk- Ausgabe, X: 445-446). Tomado

historizan y se historizan a través de él.

La humanidad e historicidad del lenguaje es la clave para entender lo que obligó a Herder a desconocer la validez de la tesis de su origen divino, incluso si dicho desconocimiento le acarreó las críticas de su gremio y de su amigo y mentor Hamann, pues Herder no puede ignorar que el que las lenguas tengan edades diferentes se contradice con que Dios haya dado el lenguaje al hombre de una vez y para siempre.

2.1.2. Contra la tesis contractual

La segunda tesis que Herder critica es la del origen contractual del lenguaje. Si bien esta última también contradice el origen divino del lenguaje, no logra *historizarlo*, pues al partir de la idea de que el origen debe encontrarse en un pasado mítico, lo encajona dentro de la concepción de un fenómeno cuyo único cambio, su única variación, ha consistido en pasar de ser uno natural al de ser un lenguaje humano, proyectando así la idea de que el lenguaje ya no tiene más variaciones, fijándolo en un modelo monolítico. Herder critica esta postura identificándola como una *metábasis*, es decir, como un salto injustificado y como demostrará, falaz. Lo falaz de estas teorías reside en que asumen una separación abismal entre el hombre, su carácter social y su lingüisticidad. Haber percibido estos tres elementos (hombre, sociedad, lingüisticidad) como lados de un mismo fenómeno le permitió a Herder abrir el lenguaje a la historia, arrastrando con ello tanto al hombre y a la cultura, al tiempo del lenguaje. Para Herder, el hombre ha sido, desde que es hombre, un ser social. A partir de ello resulta imposible aceptar que alguna vez decidiera, sin lenguaje, crear un lenguaje común, pues para que una sociedad exista es indispensable que exista previamente la posibilidad de comunicación entre los miembros de un grupo, siquiera para poder decidir crear algo juntos¹⁷⁵. La creación del lenguaje a partir de un hombre con razón, pero sin

de Gipper, Schmitter, 1979, 67]. Sin embargo la postura de Herder es clara con respecto a la historicidad del lenguaje, pues el lenguaje es social y lo social es temporal y ello se manifiesta tanto en el *Tratado* como en las *Ideas*, por esta razón no considero, como Gipper y Schmitter, que pueda hablarse en este aspecto, de una discontinuidad en el pensamiento herderiano.

¹⁷⁵Ya antes Herder había dicho : „Kein Prinzipium der Nachahmung in der Seele; die etwanige Nachahmung der Natur ist bloß ein Mittel zu einem und dem einzigen Zweck, der hier erklärt werden soll. Am wenigsten ist's Einverständnis, willkürliche Konvention der Gesellschaft; der Wilde, der Einsame im Walde hätte Sprache für sich selbst erfinden müssen; hätte er sie auch nie geredet [como lo prueban, por ejemplo, los casos tan estudiados en el siglo XIX sobre los niños salvajes. El caso de Victor de Avignon es el caso

lenguaje y sin sociedad le resulta a Herder de lo más absurdo y contradictorio. Al respecto dice:

... sus dudas [de Rousseau] sobre la humanidad del lenguaje atañen a falsas formas de origen [...] o a la [...] dificultad [que implica el asumir] que la razón habría contribuido al descubrimiento del lenguaje. En el primer caso tienen razón, pero en el segundo se contradicen y ciertamente se dejan contradecir por la boca misma de Rousseau. [...] [El hombre] no es ningún salvaje rousseauista: tiene lenguaje. El hombre no es ningún lobo hobbesiano: tiene un lenguaje familiar. [*Abhandlung* p. 22 y 63. *Traité* p. 155]

Lejos está para Herder, en su *Tratado*, la preocupación de explicar cómo ha sido posible, si es que ha sido alguna vez posible, que a partir de gritos inarticulados hayan podido constituirse sistemas tan complejos como las lenguas de los hombres. Dicha pregunta ni siquiera se plantea pues para Herder no se trata de explicar un cambio cuantitativo que vaya de menos (lenguaje animal) a más (lenguaje humano), sino de una diferencia cualitativa (de género). Al respecto Herder afirmó explícitamente que:

El género humano no rebasa a los animales en una relación de menos o más, sino por el género [...] La diferencia no es de grado o de suplemento de fuerza, sino de *una orientación completamente diferenciada, y en una atención y desarrollo de todas sus fuerzas*. [...] [Los lenguajes animales] se encuentran total e incommensurablemente separados del lenguaje humano. [*Abhandlung*, 14, 15 y 24- *Traité*, 70-71. Mi énfasis.]

Esta diferencia cualitativa entre el lenguaje del hombre y el de los animales no puede entonces explicarse en términos de progresión. *El origen del lenguaje humano se encuentra en el propio hecho de que el hombre es hombre*. Esta es la premisa que sostiene toda la explicación herderiana de todos los aspectos desde los cuales analiza el lenguaje humano. Para Herder un recién nacido no emite a ruidos animales pues, al formar parte del género humano, todo lo que aprende como lo que emite, está orientado por la direccionalidad de fuerzas exclusiva del hombre.

Con lo anterior Herder afirma la mutua dependencia conceptual entre lenguaje, razón y humanidad y aquello que sus contemporáneos llaman descubrimiento y que Herder de buena fe califica también como tal, no es, en realidad, el encuentro del hombre con un objeto, como si se tratase de algo exterior a él, Eso que llama descubrimiento es en realidad una producción; el descubrimiento del lenguaje es para él tan natural como el hecho mismo

paradigmático que, de alguna manera, muestra este punto: A pesar de todos los esfuerzos del pedagogo Ittard, Victor nunca pudo hablar]. Sie war Einverständnis seiner Seele mit sich und ein so notwendiges Einverständnis, als der Mensch Mensch war. Wenn's andern unbegreiflich war, wie eine menschliche Seele hat Sprache erfinden können, so ist's mir unbegreiflich, wie eine menschliche Seele, was sie ist, sein konnte, ohne eben dadurch, schon ohne Mund und Gesellschaft, sich Sprache erfinden zu müssen.“ [*Abhandlung*, 19].

de ser hombre [*Abhandlung*,18] y mejor dicho, una producción de sí. El origen del lenguaje no se remonta al estado salvaje del hombre pues el hombre nunca ha sido el salvaje de quienes no toman en cuenta la distinción fundamental que Herder está estableciendo entre el hombre y los demás animales.

El lenguaje natural que el hombre posee, no es animal pues incluso la sensibilidad del hombre está guiada por eso que Herder llama *circumspección* y que es el concepto a partir del cual su tesis sobre el origen cobra todo su sentido genético y epigenético. Habrá que precisar entonces que no por ser sensible una lengua carece de abstracciones y viceversa.

En consecuencia, incluso cuando admite que un recién nacido comparte con el animal un lenguaje mecánico, de las emociones, este lenguaje en el recién nacido no es instintivo, pues si compartiera con el animal las mismas fuerzas instintivas nunca podría superar la confusión a la que arrastran. El punto de Herder es que cualitativamente el hombre es diferente del animal [*Abhandlung*, 16]¹⁷⁶ y por ello su lenguaje también lo es.

Las tesis contractualistas que suponen a hombres inventando el lenguaje pasan por alto que para que el hombre sea hombre y para que pueda siquiera inventar en común con los demás, ha de ser necesario que éste tenga ya razón y por lo tanto lenguaje, pues es lo que lo configura, como ya indicaba en la cita contra Rousseau.

Podríamos decir, en clave aristotélica, que lo que constituye la originalidad del pensamiento sobre el origen del lenguaje en Herder, reside en que en lugar de plantear la pregunta sobre el origen como una pregunta por la causa eficiente trascendente, como en el caso de lo que llamo el preformacionismo lingüístico de Süßmilch, o en lugar de suponer un punto 0 en el tiempo, en el hombre y en su historia, como hacen los contractualistas, punto en el que se opera un salto cualitativo que va de lo salvaje a lo civilizado sin que exista una causa (como una *generatio aequivoca*, es decir, generación espontánea)¹⁷⁷; Herder, rechazando tanto el pensamiento sobre el principio como el pensamiento de lo que antecede a cualquier principio, impone la pregunta como una pregunta de la causa formal identificada a la causalidad final y responde: el origen del lenguaje es el hombre en tanto

¹⁷⁶ Por su parte Ernst Behler también afirma que para Herder todos los estados de reflexión son vistos como estados del lenguaje. [Behler, 1993, 268].

¹⁷⁷ Müller-Sievers también explica así el problema del origen del lenguaje en Condillac. [Ver Müller-Sievers, 1997, 90].

que éste posee la fuerza que le permitirle ser hombre, es decir, le ayuda a comprender el mundo y a comprenderse a sí mismo dentro de una comunidad.

Ahora, si bien ya nos ha dicho que el lenguaje tiene un origen humano podemos preguntar ¿Cómo es ese tipo de origen si no es un origen en la línea del tiempo (como suponen los contractualistas) o atemporal (como suponen quienes apoyan la tesis del origen divino del lenguaje)?

Para Herder el hombre, en tanto que ser pensante y social es el lugar del lenguaje pero, inversamente, el lenguaje es el lugar del hombre. Esta relación mutuamente determinante entre el hombre y el lenguaje está mediada por el carácter pensante del ser humano.

El “origen” genético del lenguaje está en el hombre, y en concreto, en la fuerza directriz que rige todas las demás facultades de su alma, en la *Besonnenheit*, la fuerza de la que se habló en el capítulo anterior. Se revisará con más detenimiento este concepto. Mediante un análisis detenido y tomando en cuenta las implicaciones teóricas de su carácter dinámico, se hará evidente de qué manera la propuesta de Herder abrió una nueva perspectiva para pensar el lenguaje.

2.1.3. El pensamiento como origen del lenguaje. La *Besonnenheit* como fuerza directriz.

La relación sinonímica que Herder descubre entre *palabra* y *razón*, *concepto* y *palabra* y *palabra* y *causa* deben indicarnos ya que esa génesis del lenguaje se encuentra en él mismo en tanto que razón [*Abhandlung*, 24, *Traité*, 87-88]. Al ser la razón su *origen*, ésta adquiere así el status de causa formal. De ahí que pueda comenzar a hablarse del carácter orgánico del lenguaje, de su epigénesis o bien, de su historicidad y del hecho de que Herder lleva a cabo, en lugar de una *filosofía*, una *fisiología del lenguaje*. [Ver *Sobre el conocimiento*, 196]

El proceso, si bien empieza con la sensibilidad humana, no debe perderse de vista que ésta es inseparable de su racionalidad. Como observa Müller-Sievers, el desarrollo epigenético del lenguaje tiene que ver con la unión de sensibilidad y pensamiento [Müller-Sievers, 1997, 92]. Esto es análogo a la relación revisada en el capítulo anterior entre la

causa material y la causa formal en Aristóteles, es decir, a la idea de que la forma está presente en la materia.

Sólo a partir de la comprensión de la *Besonnenheit* como una fuerza (y no como una simple facultad) es posible comprender cabalmente la importancia y el alcance de la tesis herderiana sobre el origen del lenguaje y sobre su temporalidad. La explicación sobre la formación del lenguaje confirmará mi tesis según la cual la historicidad del lenguaje es introducida mediante el cambio operado en la visión propia del lenguaje a raíz de tesis epigenéticas que vuelve posible una *naturalización* del lenguaje, introduciendo así una temporalidad propiamente orgánica.

Pero para comprender cabalmente este giro hacia la naturalización del lenguaje, giro que, según considero, influyó profundamente en los autores post-herderianos, es preciso comprender en qué sentido se dice *naturalización*. Me parece que Humboldt expresa de una manera que no podría ser más adecuada, la precaución que debemos tomar y el sentido que debemos atribuirle a esta transformación de nuestra comprensión del lenguaje como *organismo*. Humboldt afirma en los *principios del tipo del lenguaje universal*:

[...] Por regla general hay que tener cuidado de no forzar la comparación entre sistema lingüístico y sistema natural más allá de lo que lo permite el objeto mismo. Una lengua no puede ser tratada a la manera de un cuerpo de la naturaleza, nunca nos presenta, ni en la masa de las palabras y sus reglas, un contenido simplemente ahí, dado, sino siempre una operación, un proceso espiritual, análogo al proceso corporal actuante en la vida. No es posible sino compararla con la fisiología, no con la anatomía [pues] en ella nada hay de estático, todo es dinámico. [*Introduction*, n2, 189]

Si bien Herder no pensó el lenguaje como un sistema propiamente dicho, aquí Humboldt demuestra claramente lo que Herder contribuyó a encauzar, a saber, la idea de que el lenguaje es un organismo vivo y que puede entenderse como un objeto de la fisiología pues en él, al igual que en la formación y procesos vitales de los cuerpos vistos fisiológicamente (y no anatómicamente), operan fuerzas internas que le permiten desarrollarse. Aquí la teoría epigenética encuentra toda su pertinencia.

2.1.4. Epigénesis: de la palabra al pensamiento. Del sonido al oído

El sonido y el oído son dos elementos correspondientes fundamentales para comprender cómo Herder concibe la formación del lenguaje. Ambos son el principio, la posibilidad, y la última etapa del ciclo del lenguaje y de la comunicación [*Abhandlung*, 26].

Para Herder, la máquina sintiente (aunque sería erróneo considerar que la pasividad implícita en la definición del cuerpo está exenta de llevar a cabo, ella misma, una actividad al padecer) que es el cuerpo, tiene su primera fuente de receptividad de lo otro, no en el sentido de la vista sino en el oído. El sonido es el vínculo [*Band*] de este lenguaje *natural* [*Abhandlung*, 8]¹⁷⁸, pues parece tener una máxima facultad de afectación, una mayor capacidad que cualquiera de los otros estímulos, de llegar al alma [o al corazón], aunque ello de forma mecánica [*Abhandlung*, 8].

El sonido emitido por un animal (Herder escoge el ejemplo de un borrego) habría sido la característica más impresionante para un hombre *primitivo*. La impresión que habría creado el balido habría configurado la señal [*Merkmal*] que el alma sería capaz de encontrar, aislándola de todo el mar de impresiones [*Abhandlung* p. 18] que el animal pudo haberle causado, gracias un misterioso “sentido interno” [*Innere Sinn*] que quizá no sea otra cosa que la *Besonnenheit*, logrando, a partir de ella, distinguirlo [*erkennen*] nuevamente. La sensibilidad humana, a diferencia de la animal, distingue [separa y detiene] claramente *las olas del mar de impresiones* en el que están como sumergidos los demás seres sensibles; lo que sólo puede lograr mediante la señal detectada [*Merkmal*].

Estas olas en el mar de impresiones o este caos de información que tenemos en la dimensión sensible, es lo que, si prescindimos del lenguaje – si eso fuera posible-, puede ser entendido como aquella materia informe que ya desde Aristóteles era considerada como la potencia a la cual podía infundírsele actualidad mediante la forma y a partir de la cual, en conjunto con la forma, tenía lugar la generación y la epigénesis.

Sólo gracias a la *Besonnenheit*, gracias precisamente a la orientación de las fuerzas, a la forma que engloba a la sensibilidad, es posible para el hombre distinguir y transformar la señal detectada por la máquina sintiente *del hombre* en señal de la conciencia [*Merkmal der*

¹⁷⁸ El lenguaje en general puede ser considerado como un organismo y por ello hemos afirmado que puede ser considerado como algo natural, en el sentido restringido precisado por Humboldt. Pero Herder también utiliza el término *natural*, al interior del lenguaje mismo, para referirse a un tipo de lenguaje que está más cerca de su origen sensible. A éste contraponen el lenguaje abstracto que implica un proceso de “desensibilización”. Pero sería más indicado afirmar que el lenguaje humano implica tanto al “natural”, como al abstracto, como se verá con lo que sigue.

Besinnung], o bien, en una palabra del alma [*Wort der Seele*]. La palabra del alma cambia, a su vez, convirtiéndose en un concepto claro [*deutliche Begriff*], un juicio [*Urteil*] o bien, en una palabra interna [*innerliche Merkwort*] que designa lo anteriormente percibido, cuando vuelve a ser escuchado.

El rol jugado aquí por la *Besonnenheit* es el rol de un impulso hacia la comprensión por parte de la sensibilidad y del pensamiento. Si careciéramos de pensamiento, como Herder asume que es el caso de los animales, nuestra sensibilidad no permitiría el salto de un mero impulso sensible a la señal para la conciencia. Todas nuestras impresiones seguirían siendo parte de esa marea confusa de sensaciones múltiples. En este sentido la *Besonnenheit* es la condición de posibilidad que hace que la cadena formativa- epigenética- de la palabra sea posible.

Ahora bien, la señal interiorizada hace posible para Herder ya no sólo el conocimiento sino el reconocimiento [*Anerkennung*] de lo percibido; esta señal interiorizada o bien el signo aprehendido [*gefaßtes Zeichen*], es el lenguaje humano [*Abhandlung*, 18.] en tanto que sistema de palabras¹⁷⁹.

La aprehensión del signo implica un proceso en el cual interviene la memoria, la cual transforma la señal de la conciencia [*Merkmal der Besinnung*] en signo de la memoria [*Erinnerungszeichen*]. Una vez que dicha señal se convierta en un recuerdo discreto, se transformará en una así llamada palabra interna [*innerliches Wort*].

Herder explica todo el proceso anterior como siguiendo el modelo de las explicaciones anteriores, es decir, imaginando a un hombre llamando algo por primera vez. Sin embargo, me parece que el proceso que Herder describe aquí no debería considerarse como un único evento, como si ello hubiese sido realizado de una vez y para siempre. En otras palabras, considero que este no es un proceso realizado al comienzo de los tiempos y dejado atrás por las lenguas modernas, abstractas: La sensibilidad, *origen* o mejor dicho, primera etapa del desarrollo epigenético de la palabra, y la confusión que implica, continúan jugando un papel constante en nuestro acercamiento al mundo todos los días ya que, si bien estamos inmersos en un mundo de signos aprehendidos, no es menos cierto que el mundo no deja de demandar de nosotros que lo nombremos.

¹⁷⁹ Herder dice: „[...] es war gefaßtes Zeichen, bei welchem sich die Seele an eine Idee deutlich besann – was ist das anders als Wort? und was ist die ganze menschliche Sprache als eine Sammlung solcher Worte?“ [*Abhandlung*, 19].

Sin embargo, hay que reconocer que ello no es tan claro en el propio Herder. Más bien, parece como si en el *Tratado* Herder asumiera que el proceso formativo de las palabras, tal y como fue descrito, hubiese tenido lugar hace tiempo, y además, parece implicar que en ese proceso ocurrido en tiempos remotos, la sensibilidad predominó sobre la abstracción. Ello, al margen de ser difícilmente comprobable, encierra también una contradicción con la tesis epigenética del lenguaje que Herder suscribe, pues si la forma final del proceso formativo de una palabra es el pensamiento, y si, no obstante, esa etapa final no es alcanzada, no puede, entonces, hablarse de proceso formativo de lenguaje pues si no hay razón no hay telos.

A pesar de ello, Herder sostiene que la asociación y la constitución de sistemas lingüísticos en donde la abstracción es fundamental son partes constitutivas de lenguas más recientes¹⁸⁰. Herder dice:

Mientras más originario es un lenguaje, menos abstracciones [y] más sentimientos tiene. [...] Toda la construcción de las lenguas orientales muestra que todas sus abstracciones suponen cosas sensibles : el espíritu era viento, soplo, tempestad nocturna [...] Los conceptos generales no fueron construidos sino más tarde, por medio de la abstracción, el ingenio, la fantasía, la comparación, la analogía, etc.- En los más profundos abismos del lenguaje no hay ni uno solo! [*Abhandlung*, 39, *Traité*, 114]

Con dicha afirmación Herder insinúa, por un lado, que en su etapa formativa más básica [la formación de las marcas *-Merkmale*], el lenguaje no tiene conceptos generales (como veremos, esta tesis será puesta en entredicho en la *Metacrítica*). Ello es contradictorio con el hecho de asumir la presencia de la *Besonnenheit* en todas nuestras facultades.

Por otro lado, Herder afirma que las lenguas orientales – dentro de las cuales debe considerarse el hebreo, que era para Herder la lengua más antigua¹⁸¹-, carecen de conceptos y que sus abstracciones son sensibles.

Así, lo que indica que una lengua es más antigua es su pobreza en conceptos, sus abstracciones demasiado ligadas a lo sensible (espíritu = viento) y, en general, una presencia marcada de sentimientos [*Abhandlung*, 36] en las palabras.

¹⁸⁰Estas ideas a propósito de la sensibilidad y su carácter primigenio y fundador serán puestas en entredicho en la *Metacrítica* cuando Herder se refiera al rol de los conceptos generales en la producción de la lengua.

¹⁸¹ „Zur Zeit Herders war man nun über diese unhaltbaren Vorstellung noch nicht weit hinausgelangt, denn die historischen Kenntnisse waren noch recht begrenzt. Als älteste Sprache galt vielen immer noch das Hebräische, und auch Herder hielt es für eine, wenn nicht die *Ursprache*“. [Gipper, Schmitter, 1979, 64].

El paso progresivo de una lengua antigua a una más reciente está en dársele a una idea un signo distintivo [*Merkmal*]; sólo así puede aparecer una palabra abstracta¹⁸². Al igual que el sonido, la idea debe volverse marca.

Herder partía del supuesto de que en los hombres rústicos los sentimientos se mezclan y confunden [*Abhandlung*, 36]. La así llamada intrincación de ideas [*Durchwebung der Ideen*] en la etimología de las palabras es la prueba de que las palabras vienen de una tosca [*rohe*] sensibilidad.

Con estos pasajes puede parecer que Herder sostiene que los primeros grados de desarrollo epigenético del lenguaje son equivalentes a un periodo primitivo de la humanidad, es decir, en otras palabras, que, en efecto, hay una correspondencia entre ontogénesis –o epigénesis- y filogénesis, pero ello sería lo mismo que suponer, al establecer la correspondencia entre lenguajes primitivos y pueblos primitivos, que las lenguas de los pueblos primitivos sólo se desarrollan hasta cierta etapa y que no alcanzaron a cumplir el proceso epigenético guiado por la *Besonnenheit* hasta su forma final, que es el pensamiento abstracto; ello, estableciendo una analogía con la embriología, equivaldría a decir, entonces, que en lugar de alcanzar la forma final a la que tiende un embrión, es decir, la forma final de un niño pequeño, éstas lenguas serían algo así como abortos monstruosos, aunque funcionales, y que sólo en pueblos civilizados los embriones de la lengua pudieron conformarse hasta alcanzar su forma final. En otras palabras, esto es como si Herder afirmara que los hombres primitivos sólo contarán con un lenguaje pobre, casi exclusivamente deíctico. Lo que se seguiría de ello, es que los pueblos primitivos no han alcanzado la forma final del pensamiento.

2.1.5. Metáforas

Me parece que cuando Herder hace corresponder lengua y pueblo primitivo en función de los contenidos “sensibles” de una lengua, se refiere al grado de metaforización o bien, al grado de enrarecimiento al que puede llegar un concepto, pues dice conceptos sensibles y conceptos abstractos.

¹⁸² „Solange sie [una lengua] die Idee nicht als Merkmal sich deutlich gemacht: so haben sie dazu kein Wort.“ [*Abhandlung*, 40].

Herder sostuvo que el hombre tiene la capacidad de sobreponerse a la anarquía de las sensaciones relacionadas en una palabra todavía demasiado “sensible”, creando así palabras a partir de un acto de libre asociación de ideas¹⁸³ y ya no de sensaciones. Tilman Borsche entiende la libertad ejercida en la asociación de las ideas a la que Herder hace referencia aquí como una máscara que Herder habría utilizado para disimular el origen divino del lenguaje [Borsche, 1994, 122], pero a mí, lejos de parecerme la confirmación de las tesis bíblicas, me parece la admisión de la divinidad del hombre.

La metáfora encarna el paso del sentimiento a la abstracción, ella es el punto convergente de diversos sentimientos puestos en relación. Tal como Nietzsche repetiría más tarde, estas asociaciones confusas e incomprensibles tienden a fijarse. Gracias a ello las palabras pierden paulatinamente su carácter hechizo y sensible para volverse, en revancha, valores de uso corriente, es decir, palabras autónomas y abstractas plenamente. Herder dice:

Mientras más antigua es una lengua, más osadía contiene en sus raíces; mientras más haya vivido, más se haya cultivado, menos habrá que regresar a esa osadía de su origen, creyendo que cada uno de estos conceptos entreverados hubieran sido hechos con intención, como en el uso tardío. Al principio la metáfora era impulso hacia hablar, pero [...] después, cuando la palabra se hubo vuelto común y corriente y que hubo gastado su agudeza, y que se quiere unir tales extravagancias como algo fecundo y enérgico – qué ejemplos tan más lamentables pululan en todas las escuelas de lenguas orientales [Abhandlung, 38, *Traité*, 11.]

En efecto las palabras sensibles propias de las lenguas y pueblos antiguos deben, ciertamente, partir de la sensibilidad confusa, pero esta es superada, pues contamos con *Besonnenheit*, lo que nos diferencia de los animales. Sin embargo, la imaginación mezcla de manera extravagante esas *Merkmale*, de la forma más audaz. Esta asociación o mezcla que indica que es arbitraria, genera a la larga, en la medida en que se gasta su novedad, las ideas comunes y corrientes del lenguaje habitual, abstracto.

Ahora, con ello salvamos el argumento de Herder de significar que las lenguas antiguas son primitivas en el sentido de simples códigos de referencia a objetos sensibles, pero aún así parecería que Herder hubiera remontado la aparición de las metáforas al periodo formativo de una lengua. Esto es igual de criticable pues es como afirmar que las lenguas primitivas poseen sólo “sentidos primeros” o grados 0 de metaforización, como si en

¹⁸³Quizá esta opinión podría ser criticada, en la medida en que Herder era un hombre religioso y quizá no llegaría a una afirmación tan atrevida, pero habría que tener en cuenta que Herder era también un místico, lector de Spinoza y creyente de la idea renacentista de la identidad entre el macrocosmos y el microcosmos [Ayrault, 1961, 513].

lenguas primitivas pudiera hablarse de referencialidad¹⁸⁴ o como si éstos estuviesen más marcados por la fantasía que por la razón.

Esto indica que las lenguas recientes son resultado histórico de la osadía y ¿juventud? de lenguas antiguas. En este sentido la diferencia entre lenguas antiguas y las nuevas tiene que ver con el tiempo y con el uso que se ha hecho de las nuevas palabras, ligadas a la sensibilidad.

Sin embargo, si de ello hay que deducir que a mayor antigüedad, mayor abstracción pues mayor uso, aparece una nueva contradicción en el pensamiento herderiano pues esto es sostener que una lengua antigua, llamada por Herder, primitiva, debería ser más abstracta ya que, lógicamente, sus palabras estarían más gastadas.

Pero esta conclusión no se sigue tan directamente como podría esperarse. En realidad, si se presta atención a lo dicho sobre las lenguas orientales (por “oriental” Herder se refiere al hebreo, que para su época era considerada la lengua más antigua) Herder no ve en ellas una diferencia cualitativa. No son más abstractas por haber sido más gastadas sino que siguen siendo igual de “sensibles” e incluso “ingenuas”.

(i) Pensamiento primitivo: Verbo vs. Sustantivo

Claro que una lengua no puede ser absolutamente abstracta pues el lenguaje humano tiene su base en la sensibilidad y, al mismo tiempo, no puede haber una lengua absolutamente sensible, pues siguiendo la lectura epigenética del origen del lenguaje, el pensamiento está presente en la sensibilidad. En este sentido no puede darse el caso de una lengua *primitiva* que sea puramente sensible. Pero Herder no logra desprenderse de la categoría de *primitivo* y ahora la explica en relación con categorías gramaticales.

¹⁸⁴Este es un punto que los románticos atacaron con dureza. Quien preparó la crítica más clara a esta idea del grado 0 en una metáfora fue Schleiermacher. En primer lugar Schleiermacher asume que lo que da el significado a una metáfora es la frase entera y el contexto general en el que está incluida. En este sentido la metáfora no se distingue de un uso “literal” ya que todo uso es literal, pues todo uso forma parte de una totalidad significante. Así, Schleiermacher sostiene que si se ponen dos frases idénticas de forma paralela para confrontar, pretendidamente, un uso literal y un uso metafórico, lo que se estará haciendo, en realidad, será más bien poner en evidencia que en cada frase se determina un significado determinado. La supuesta diferencia ente significados abstractos y significados sensibles es rebatida por el autor pues esta diferencia supone que los significados abstractos nunca han sido primarios sino ya metáforas de palabras sensibles. Pero al respecto Schleiermacher dice: “The question is whether the abstract [*geistig*] meaning really belong to a second development which can only have taken place after the completion of the language, and nobody will be able to make that plausible...” [Schleiermacher, 1998, §7, 34]

Ciertamente existió para Herder algo que designó como pensamiento primitivo. La característica más sobresaliente de este pensamiento es que funciona con la categoría gramatical del verbo, en lugar de funcionar con la del sustantivo, la cual es para nuestro autor la categoría más perfecta en el lenguaje, pues sólo el sustantivo logra detener, realmente, la multiplicidad de características que pueden percibirse en un objeto¹⁸⁵. El sustantivo fue para Herder el tipo supremo de palabra pues, según el autor, éste indica el objeto particular, bien delineado en sus contornos, y deja atrás el caos de acción constante del mundo percibido por una mente primitiva [*Abhandlung*, 36].

La progresión que va del verbo al sustantivo se explica gracias a la consideración paralela de un proceso de progresiva distinción de sentimientos e ideas¹⁸⁶. Aquí vemos nuevamente otro intento de volver análogos el desarrollo epigenético de la palabra con un desarrollo de las categorías gramaticales de la lengua y de los tipos de lenguas. Así, a mayor diferenciación e individualización de ideas, mayor distinción entre tipos de palabras (ya no sólo verbos sino también artículos, preposiciones, sustantivos, etc.).

La *Besonnenheit* que caracteriza al hombre es lo que le permite distinguir poco a poco objetos distintos o, para retomar la imagen del propio Herder, las olas en el amplio mar de las impresiones [*Abhandlung*, 18]. Ella le permite ver diferentes cualidades en los objetos y además reconocerlas como tales. Pero si la *Besonnenheit* nos ayuda a distinguir en el amplio mar de las impresiones, y que el lenguaje primitivo es menos preciso, pues crea verbos [categoría que no distingue claramente las cosas pues no las detiene en el tiempo] en lugar de sustantivos, entonces podría concluirse también que habría grados de *Besonnenheit* en la medida en que en culturas primitivas no se distingue *tan claramente* como en lenguas que privilegian ésta última categoría gramatical. Pero esto último no se sostiene pues en los textos que he trabajado nunca se muestra una jerarquización de la *Besonnenheit*. Muy al

¹⁸⁵ Podemos tomar en cuenta esta diferenciación entre sustantivo y verbo cuando analicemos la definición de fenómeno en Hegel- el pensamiento abstracto, que Hegel critica en *Wer denkt abstrakt?* En dicho texto Hegel pone en evidencia que sólo el pensamiento abstracto se detiene en una sola determinación del objeto, mientras que el de la filosofía se concentra en lo concreto. *Pensar concretamente es para Hegel pensar las múltiples determinaciones de un objeto*. Ello contrapone a Herder y a Hegel pues mientras que para Herder el sustantivo, es decir, una sola determinación del objeto, es lo más perfecto en el lenguaje, para Hegel lo más concreto sería, como para el pensamiento salvaje, el verbo.

¹⁸⁶ Esto es claramente otro prejuicio de la época, un prejuicio, por lo demás, profundamente metafísico pues al considerar el sustantivo como la categoría gramatical por excelencia se afirma al mismo tiempo la prominencia de la sustancia sobre sus accidentes. En el fondo esta es la idea que lleva a Benveniste a afirmar que sin el tipo de categorías gramaticales propias del griego la filosofía occidental hubiera sido imposible.

contrario, Herder considera que es precisamente eso lo que nos hace humanos, y a menos que en otros textos suponga una diferencia cualitativa entre humanos (lo cual es muy improbable), Herder no asume, por tanto, que haya grados cualitativos entre un lenguaje primitivo y uno no primitivo.

2.1.6. La historicidad del lenguaje dentro de la historia humana

Parafraseando a Pénisson, puede decirse que la historicidad del lenguaje se introdujo dentro de la historia humana. Esta historicidad del lenguaje fue la condición de posibilidad del pensamiento sobre la historia en general [*Traité*, 35]

El desarrollo del lenguaje parece determinar, al mismo tiempo, etapas históricas del desarrollo de la humanidad¹⁸⁷. Es así que el lenguaje comienza a adquirir temporalidad e irrumpe en el tiempo histórico.

Para Herder el lenguaje humano no es un lenguaje animal mejorado sino un lenguaje absolutamente diferente del animal. Esta postura coloca a Herder frente a tesis recapitulacionistas según las cuales el lenguaje de los niños pequeños representaría el lenguaje en su estado “natural”, o bien, el lenguaje de los animales, como si *El lenguaje* fuera uno solo para todas las especies. Las tesis recapitulacionistas agregan, además, que ese lenguaje natural del niño iría progresando hacia un lenguaje abstracto, a la par que el crecimiento del niño hacia la edad adulta, repitiendo en el individuo el progreso de la especie humana de un estado salvaje a un estado de cultura.

De lo anterior podría establecerse la analogía siguiente: así como no es el caso que un niño sólo cuente con el lenguaje natural de las emociones [entendiendo por éste algo así como un “lenguaje” animal al que le faltaría ser completado por el lenguaje de la cultura], tampoco es el caso que el hombre primitivo comenzó a pensar y a hablar imitando primero los ruidos de bestias salvajes para después crear un lenguaje comunitario.

Herder ciertamente afirmó que tanto el hombre como los animales poseen el lenguaje de las emociones, el de la máquina sintiente [*Abhandlung*, 8,9]. Sin embargo, no es que haya por un lado, un lenguaje animal que correspondería al lenguaje de pueblos primitivos y por el otro, otro abstracto, propio de los pueblos civilizados. Si bien hay aspectos que podrían

¹⁸⁷ Aunque esta idea no será defendida por Herder hasta sus últimas consecuencias.

sugerir esta lectura en Herder, también hay elementos para desmentirla, como el hecho de que, como veremos más adelante, Herder sostuviera que no hay comunidad humana con menor o mayor grado de razón pues, lejos de haber sido alguna vez un animal antisocial, aislado, el hombre siempre ha poseído razón y en ella, lenguaje, dirigido por una *orientación de todas sus fuerzas*. Hay que ver más de cerca esta cuestión.

(i) Soluciones a la posible tesis filogenética

Si bien es cierto que existe una correspondencia entre los grados de desarrollo del lenguaje y los de la historia, lo que es equivalente a sostener que las lenguas primitivas corresponden a pueblos antiguos, y que aquí aparecen rasgos de un peligroso recapitulacionismo, también es cierto que Herder sostiene ideas que contrarrestan esta postura, pues los hombres contemporáneos, tanto “salvajes” como “civilizados”, continúan siendo para Herder las víctimas de la sensibilidad y de la confusión a la que ésta nos condena.

Herder mismo pareció englobar a todos los hombres, incluso a él mismo - y no ya únicamente a los hombres rústicos o primitivos - en una definición de hombre *trastornado e incomprensible*, que vive dentro de un torbellino imparable de asociaciones creadas por la imaginación [*Phantasie*]. Herder dice:

Estamos llenos de tales asociaciones de los más diferentes sentidos; la cuestión es que no las notamos salvo en evanescencias que nos desconciertan, en las enfermedades de la fantasía o en ocasiones en donde se vuelven extraordinariamente notorias. El curso habitual de nuestro pensamiento va tan rápido, las olas de nuestra sensibilidad se mezclan tan oscuramente las unas en las otras: hay tanto de una sola vez en nuestra alma que, con respecto a la mayor parte de nuestras ideas, estamos como adormilados frente a una fuente en donde ciertamente escuchamos el murmullo de cada ola, pero de forma tan oscura, que finalmente el sueño termina por quitarnos cualquier sentimiento distinguible. Si pudiésemos detener la cadena de nuestros pensamientos y buscar en cada eslabón lo que lo mantiene unido a otro- ¡cuánta extravagancia! ¡Cuántas extrañas analogías de los más diversos sentidos, a partir de las cuales, sin embargo, el alma actúa habitualmente! ¡Para un ser puramente razonable seríamos como esa especie de locos que piensan de manera inteligente pero que realizan asociaciones muy incomprensibles y estúpidas! [*Abhandlung*, 31, *Traité*, 100.]

Esta última afirmación comprueba que el peligroso recapitulacionismo que podría derivarse de la ontogénesis del lenguaje no está tan estrictamente asentado. Si bien toda lengua humana tiene un *origen* sensible y si bien en toda época y en todo tipo de sociedad esa

sensibilidad puede hacerse más o menos manifiesta, toda lengua humana es también abstracta. Herder mismo señala:

Justamente porque la razón humana no puede existir sin abstracción, ni cada abstracción sin lenguaje, el lenguaje debe contener, en todo pueblo, abstracciones, es decir, un molde de la razón, de la cual hubiera sido herramienta. [...] como cada [lengua] contiene tantas [abstracciones] como lo que pudo hacer el pueblo, y ni una sola que hubiera sido hecha sin los sentidos, tal como lo demuestra su expresión sensible originaria, [es evidente que] no hay ningún orden divino que constatar, sino que el lenguaje es absolutamente humano. [*Abhandlung*, 40, *Traité*, 118].

Aquí Herder vuelve a afirmar, además de que todas las lenguas posean sensibilidad y abstracción, que el lenguaje y la razón son equivalentes – consideradas a partir de un proceso epigenético en donde una es causa y forma de la otra-, y justo porque el lenguaje y la razón son equivalentes¹⁸⁸, las lenguas de los hombres rústicos no son *primitivas*, en el sentido de carentes de pensamiento, sino sólo en el sentido de que sus significados están más cerca o se remiten más inmediatamente a la sensibilidad que las hizo aparecer- o que las metáforas, esas asociaciones arbitrarias, permanecen frescas.

Sin embargo tomemos en cuenta que esta sensibilidad tampoco es algo simple, sino que ella misma, y el proceso mediante el cual ésta transforma sus impulsos en imágenes, está atravesada por el espíritu nacional que conforma una lengua. Herder dice:

Vemos hasta qué punto una etimología sería difícil en una lengua semejante [se refiere a las lenguas antiguas]... los significados tan diversos de una serie de palabras no están emparentados sino por sentimientos asaz confusos, por furtivas asociaciones de ideas, por impresiones mezcladas provenientes del fondo del alma y que difícilmente pueden amoldarse a reglas. Sus parentescos son, por mucho, tan nacionales, tan propios de la manera de pensar y de ver de un pueblo, del inventor del país, del tiempo, de circunstancias... [*Abhandlung*, 36, *Traité*, 109.]

Herder se refiere a la metáfora indicando, además, que en la primera etapa de metaforización intervienen los elementos distintivos de cada nación, es decir, la universalidad del lenguaje nacional. Es el lenguaje nacional, a fin de cuentas, el que guía lo que puede parecernos sensato o arbitrario.

Para explicar el proceso por medio del cual las lenguas, por así decir, se enrarecen, es decir, se vuelven menos densas, menos sensibles, Herder recurrió también a la consideración de la aparición de diferentes conceptos en una lengua a partir del contacto de

¹⁸⁸En términos epigenéticos se trata aquí de la identificación entre la causa formal o fuerza primitiva o esencial, y la sustancia. Pero si la *Besonnenheit* es fuerza directriz, no podría ser idéntica a lo que rige. Sin embargo Herder parece afirmar que sí.

diversas culturas. Como ejemplos cita con frecuencia la evangelización en América [Abhandlung, 40]. En dicho proceso los europeos debieron de haber introducido nuevas ideas sin que éstas tuvieran precedente en el vocabulario de los pueblos indígenas de América [Abhandlung, 39]¹⁸⁹.

Ello equivaldría a decir: la perfección de una lengua estriba en la riqueza cultural que adquiere progresivamente, mediante el contacto cultural que establece con otros pueblos. Aquí se esboza una idea de acumulación tanto en sentido vertical (el tiempo, la huella de generaciones anteriores) tanto horizontal (la relación de culturas contemporáneas)

Como Herder mismo sostuvo, el lenguaje es un proceso de aprendizaje infinito que implica la tradición [Villers, 1997, 271]. El resultado de este gradual almacenamiento de abstracciones en una lengua no puede ser, siguiendo el *Tratado*, más que el resultado del comercio entre diversas culturas pues, como Herder sostuvo, el hombre e incluso un pueblo, está limitado por sus condiciones materiales, mismas que son la fuente del lenguaje en su aspecto más básico. En otras palabras, como el autor afirma, cada pueblo posee sólo las abstracciones de las que es capaz [Abhandlung, 41].

Si consideramos lo que la *cuarta ley natural* del *Tratado* enuncia, encontramos otra justificación a nuestra deducción inicial. En dicha ley Herder incluyó un concepto de especie humana que relacionó con la idea de totalidad progresiva así como también operó una analogía entre el desarrollo de la especie y el desarrollo del lenguaje y la cultura. Herder dice: “Así como, con toda verosimilitud, el género humano forma parte de una totalidad progresiva, desde un origen hasta la más grande constitución, así también todas las lenguas, y con ellas, toda la cadena de la tradición.” [Abhandlung, 65, *Traité*, 159].

Aquí es posible apreciar cómo Herder temporaliza el lenguaje en función de su carácter procesual y en función de su pertenencia al género humano. También observamos que esta cuarta ley se acerca más a la idea de acumulación infinita que a un plan divino en el cual estuviera incluida la idea de finalidad [*Zweck*] como cese del movimiento de la cultura y por ende como arribo a un lenguaje perfecto [Abhandlung, 67]. Sin embargo aquí debería

¹⁸⁹Cada una es rica y pobre a su manera, a cada una le faltan las abstracciones de las demás pero contiene abstracciones desconocidas para otros pueblos. Para mostrar su punto Herder pone en marcha su método novedoso, su conocimiento erudito sobre múltiples lenguas y culturas. Estos son rasgos que hacen que su teoría se incline por el particularismo. Ello es fruto de ese rasgo que ya Goethe admiraba, a saber su verdadero cosmopolitismo y su rechazo a las abstracciones filosóficas como las que denunciará con ahínco en el Kant del periodo crítico.

diferenciarse la *meta del lenguaje en tanto que proceso dirigido por la fuerza directriz* que es el pensamiento y el lenguaje dirigido por la misma fuerza en tanto que ésta representa la universalidad del género humano. Es en tanto que perteneciente al género humano que su proceso formativo parece no tener finalidad, pero no porque la *forma* no sea una causa final sino porque ella misma es indeterminada. No obstante, como veremos en el siguiente capítulo, la humanidad, como finalidad, sí parece tener una forma determinada.

Ahora bien, la hipotética conclusión que podría deducirse del carácter acumulativo de las abstracciones, a saber, la de la eventual constitución de una sola lengua perfecta que abarcara en ella todas las abstracciones posibles, se contradice con los estudios herderianos sobre el origen fisiológico del lenguaje pues dicho proceso no puede estar exento de la materialidad que rodea al ser humano.

La afirmación herderiana de que el hombre descubrió el lenguaje cuando hizo del sonido una palabra, no significa, como ya se estudió en el primer capítulo, que el lenguaje tiene su *origen* en la sensibilidad. La sensibilidad es el primer nivel de desarrollo epigenético en donde el hombre puede ejercer el lenguaje y ser consciente de ello (si se quiere, es sólo su causa material). A pesar de los problemas que esta tesis implica, es posible afirmar, de manera general, que *el lenguaje tiene su origen en la forma a la que debe tender*. Esta forma, es el pensamiento y es alcanzada, como ya hemos dicho mediante esa fuerza directriz de todas las facultades que es la *Besonnenheit*.

Teniendo en cuenta que la comunicación es parte fundamental del proceso formativo del lenguaje, sería imposible afirmar que, si bien al principio los hombres ejercieron su sensibilidad para crear palabras a partir de sonidos, los hombres ya no la habrían ejercido para escuchar y luego asociar ideas provenientes de lo dicho *por alguien más*. Como acabamos de afirmar, para Herder la sensibilidad no puede ser considerada como un elemento formativo de lenguaje que hubiese dejado de ser utilizado por los hombres de culturas supuestamente más avanzadas. La sensibilidad sigue jugando un papel fundamental para la comprensión del discurso de los otros. Al respecto Herder agrega:

A pesar de su formación y su deformación [¡!] los europeos, por doquier, son fuertemente afectados por las quejas de los salvajes. Lery cuenta desde Brasil hasta qué punto sus hombres fueron conmovidos hasta las lágrimas por los gritos informes de amor y amistad de esos americanos. Charlevoix y otros no son capaces de expresar con suficiencia la cruel impresión que dejan los cantos guerreros y mágicos de los americanos del norte.[...] Si más tarde tenemos oportunidad de explicar hasta qué punto la poesía y música antiguas están animadas por estos sonidos de la naturaleza, podremos

entonces explicar también filosóficamente los efectos que la antigua música y danza griega, el antiguo escenario griego, y en general la música, la danza y la poesía, tienen todavía sobre los salvajes. E incluso entre nosotros, donde ciertamente la razón ha sustituido al sentimiento y el lenguaje artificial de la sociedad los sonidos de la naturaleza ¿No se acercan acaso las más altas tempestades de la elocuencia, los más potentes rasgos del arte poético y los mágicos momentos de la acción a este lenguaje de la naturaleza, mediante la imitación? [...] Estas palabras, estos sonidos [...], nos arrastran hacia nuestra niñez, a ese momento en donde por vez primera los escuchamos con una confusa hueste de asociaciones, de escalofríos, de fiesta, de miedo, de gozo en nuestras almas. La palabra suena, y como una multitud de espíritus, permanecen todas [las asociaciones] en ella, en su oscura majestad, irguiéndose sobre la tumba del alma: oscurecen la pura, la brillante noción de la palabra, la cual ahora puede ser asida sin ella. La palabra se ha ido y el sonido de la sensibilidad suena. Una oscura sensación se apodera de nosotros, el inocente se amedrenta y tiembla- no frente a pensamientos sino frente a sílabas, frente a los sonidos de la infancia; y fue por la magia del orador, del poeta, que volvimos a ser niños [*Abhandlung*, 8 y 9, *Traité*, 59, 60]¹⁹⁰.

Estos pasajes pueden resultar un tanto ambiguos pues Herder sostiene que el poeta tiene el poder de retrotraernos a la niñez, como si en la niñez fuésemos puro oído y sensibilidad para luego dejar de serlo al volvernos mayores, mediante un proceso natural de (de)formación que nos hubiera hecho más racionales. Sí así fuera, ello contradiría el concepto de discernimiento [*Besonnenheit*] pues implicaría que en la niñez no hay razón.

Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, la *Besonnenheit* engloba todas las fuerzas, incluyendo la sensibilidad, desde el nacimiento.

Considero que Herder sólo pretendió sostener que, en efecto, al crecer, el hombre pierde sensibilidad, o que la cultura occidental es menos sensible que otras, pero ello no obsta para que, según Herder, el oído fuese, siempre, la forma en que uno es afectado por el lenguaje. La gente sensible, entre la que Herder contó a mujeres y a la población indígena de América y África, es más propensa a verse afectada por el lenguaje, pero un buen poeta puede lograr que incluso la embotada sensibilidad de un adulto occidental se reanime.

Así, Herder consideró que incluso teniendo en cuenta que las lenguas se componen de palabras- y no de meros sonidos de la emoción de la máquina sintiente – es el sonido desprendido de la palabra, lo que, como vimos en la cita anterior, crea efectos sobre quien escucha.

La exposición de la progresiva configuración del lenguaje parte, se desarrolla y concluye con el oído. Con ello Herder estableció una especie de ciclo lingüístico en donde no sólo el

¹⁹⁰ Esta idea del sonido que sobrevive a la palabra, que es signo tendrá también una larga carrera y la podemos encontrar tanto en Humboldt como en Hegel.

mundo suena y nos afecta sino en donde también existen otros seres que pueden proferir palabras y hacémoslas entender, afectando nuestra más profunda sensibilidad.

Resumiendo hasta aquí podemos afirmar que Herder explicó el origen del lenguaje partiendo de su historicidad o motilidad epigenética. Al hacerlo, lo concibió como un organismo. Al referirse al lenguaje como un organismo, lo concibe como el proceso epigenético (estímulo auditivo, creación de señal distintiva, asociación de ideas, palabra interna, palabra externa), que tiene como guía la fuerza directriz que es el pensamiento. El pensamiento también es su resultado. Tal y como se ha visto en el capítulo anterior, Herder concibe el lenguaje como órgano del pensamiento, es decir como una función del pensamiento. En el segundo caso el lenguaje es la causa material del pensamiento mientras que en el primero es el pensamiento su causa formal, final.

La *Besonnenheit* era la causa formal-final e incluso eficiente del lenguaje. Ésta estaba presente para Herder desde el nacimiento y dirigía desde la sensibilidad hasta la razón. Y puesto que Herder identificaba la fuerza directriz con la razón pudo afirmarse que la sensibilidad estaba dominada por el pensamiento. Al ser la sensibilidad el punto de partida de la formación de la palabra, podía decirse que la razón estaba presente en su formación. Pero con la expresión “órgano del pensamiento” Herder indica el movimiento contrario. El lenguaje (que no sólo es palabra sino también lógica heredada) es función del pensamiento. En el lenguaje, en otras palabras, puede verse el pensamiento operar. No hay que olvidar que Herder afirma: “[...] [T]ambién el lenguaje se vuelve un órgano natural del entendimiento, un sentido tal del alma humana, como el poder de ver- [Sehekraft]- [...] ha hecho el ojo y el instinto de las abejas, sus colmenas.” [*Abhandlung*, 24. *Traité*, 87- 88]. Esto es: el pensamiento es pensamiento porque es lingüístico.

Pero parece haber, además, otra causa formal del lenguaje: la idea de lengua nacional, o pueblo. Por ello, previo al estímulo auditivo- primer elemento en la producción de la palabra- debe *asumirse la humanidad del hombre, es decir, su pensamiento, y la sociedad dentro de la cual ese estímulo es percibido y transformado en estímulo para nuestra comprensión lingüística, pues el hombre no sólo entiende el mundo, sino que se comunica.* Ambas maneras de explicarlo constituyen la base sobre la cual el desarrollo permanente del lenguaje tiene lugar.

2.1.7. El origen social del lenguaje. La tradición

Mediante el postulado de la fuerza directriz de todas las fuerzas del ser humano, fuerzas que implican la aparición y el ejercicio del lenguaje, Herder concluye que el lenguaje es plenamente humano y por ello es también social, pues el hombre lo es.

Y esta no es una tesis nueva, propia del *Tratado*, sino que ya en un texto anterior Herder había sostenido explícitamente que el lenguaje es social, pues lo aprendemos de nuestros educadores, y que este aprendizaje del lenguaje lleva implícito el aprendizaje de una forma de pensar. Así, Herder afirma dos cosas: por un lado que el lenguaje es social y que el pensamiento y el lenguaje no están separados, con ello *historiza* realmente el lenguaje. Ello termina por significar que nuestra forma de pensar está determinada por nuestra comunidad. Herder dice en los *Fragmentos*:

En nuestra educación aprendemos pensamientos a través de palabras, y las nodrizas que formaron [*bilden*] nuestras lenguas son por ello nuestras primeras maestras de lógica. En el caso de todos los conceptos sensoriales en todo el lenguaje de la vida común y corriente, el pensamiento se pega a la expresión. En el lenguaje del poeta, ya sea que articule sensaciones o imágenes, el pensamiento aviva el lenguaje, como el alma aviva el cuerpo. Toda cognición perceptual conecta la cosa con el nombre [...] Si es verdad que no podemos pensar sin pensamientos, y aprendemos a pensar a través de las palabras, entonces el lenguaje sienta los límites y define el todo de la cognición humana [Herder, 2002, 48-49]

Que nuestro pensamiento esté determinado por nuestra comunidad significa que nuestras posibilidades de pensamiento son limitadas, pues una comunidad vive y se desarrolla en condiciones particulares.

Con lo anterior Herder contradice las tesis contractualistas que imaginan un estadio del desarrollo de la humanidad anterior a la posesión del lenguaje. Ni el hombre como individuo, ni una sociedad humana, pueden existir previamente a su lenguaje, pues tanto el individuo como la sociedad se configuran como tales a partir de él.

Puesto que la sensibilidad es el primer paso de la formación lingüística se debe tener en cuenta la variedad de climas y geografías como elementos determinantes de ésta. Teniendo en cuenta dichos elementos puede concluirse que hay tantas lenguas como regiones del mundo. Esa es una primera distinción clave que lo llevó a especificar y a separar cada vez más las lenguas hasta llegar al concepto irreductible de pueblo [*Volk*].

Un pueblo es, como un *individuo*, el efecto de su pasado. El pasado está presente en el tesoro lingüístico que hasta la fecha ha podido ser amasado gracias a la experiencia de cada uno de los miembros de un pueblo. Dicho pasado es un pasado vivo pues las estructuras anteriores siguen formando parte de la vida del presente.

Si cada hombre naciese y muriese con sus propios conocimientos, sin haber aprendido nada ni haber legado nada a los demás: “¡qué plan sin plan sería la historia!” [*Abhandlung*, 67]¹⁹¹. El lenguaje como tradición ha ligado a los hombres, les ha dado leyes y ha hecho posible la percepción de la historia como historia efectual. El lenguaje es entonces un “médium” en el cual se comunican las generaciones y gracias al cual la tradición de un pueblo y, eventualmente, de la humanidad, se encadena.

Herder pensó que el propio concepto de tiempo sería imposible si éste implicara el retroceso¹⁹² pues la posibilidad del retroceso del tiempo implicaría la pérdida de lo aprendido – fundamentalmente a través del lenguaje. Tanto en el *Tratado* como en las *Ideas para la historia de la humanidad*, libro clave del pensamiento herderiano, la tradición se ha vuelto más rica sólo por acumulación. Tiempo y tradición parecen ser sinónimos. Es por esta sinonimia que Herder consideró divino el lenguaje: El lenguaje es divino pues permite el prodigio de la comunicación entre generaciones ¿No debería interpretarse entonces la divinidad del lenguaje como la clave de la historia? Ciertamente lo que puede el lenguaje es asombroso: Sólo gracias a él es posible atender a la voz de los muertos [*Ideen* IX, ii, p. 223], sólo en él los hombres pueden encontrarse en el tiempo¹⁹³.

¹⁹¹La idea de acumulación requiere de la idea de la herencia. Herder dice: „Jeder erfindet seine Rudimente, stirbt über ihnen, und nimmt sie ins Grab, wie die Biene ihren Kunstbau: der Nachfolger kommt, quält sich über denselben Anfängen, kommt ebensoweit oder ebensowenig weit, stirbt – und so geht's ins Unendliche. [...] es wird ein planloser Plan! Erfindet jedes für sich allein, so wird unnütze Mühe ins Unendliche verdoppelt und der erfindende Verstand seines besten Preises beraubt, zu wachsen.“ [*Abhandlung*, 66]. Claro que debajo de esta idea se encuentra una mentalidad retributiva típicamente cristiana que del esfuerzo espera una recompensa universal.

¹⁹² Herder dice : „[...] es ist dem Begriff der Welt und Zeit nach unmöglich. Wir schwimmen weiter, nie aber kehrt der Strom zu seiner Quelle zurück, als ob er nie entronnen wäre.“ [*Ideen* XV, iv, 425].

¹⁹³ Como ya se había precisado en el apartado sobre el preformacionismo, el contraste entre la afirmación de que el lenguaje es una obra divina (o que Dios nos la ha concedido, como Herder dice aquí : “Durch die Sprache hat uns die Gottheit auf einen sicherern, den Mittelweg geführt” [*Ideen* IX, ii, p. 225]) y la que Herder sostuvo en su *Abhandlung*, puede resultar desconcertante pues en la obra que le valió el premio de la academia de Berlín, el autor polemiza justamente contra quienes sostenían que el lenguaje humano era un don divino [como por ejemplo contra Süßmilch]. En dicho texto, Herder parece incluso mofarse de una opinión tan ingenua. ¿Es posible que el autor haya cambiado tan radicalmente de opinión y de actitud de una obra a la otra? ¿No debería entenderse el origen divino del lenguaje del que se habla en las *Ideen*, en otros términos, diferentes de los de la tradición bíblica? Considero que posiblemente el término “Gott” significa aquí

Esta relación entre lenguaje, tradición y espíritu del pueblo es fundamental para comprender a éste último como una causa formal-final, que hace que la meta del lenguaje sea la comprensión entre generaciones y la constitución continua de una tradición de pensamiento.

El proceso formativo de la palabra no agota lo que Herder comprende por lenguaje. Si bien las palabras y su proceso formativo son parte de él, la lógica *transmitida por nuestras nodrizas*, alojada en la gramática, también lo es. Recordemos lo que ya dijo Herder: “En nuestra educación aprendemos pensamientos a través de palabras, y las nodrizas que formaron [*bilden*] nuestras lenguas son por ello nuestras primeras maestras de lógica” [*Fragmentos*, 48,49].

El carácter social del lenguaje, junto con la presencia del pensamiento en el proceso formativo de las palabras, son las dos formas en las que se declina la *Besonnenheit*. Ambos fungen como causas eficientes-formales del lenguaje.

Excursus. Metacrítica. Contra el purismo de la razón

En la *Metacrítica* Herder abunda en la idea de que la *Besonnenheit* es forma (en el sentido de causa formal-final-eficiente) del lenguaje en tanto que pensamiento abstracto al insistir en que la forma ya precede al pensamiento actualmente. Y, al igual que en el *Tratado*, la universalidad de la forma que precede a la formación del lenguaje es entendida de dos modos: como universalidad en tanto que preexistencia de la comunidad hablante, y como universalidad en tanto que se refiere al género de una palabra.

No será sino hasta dicho texto que podamos apreciar más concretamente lo que Herder entiende por universalidad del lenguaje. Pero antes de llegar hasta ahí, es necesario detenerse en lo que llamo la temporalización del lenguaje. Como ya dije al principio de este capítulo, Herder logrará infundirle una temporalidad propia al lenguaje de dos formas. Por un lado, al convertirlo en un proceso y, por el otro, al hacer de dicho proceso algo análogo al desarrollo histórico de los hombres. Es preciso ver cómo el proceso epigenético

„tradición“ y que no está exento de ser comprendido incluso como lenguaje: “Unser Leib vermodert im Grabe, und unsers Namens Bild ist bald ein Schatte auf Erden; nur in der Stimme Gottes, d.i. der Bildenden Tradition einverleibt, können wir auch mit namenloser Wirkung in den Seelen der Unsern tätig fortleben.” [*Ideen*, IX, ii, 220].

implicado en el discurso herderiano infunde temporalidad una figura tan problemática como lo es el lenguaje.

Esta interpretación encuentra su confirmación en la idea que Herder avanza en la *Metacrítica* al sostener que: También en el lenguaje humano se adelantó, pues, *lo universal a lo particular*, a pesar de que aquél sólo fue conocido a través de éste [Metakritik, 416].

Esta universalidad, tanto en el *Tratado* como ahora en este texto redactado 28 años más tarde por Herder, en [vitriólica] reacción a la *Crítica de la Razón pura* de Kant, implica el postulado que, desde Aristóteles, opera como el leitmotiv de las teorías epigenéticas: El género, genera [El hombre engendra al hombre].

Hasta aquí hemos visto el proceso epigenético del lenguaje, es decir, su desarrollo progresivo, ascendente, que va de la sensibilidad al pensamiento o al ámbito social [comunicación], guiado por una causa formal- final que lo lleva de lo particular (la impresión sensible) a lo general (el pensamiento y comunicación).

Puede decirse que en la *Metacrítica* Herder nos ofrece la versión inversa de ese proceso, a saber, la perspectiva de lo general a lo particular, aunque el núcleo de esa versión inversa no puede explicarse sin una “genealogía” de los conceptos del entendimiento humano. En otras palabras, la genealogía de sus categorías, debe explicarse de lo particular a lo general.

Por eso Müller-Sievers llama acertadamente, aunque a guisa de mofa, a este procedimiento, una *inducción trascendental de las categorías* [Müller-Sievers, 1997, nota 18,191]¹⁹⁴. Por ello Herder intentó establecer el origen empírico de estos conceptos guía. Al respecto dice:

¿Cómo se formaron, pues, estas categorías? ¿Acaso apriorísticamente, sin objetos, siendo fijadas al entendimiento humano por otro ser a la manera de una tabla, para que, a través de ella, se hiciera posible la experiencia?¹⁹⁵ Es evidente que no fue así. Los

¹⁹⁴ Quizá este movimiento inductivo es la así llamada “metástasis”. Herder dice: ... la *impresión* del objeto se convierte en seguida en *tipo mental* para el órgano y, por este medio, también para el *sentido conocedor*. El objeto es para nosotros pensamiento en virtud de una metástasis que no comprendemos [Durch eine Metastasis, die wir nicht begreifen] [Metacrítica, 409. Metakritik, 178].

¹⁹⁵ Con esta frase se vuelve evidente que para Herder la *deducción trascendental de las categorías*, en lugar de ser, como sostiene Kant, producto de una *epigénesis* de la razón [B167-168] es, más bien, el resultado de la asunción subrepticia de preformacionismo, por parte de Kant. Este interesante tema será abordado cuando, con Hegel, se aborde la cuestión de la necesidad de las categorías de la Lógica, necesidad que explica también el encadenamiento de las figuras de la filosofía de la historia. Sin embargo ya podemos ir adelantando lo que Müller-Sievers dice al respecto: “What produces and delivers itself is an organism. Accordingly, the critique of reason and the metaphysics defined by it cannot assume the form of a mere aggregate. The parts of the system must coalesce into a structured, articulated whole, in which all “organs” are mutually determined and expand not by external addition but through inner growth [...]. As an articulated organism, the system of pure

conceptos son pensados humanamente y expresados en un lenguaje humano; el *actus* por el que fueron producidos es el *acto del entendimiento mismo*, a saber, su *acto único y continuado*, sin el cual no es entendimiento¹⁹⁶. Tan pronto como el entendimiento humano entiende, tiene que categorizar [entender es categorizar]; pero no lo hace a través de una adición de conceptos ni a través de una síntesis que va más allá de lo dado, sino a través de una captación, distribución y comprensión de lo dado; la unidad se convierte en multiplicidad, la multiplicidad se reconvierte en unidad. Esta cuadruplicidad es un *acto único* del alma. [Metacrítica, 408-409.]

Herder parece afirmar que las categorías funcionan directamente en nuestra experiencia, así como provienen de ella. Esta causalidad circular es declinada por Herder como un movimiento de cuatro tiempos. Si hay unidad, ésta se convierte en multiplicidad y si hay multiplicidad, ésta se transforma en unidad.

La *inducción* de las categorías tiene que darse al interior de una teoría que explique, previamente, cómo nacen los conceptos. Esta es la ontogénesis del lenguaje de la que, desde el *Tratado*, Herder no se separa. Esta ontogénesis o *deducción*, sigue funcionando en este texto bajo la misma influencia de la teoría de la fuerza rectora.

La genealogía que se remonta hacia atrás asumiendo el *origen* sensible de un concepto, no puede estar completa sin una explicación de la formación de las palabras, a saber, sin una epigénesis. Por eso Herder afirma que dicha explicación no puede darse sin una *fisiología de las fuerzas del entendimiento humano*. Las fuerzas del entendimiento son la sensibilidad o la imaginación.

Cuando Herder dice aquí *fisiología* no se refiere tan simplemente, como Christa Kaupert afirma, a un mero estudio del entendimiento a partir de la filosofía natural [Kaupert, 2006, 53 y 60]. Siguiendo mi argumento para la interpretación de la filosofía herderiana, no puedo obviar tan fácilmente este término. Fisiología ciertamente tiene que ver, para Herder,

reason is a network of purposes that becomes comprehensible only through an underlying “concept provided by reason- of the form of a whole - in so far as the concept determines *a priori* not only the scope of its manifold content, but also the positions which the parts occupy relatively to one another (Crp B860). The system, as was true for the categories upon which it is based, can neither be formed accidentally “in the manner of lowly organism, through a *generatio aequivoca* from the mere confluence of assembled concepts, at first imperfect, and only gradually attaining to completeness,” nor preformed from an “original germ, in the sheer self-development of reason” (KrV A835); only epigenetically does it contain its own foundation” [Müller-Sievers, 1997, 49].

¹⁹⁶ El entendimiento que ha creado las categorías debe entenderse, creo, como la *Besonnenheit*. En este sentido, no es que Herder induzca, en el sentido más empirista del término, las categorías de la experiencia, como si esta experiencia estuviera desprovista de toda humanidad y *por tanto* de toda linguisticidad. Al contrario, la experiencia a partir de la cual pueden inducirse los conceptos generales es ya, de cierta manera, entendida por el hombre. Esto es ciertamente un círculo vicioso pero al menos no es una recaída en lo que muchos llaman una postura *precrítica*.

con la filosofía natural, pero en concreto, tiene que ver con el proceso epigenético de los organismos. Cuando Herder dice aquí *fisiología* se refiere precisamente al estudio – epigenético u ontogenético de nuestras facultades.

Lo que podría llamarse el empirismo de Herder, a partir del cual lleva a cabo la deducción categorial, no es una postura ingenua, *precrítica*, en sentido kantiano, sino que está englobado en una dimensión más amplia sobre la percepción. Herder *no* supone, como precisa Sonia Sikka, la existencia de objetos extramentales [Sikka, 2007, 35], sino que los objetos son considerados como tales al estar mediados por nuestra lingüisticidad social¹⁹⁷.

Este orden semántico es el segundo universal – además del primero, que es el orden social dentro del cual la lengua se encuentra, que precede a las palabras y es la genealogía como tarea metafísica, la que se encarga de descubrirlo.

Hay una fuerza que, como en el *Tratado*, relaciona la sensibilidad con el entendimiento, con lo cual Herder regresa a la idea de la *Besonnenheit* al afirmar que:

En el hombre, el entendimiento (Verstand) se introduce, desde la niñez, en cada percepción sensible; estamos organizados para poseer entendimiento [...] no constituye una expresión impropia decir que el entendimiento ve mediante el ojo o que oye mediante el oído. [*Metacrítica*, 395].

Esta fuerza que incluso en la *Metacrítica* sigue operando como causa formal- final, es explicada o justificada mediante una analogía entre el pensamiento y la naturaleza. Herder no sólo deriva las categorías del uso del lenguaje y de la historia del hombre [Metacrítica, 409], sino que para Herder las categorías se derivan de la relación analógica del lenguaje con la naturaleza [Metacrítica, 406]. Así como la naturaleza, la razón es fuerza. Por analogía, lo que el hombre percibe son fuerzas. La categoría que se forma a través de la percepción de fuerzas es el ser.

Como la naturaleza, también el lenguaje está regido por la fuerza y su variedad de efectos en las lenguas. Herder parece derivar o explicar la categoría de fuerza de la siguiente manera: “Toda la naturaleza es un escenario de tales fuerzas. De ahí que la mayor

¹⁹⁷ Ver la justificación de Kant sobre la pertenencia de las categorías al entendimiento. Como ya vimos en el capítulo anterior la deducción, como sistema epigenético de la razón, deja a las categorías como un aspecto preformado de dicho sistema. Si las categorías nacieran de la experiencia, nacerían, para Kant, de materia dada, lo cual sería incurrir en el error del empirismo o de la generatio aequivoca [Ver Muller-Sievers, 1997, 51- 56 y ss, Zöller, 1989]

parte del lenguaje del entendimiento llegara también a ser un *índice del actuar y del padecer*.”[*Metacrítica*, 403].

El entendimiento, como la naturaleza, no actúa de forma mecánica, es decir, no se limita a agregar cosas, a sumarlas. Lo que hace verdaderamente del entendimiento una fuerza natural es que reconoce la unidad dentro de la multiplicidad [*Metacrítica*, 406].

El concepto de fuerza es identificado o hipostasiado en el concepto de ser o bien: La resistencia del ser en la existencia es su conservación, por eso es fuerza. Éste es el concepto básico de la razón hacia el cual todas las categorías del pensamiento se remontarán en su genealogía. Herder dice: “El Ser es el concepto básico de la razón [...] el ser, es decir la existencia fuerte (*kräftiges Dasein*) destinada a la continuidad, es el concepto- base dado, la raíz de todos.” [*Metacrítica*, 393]

La tarea de la genealogía de los conceptos es la de mostrar cómo se relacionan con la primera categoría [*Metacrítica*, 394]. Y de hecho es, como afirma Kaupert, la fuerza viva, la fuerza orgánica [Kaupert, 2006, 99]. Este es, como dice Herder mismo, el único a priori pensable y energético¹⁹⁸.

El ser, en tanto que género supremo, ha dado hijos [*Metacrítica*, 401]. Siguiendo el leitmotiv de la epigénesis Herder sostiene: los géneros generan [*Metacrítica*, 402].

(i) De lo general a lo particular

A diferencia de lo que sostenía en el *Tratado*, o más bien, complementando el proceso epigenético que comenzaba en la sensibilidad, Herder afirma ahora que el lenguaje va de lo general a lo particular. Sostengo que este recorrido complementa al primero pues la *Besonnenheit* ya estaba presente en la epigénesis pero sin ponerse de manifiesto como el verdadero origen.

Al ser lo general el origen de lo particular se cierra el círculo generador. En la *Metacrítica*, Herder sostiene, como ejemplo, que el hombre empezó refiriéndose a árboles en general –a partir de lo que todos tienen en común, es decir, a partir de propiedades- y luego fueron apareciendo los nombres específicos de cada árbol. Por eso afirma: “Los conceptos generales no fueron construidos sino más tarde, por medio de la abstracción, el

¹⁹⁸ „Dies ist das einzig-denkbare energische *a priori*.“ Tomado de Kaupert, 2006, 99. Herder, Metakritik, 90.

ingenio, la fantasía, la comparación, la analogía, etc.- En los más profundos abismos del lenguaje no hay ni uno solo!” [*Abhandlung*, 39]

Como ya he dicho, en lugar de contradecirse me parece que, de alguna manera, complementa lo establecido, aunque quizá no demostrado, sobre la relación epigenética entre la sensibilidad y el pensamiento mediante el carácter cuádruple de la relación entre universal y particular.

En el *Tratado* la *Besonnenheit*, como fuerza guía de la sensibilidad, se encontraba presente en ella, determinando así una comprensión “lingüística” de los objetos percibidos. Pero al darle mayor importancia en la exposición a la forma en la que, a partir de la percepción, la palabra era creada, Herder dejó en la obscuridad la explicación de cómo la *Besonnenheit*, lo abstracto, lo general, podía estar en la sensibilidad, en lo particular. En la *Metacrítica* Herder ataca esta cuestión: Hay una categoría fundamental que permea en todas las percepciones, por eso, al percibir un árbol, uno percibe primero el ser, la fuerza, lo que permanece, lo general, para luego ir a lo particular.

Esto ¿modifica el proceso epigenético de la palabra? No tanto, sólo agrega una etapa previa a la percepción, que es la generalización. La percepción general se convierte gradualmente en percepción de particularidades.

Herder está afirmando entonces que la genealogía de una palabra debe remontarse a los conceptos, al género, pues el género genera. Pero al mismo tiempo afirma que el género no debe de ser tomado por cosa verdadera.

La razón [...] se encuentra con universalidades, expresadas con palabras por la facultad imaginativa y confirmada por el uso con un falso prestigio, como si fuesen ya conceptos genuinamente formados. Si confía en ellas, la razón es engañada [...] hay algo que produzca en el niño mayor alegría que las generalidades inventadas, es decir, que las palabras – muñeca con las que juega? [...] particularizamos, pues, desde la niñez, partiendo de lo universal, o a la inversa, porque percibimos simultáneamente en el gran caos de los objetos, parecidos y distintivos... ve lo particular dentro de lo universal. Así se desarrolló el lenguaje humano. Este se halla lleno de palabras generales que, en una larga esencia temporal, han llegado a ser particularizadas, que aún no están, ni de lejos, todas particularizadas [...] era más fácil para el hombre nombrar la palabra “árbol” cuando aparecía un árbol cualquiera que designar cada especie de árbol diferente [...] [*Metacrítica*, 417- 418]

Pero si esto puede conducir al peligroso recapitulacionismo del que ya hablábamos, Herder vuelve a afirmar, de manera más clara esta vez: “[...] En todas las lenguas se encuentran

restos de esa niñez humana (de lo general) [...] ¡y en cuántas cosas seguimos siendo tales niños toda nuestra vida!” [Metacrítica, 419].

La marca de un lenguaje maduro, por así decir, se encuentra para Herder, ahora, no ya en una supuesta pérdida de la sensibilidad. Hemos visto que esta tesis, en realidad, no se sostiene, pues todas las lenguas, incluso las modernas, poseen palabras demasiado sensibles y, a la inversa, lenguas antiguas poseen conceptos altamente abstractos. La madurez de una lengua la encuentra Herder en el grado en el que en una lengua aparecen conceptos precisos que demuestren que se ha superado la generalidad, la falta de precisión. Y luego agrega:

La razón es tan poco capaz de crearse la posibilidad de experimentar el universo, que ni siquiera aprende a conocerse como razón sino en relación con él... en todos nuestros conocimientos hay, pues, algo universal que precede a lo particular. Ambos elementos se hallan unidos de tal manera, que el uno sólo es cognoscible en el otro, es decir, como eslabón de una cadena que conduce al todo. Juntamente con otras cosas, nos percibimos también a nosotros mismos dentro de un enorme espejo situado ante nuestros ojos; estamos, por así decirlo, ligados al universo. [Metacrítica, 416].

Y Herder, sin haberse desligado de su postura inicial, persiste en el carácter natural de nuestro lenguaje, de nuestra razón, ligándonos así a toda la vida del universo.

Siguiendo la lectura de Sonia Sikka, me parece útil comprender la metacrítica como una variante de crítica de la razón que, como la kantiana, intenta dar cuenta de la posibilidad de la metafísica- y ya no como una meta- crítica, es decir, una crítica que sería superior a la kantiana [Sikka, 2007, 32], pues para que fuese superior Herder habría tenido que partir del mismo horizonte filosófico de Kant, y éste no es el caso¹⁹⁹.

Tanto Hamann como posteriormente Herder, reprocharon a Kant que en su *Crítica de la razón pura*, éste hubiese ignorado el papel del lenguaje en la construcción del

¹⁹⁹ En términos generales podríamos afirmar que ambos autores intentan dar respuesta a la pregunta por la posibilidad de la metafísica, pero lo que Herder entiende por metafísica difiere de la visión de Kant. La metafísica debe ser, para Herder, *filosofía del lenguaje*. Por eso Herder afirma: “En efecto, en lugar de *transcender*, vuelva la razón al origen de su posesión, esto es, a sí misma, con las preguntas “¿Cómo llegaste a ti y a tus conceptos? ¿Cómo los has expresado y empleado, encadenado y enlazado? ¿A qué se debe el que les atribuyas certeza universal y necesaria?” Si la razón prescinde de estas preguntas y se aislada de *toda* experiencia, convendría que se aislara igualmente del lenguaje. En efecto, si lo posee, es sólo gracias a la experiencia [Metacrítica, 390]. [...] no se ha inventado ningún lenguaje previo a la experiencia *a priori* y prescindiendo de ella. [Metacrítica, 392.] La *ontología* es la base de todo, porque todos tienen necesidad de su lenguaje; bien entendida, no es otra cosa que filosofía del lenguaje universal del entendimiento” [Metacrítica, 407]. La metafísica no es un dominio del pensamiento que anteceda a la experiencia sino que, al contrario, se sigue de ella [Metacrítica, 389.]. La metafísica como metacrítica debe ser un análisis de nuestras formas de tener experiencia, y puesto que nuestra experiencia se da a partir del lenguaje, así como a la inversa, nuestro lenguaje tiene su origen en ella, la metafísica, al estilo “metacrítico”, debe ser una genealogía de los conceptos [Metacrítica, 394.].

conocimiento, volviendo a la razón una abstracción depurada de toda lingüisticidad y, como se sigue de la lingüisticidad, de toda historicidad.

Esta es una de las críticas fundamentales que se leen en la *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, de Hamann (publicada póstumamente sólo hasta 1800, aunque redactada e incluso leída por Herder en 1784).

La forma en que Hamann presenta lo que para él constituye el error metodológico en Kant es un tanto tendenciosa ya que hace hablar a Kant en términos de lo que Hamann considera la constitución del lenguaje. De este modo el error metodológico de Kant consistiría en la presentación dicotómica de la receptividad del lenguaje y de la espontaneidad de los conceptos, mientras que para Hamann, el lenguaje es la mediación de la receptividad y la espontaneidad²⁰⁰.

Hamann considera que la constitución de la receptividad es lingüística y por ello critica el hecho de que en Kant el entendimiento sea la parte activa del conocimiento mientras que la sensibilidad se considera únicamente como un elemento pasivo. En otras palabras, Kant, a sus ojos, no logra conectar esta actividad basada en la experiencia- en la intuición- con la constitución de los conceptos del entendimiento.

Kant no supo pensar la relación entre la unidad de la apercepción y las facultades coordinadas por ella, pues incluso manteniendo la importante figura de la unidad de la apercepción originariamente sintética, Kant conservó a su vez una dicotomía entre el entendimiento y lo diverso de la intuición, echando de esta manera por la borda la idea de una unión originaria.

Hamann puso el dedo en la llaga al mostrar la altamente problemática relación entre receptividad y espontaneidad²⁰¹ que Kant sugiere, indicando que el término medio que

²⁰⁰ Por eso, Hamann concluye: „Wörter haben also ein ästhetisches und logisches Vermögen. Als sichtliche und lautbare Gegenstände gehören sie mit ihren Elementen zur Sinnlichkeit und Anschauung, aber nach dem Geist ihrer Einsetzung und Bedeutung zum Verstand und Begriffen. Folglich sind Wörter sowol reine und empirische Anschauungen, als auch reine und empirische Begriffe; empirisch, weil Empfindung des Gesichts oder Gehörs durch sie bewirkt; rein, in so fern (in) ihre(r) Bedeutung durch nichts, was zu jenen Empfindungen gehört, (angetroffen) bestimmt wird.“ [Hamann, 2007, 208]. <http://www.hamann-kolloquium.de/metakritik>. Ver también Para el lenguaje como mediación de receptividad y espontaneidad ver Villiers, 1997, 246.

²⁰¹ Villiers resume a la perfección la crítica de Hamann al purismo de la razón: “[...] Teilt Kant doch mit dieser nicht nur das Vorurteil der Ungeschichtlichkeit der Vernunft, sondern er wird so auch gezwungen, Sinnlichkeit und Verstand auseinanderzureißen, da er nicht anerkennt, daß das Denken immer schon an eine bestimmte, historisch gewordene und terminologisch vorgeprägte Sprache gebunden ist [...] und daß die gesuchte Wurzel der beiden Erkenntnisarten in nichts anderem als in der Sprache besteht, „welche die DEIPARA (Gotesgebärin)

representa la imaginación debería ser reconsiderado²⁰². La crítica de Hamann aborda también la cuestión de la relación entre la tradición y la razón- o la historicidad de la razón- que Kant ignoró por completo.

Hamann no menciona específicamente la síntesis originaria de la apercepción pero si se refiere a *la raíz común de la sensibilidad y el entendimiento* que es precisamente dicha síntesis originaria. Según Hamann, Kant la habría desatendido, teniendo esto como consecuencia, dice Hamann, el haber disociado lo que la naturaleza había unido en el lenguaje [Hamann, 2007, 212]²⁰³.

Ahora bien, podríamos incluir artificialmente a Kant en la disputa sobre el origen del lenguaje podríamos decir que, al haber mostrado, en el sistema de las ideas cosmológicas, la antinomia de la razón que desenmascara a un incondicionado- en este caso llamémosle el origen del lenguaje- en tanto que principio de una serie, fuera de la serie misma pero determinante de la misma, como un objeto que rebasa los límites de la razón, Kant también circunscribió al dominio de la experiencia aquello que podemos conocer. La primera causa del origen del lenguaje en la historia empírica resulta entonces, teniendo en cuenta la antinomia desde esta perspectiva, una mera conjetura sin ninguna validez científica (pues remontarse hasta la primera causa de toda la serie es imposible para el entendimiento humano). En este sentido, me parece que el razonamiento kantiano como el herderiano respecto de la imposibilidad de hablar de origen del lenguaje en sentido empírico, coincide.

No obstante, si bien Herder y Kant podrían coincidir aquí, la cuestión es que Kant, en realidad, no discutió concretamente ni sobre el origen ni sobre la relación entre la razón y el lenguaje.

Pero para Herder, la metafísica no puede considerarse como la que limita el uso de la razón si por razón se entiende una razón muda. El lugar sistemático en donde Kant enmudece, por así decir, a la razón, se encuentra la sección sobre el esquematismo.

unserer Vernunft ist [...] eine reine Vernunft, die konsequent sein will und sich von allen sinnlicher Abhängigkeiten und Bestimmungen reinigen will, müßte nicht nur auf die Tradition und die Empirie, sondern dann auch noch auf die sinnliche Sprache verzichten, womit [...] die Vernunft selbst aber aufgehoben würde.“. [Villiers, 1997, 243].

²⁰²Con ello Hamann abre la vía para las consideraciones futuras sobre el esquematismo, dentro de las cuales estará tratado el concepto fundamental de imaginación. Esto no es poca cosa pues no hay que perder de vista que, por ejemplo, la hermenéutica de Schleiermacher tiene como base una exposición del esquematismo kantiano para abordar uno de los aspectos fundamentales del método, a saber, la comprensión.

²⁰³Hamann dice también: „Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache“. [Cita tomada de Villiers, 1997, 244].

El esquematismo es, según Kant, el proceso realizado por una facultad trascendental que el filósofo identifica con el entendimiento. Sin embargo dicho proceso no puede ser realizado sin la previa aparición del esquema propiamente dicho, el cual es el resultado de una actividad de la imaginación: “El esquema, en sí mismo, es siempre sólo un producto de la imaginación.” [B179/A140 Kant, 2009, 195]²⁰⁴.

El esquema, en tanto resultado de procesos de síntesis de la imaginación productiva, es la *herramienta* mediante la cual el entendimiento lleva a cabo el método llamado esquematismo. Kant dice:

Llamaremos a esta condición formal y pura de la sensibilidad, a la cual está restringido el concepto del entendimiento en su uso, el esquema de ese concepto del entendimiento; y al procedimiento del entendimiento con estos esquemas, [lo llamaremos] el esquematismo del entendimiento puro. [B179/A140 Kant, 2009, 195]

Dicho procedimiento consiste en aplicar una regla o la condición formal [*formale und reine Bedingung*] a los objetos de la sensibilidad o meras representaciones sensibles- imágenes. Esta aplicación es una subsunción por parte del entendimiento, de los objetos de la sensibilidad con el fin de que estos últimos sean integrados en nuestros procesos cognitivos dentro de conceptos generales. Dicha subsunción o determinación por parte de un concepto general de una multiplicidad dada- no puede realizarse, como ya se dijo, sin esta representación intermediaria pura, a saber el esquema trascendental [B177, A138, Kant, 2009,194].

El esquematismo como aplicación del entendimiento es capaz, entonces, de subsumir las imágenes tanto bajo una concepto sensible puro [cuyo origen ignoramos] como tanto bajo una categoría pura- cuyo origen en realidad también ignoramos, en donde a su vez intervendrá el sentido interno, a saber, el tiempo, elemento formal de la sensibilidad que debe estar presente en tanto que condición de posibilidad de aplicación de las categorías a los objetos sintetizados de la sensibilidad [B177, A138, Kant, 2009,195]

Kant ofreció, como ejemplo de conceptos empíricos, los de triángulo y perro. Por una parte se dice que el concepto de triángulo como el de perro son conceptos sensibles puros

²⁰⁴El esquematismo es un apartado del texto de la *Crítica de la razón pura*, deudor de la problemática tratada en el apartado anterior llamado Deducción de los conceptos puros del entendimiento, en cuya primera versión (Deducción A) la imaginación había resultado ser la facultad trascendental que hacía posibles tanto el entendimiento como la intuición, aspecto que Kant intentó eliminar en la segunda versión (Deducción B), sin lograrlo enteramente. Advertimos que por esto mismo el proceso esquemático resulta difícil de entender y contradictorio.

[recordemos que para Kant es la imaginación la que le da una imagen al conceptos sensibles pero también dice que “en realidad nuestros conceptos sensibles puros no tienen por fundamento imágenes sino esquemas [B179/A140 Kant, 2009, 195 p. 199] que tienen como base, no una imagen [esto sería demasiado particular] sino un esquema [al que sin embargo Kant sigue llamando *imagen del concepto*]. Kant dice:

El concepto de perro significa una regla de acuerdo con la cual mi imaginación puede trazar, de manera universal, la figura de un animal cuadrúpedo, sin estar limitada a ninguna figura singular particular, que la experiencia me ofreciera, ni tampoco a ninguna imagen posible que yo pudiera representar *in concreto*. [B180/A140 Kant, 2009, 196]

Pero por otra parte lo que Kant no explica y que me parece problemático es el origen de los conceptos generales a los cuales la imaginación entrega los esquemas.

Podemos decir apenas esto: la imagen es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva;⁴⁹⁶ el esquema de conceptos sensibles (como | los] de las | figuras en el espacio) [es] un producto y, por así decirlo, un monograma de la imaginación pura a priori, por el cual, y según el cual, las imágenes llegan a ser, ante todo, posibles, las cuales, empero, deben ser conectadas con el concepto siempre sólo por medio del esquema que ellas designan, sin que, en sí mismas, lleguen nunca a ser enteramente congruentes con él. Por el contrario, el esquema de un concepto puro del entendimiento es ¿ligo que no puede ser llevado a imagen alguna, sino que es sólo la síntesis pura, conforme a una regla de la unidad según conceptos en general, que la categoría expresa,'19' y es un producto trascendental de la imaginación, [producto] que concierne ¿i la determinación del sentido interno en general, según condiciones de la forma de él,⁴⁹⁸ (del tiempo), con respecto a todas las representaciones, en la medida en que éstas debieran estar interconectadas entre sí a priori en un concepto, conforme a la unidad de la apercepción. . [B181/A142, Kant, 2009, 196]

Parecería que al menos los conceptos empíricos o bien son idénticos al esquema o bien, dichos conceptos parecen ya existir, lo que los volvería innatos.

Ahora: ¿qué hace diferente el esquema de un concepto empírico y el de un concepto puro del entendimiento si ninguno de los dos es la imagen propiamente dicha sino la síntesis de la multiplicidad de imágenes?

Los conceptos puros del entendimiento son propiamente la síntesis misma en donde interviene el sentido interno. Esta síntesis une los diversos elementos de una intuición con el tiempo. Esta operación es propiamente la comprensión de algo como algo para nosotros al momento de la aprehensión de la intuición [B182/A143, Kant, 2009, 197].

En resumen, los esquemas determinan nuestra intuición [B180/A141, Kant, 2009, 195] a través de un concepto general cuando dicho concepto general ha recibido previamente su esquema [por parte de la imaginación] y se encuentra en el entendimiento. Sin embargo la

forma en la que este proceso es llevado a cabo es para Kant, como se sabe, *un arte escondido en las profundidades del alma humana* [B180/A141, Kant, 2009, 195].

Debido a la ambigüedad mantenida en las dos deducciones, ambigüedad que deriva de la dificultad que representó para Kant asignarle un lugar fijo a la imaginación y, como piensa Herder, debido a la ausencia de un tratamiento claro sobre el lenguaje; el esquema es también una representación intermediaria pura, a caballo entre la sensibilidad y la intelección. Kant debió haber incluido aquí, según Hamann y luego Herder, al lenguaje como el verdadero mediador de ambas facultades, incluyéndolo en ambas. Ya hemos visto que Herder, en efecto, asume lo anterior al explicar genética o mejor dicho, epigenéticamente el origen del lenguaje, haciendo de la sensibilidad el punto de partida del proceso de formación de las palabras, pero indicando la presencia del pensamiento, cuyo órgano es el lenguaje, en ella.

Herder intentó mostrar que el purismo de la razón es un purismo ficticio ya que la razón es siempre *impura* en la medida en que se encuentra indisolublemente mezclada al lenguaje, y ni siquiera al lenguaje filosófico, sino al lenguaje común y corriente.

Herder sostenía, ya incluso antes de la redacción del *Tratado*, una tesis que prefigura aquella según la cual la sociabilidad constituye una de las bifurcaciones de la *Besonnenheit* en tanto que el causa formal-final, indicando que nuestra lógica no es un conjunto de estructuras formales sin ninguna relación con el mundo circundante. La lógica de nuestro pensamiento nos es inculcada, como ya se dijo, por nuestras nodrizas, es decir que nuestro pensamiento se mueve en las estructuras lingüísticas del lenguaje que nos es transmitido dentro de la cultura en la que hemos nacido y de la que somos parte. En la *Metacrítica* esta idea vuelve a aparecer bajo la figura de la universalidad que nos precede y que nos sobrevivirá. Como Herder bien señala, no somos individuos aislados en nuestros propios universos. Por eso afirma:

Existimos como partes del mundo; ninguno de nosotros constituye un universo aislado. Somos seres humanos concebidos en el vientre de una madre, y cuando entramos en un mundo mayor, en seguida nos encontramos ligados por mil lazos de nuestros sentidos, de nuestras necesidades y nuestros impulsos, a un universo del que ninguna razón especulativa quiere separarse. Sin este *universal* al que pertenecemos, nada en nosotros es aplicable o explicable; nosotros mismos sólo existimos como eslabones de una gran cadena, sin la cual no existiría nuestra razón ni nuestro entendimiento. Sólo existimos como *algo especial dentro de lo universal* [*Metacrítica*, 415].

La asociación entre sociedad, universalidad y lenguaje es el verdadero punto, el punto

formal, por así decir, de la explicación epigenética del lenguaje así como el punto final de ese desarrollo. Tengamos en cuenta que la precedencia de un lenguaje nacional y su impacto en el pensamiento individual es una tesis que, como Gipper y Schmitt observan, es clave del pensamiento herderiano y es una de los elementos que más influencia tuvieron para el pensamiento lingüístico de los románticos²⁰⁵ y que, como vimos, Herder también suscribe en el *Tratado*. Este pilar de su pensamiento dirige, creo, todo el ataque contra Kant y contra la idea de la metafísica kantiana.

Al argumentar en contra de las tesis preformacionistas y contractualistas, Herder desbancó la idea según la cual el lenguaje sería un producto ajeno al hombre, una herramienta que se activa externamente. Al hacer del lenguaje un organismo que se desarrolla, Herder logró introducirlo al territorio de lo vivo. Sólo gracias a este paso fue posible para Humboldt y Schlegel pensarlo en términos de fuerza. Sin este giro hacia el terreno vitalista, el concepto del lenguaje seguiría considerándose un objeto sin vida, una herramienta.

Creo incluso que lo que Herder operó con la vitalización del lenguaje es lo que llamo con Foucault “un evento arqueológico” [Foucault, 1966, 245].

Como he intentado probar, la filosofía del lenguaje herderiana, basada en supuestos epigenéticos, propios de la corriente vitalista a la que pertenece, abre la posibilidad de ver en el lenguaje un organismo con historia propia así como permite establecer una analogía entre sus funciones y la historia humana, la cual parece que también será considerada como un organismo dirigido por una fuerza, la humanidad. Pero eso lo veremos en el capítulo siguiente.

Si bien Herder admite que existe un proceso progresivo en la formación de las palabras que va de la sensibilidad a la abstracción, haciendo de la abstracción el punto culminante de desarrollo de una palabra, ello no significa que la palabra no contenga en ella los restos de su causa material, que es la sensibilidad. Las razones de ello, como hemos visto, no escapan a múltiples problemas y contrasentidos, sin embargo Herder parece terminar afirmando que la diferencia reside en que hay pueblos más sensibles que otros y que, por ello, la huella es más notoria en éstos que en pueblos cuya sensibilidad se encuentra embotada. La presencia

²⁰⁵ „Hier ist ein für das romantische Sprachdenken bedeutsamer Punkt erreicht: die Entdeckung der Nationalsprachen, die an bestimmte Sprachgemeinschaften gebunden sind. Die Sprachen werden als Spiegel des „Volksgesites“, als Ausdruck der Mentalität ihrer Sprecher gesehen“. [Gipper, Schmitter, 1979, 70]

de la sensibilidad en una lengua no corresponde del todo a una valoración de esa lengua como primitiva pues, como vimos, Herder admite la presencia de la sensibilidad en lenguas de pueblos así llamados “civilizados”.

Para Herder, la sensibilidad, como punto de partida de la formación epigenética de la palabra, está atravesada de medio a medio por el pensamiento, por la *Besonnenheit*, como termina afirmándolo de manera más clara en la *Metacrítica*. Tomando la *Besonnenheit* por la causa final-formal-eficiente del lenguaje se ha podido observar que en tanto que su órgano, el lenguaje no hace sino cumplir su función, como si las etapas de la formación de la palabra fueran las múltiples declinaciones del pensamiento mismo, de la misma manera que un adulto ha sido alguna vez un recién nacido, un niño, un adolescente, etc. Y a la inversa, de la misma manera que, al ser un recién nacido, un niño, un adolescente, ha sido siempre hombre.

Que la sensibilidad sea potencialmente palabra implica también el reverso de esta idea, que es: La palabra es en acto, sensible (hasta cierta medida- aquí interviene el concepto de metáfora). La primera afirmación se dice durante el desarrollo epigenético, la segunda se dice de forma retrospectiva, teniendo en cuenta el carácter epigenético del desarrollo que ha tenido un organismo.

Tampoco debemos perder de vista que, al considerarlo como un organismo y, por ello como algo temporal, Herder logró establecer una relación directa entre el lenguaje y la tradición.

Como hemos visto, en el *Tratado*, en las *Ideas* y en la *Metacrítica*, muchas de las tesis que se refieren a la temporalidad del lenguaje fallan, (como cuando establece la proporción a más antigüedad más abstracción), sin embargo, algunas ya indican de manera clara lo que en las *Ideas* se hará evidente, a saber, que el lenguaje es un tesoro nacional en donde se conserva la historia de un pueblo y lo que hace posible la comunicación entre las generaciones. En el *Tratado*, Herder se acerca a dicha idea cuando afirma que las lenguas acumulan abstracciones, tanto suyas como de otras culturas, logrando así enriquecerse, y también cuando hace referencia, en el tema de la metáfora, al uso y al desgaste que sufren las palabras dentro de una lengua nacional.

Ahora bien, de la postura de Herder se desprende una conclusión problemática para la generación posterior, a saber la de la dependencia absoluta del individuo frente al lenguaje

colectivo. Herder no problematizó el papel del individuo frente al espíritu nacional²⁰⁶.

Por ello la admisión de la identidad entre lenguaje y razón, o pensamiento puede ser problemática si a ella contraponemos la historicidad del lenguaje, la multiplicidad de las lenguas y la multiplicidad de individuos. En otras palabras, se vuelve difícil explicar el cambio en el lenguaje si sólo consideramos, como hizo Herder, que los pueblos se afectan entre sí, transmitiéndose, como vimos líneas arriba, abstracciones. Esta visión del cambio en el lenguaje es muy estrecha y no atiende a su dinamicidad.

A la pregunta de por qué hay diversos lenguajes nacionales Herder respondería que ello se debe, en última instancia, al lugar de origen fisiológico del lenguaje, ya que el lenguaje, al tener como base de su proceso formativo la sensibilidad, depende de lo que es perceptible en un lugar determinado.

Sin embargo esta respuesta es insuficiente pues deja fuera de consideración miles de otros fenómenos entre los cuales el más problemático es el de la diferencia de pensamientos entre dos hombres de una misma comunidad. Si el lenguaje y el pensamiento están epigenéticamente unidos y si el lenguaje es el producto de un espíritu nacional, el espíritu nacional determinará el pensamiento de los individuos miembros de una comunidad dada y no habría lugar para malentendido o confusiones. Sin embargo, es innegable que dentro de una misma comunidad existen diferencias de pensamiento, malentendidos, incomprensión, lo cual queda sin explicar a partir de esta perspectiva.

Parece así que la tesis de la identidad entre lenguaje y pensamiento genera el problema de explicar la particularidad de los “usuarios” de una lengua, pues el pensamiento individual o lo que podría también considerarse como la libertad, queda sometida a la normatividad del lenguaje general.

La generación postherderiana intentará responder a la pregunta por la relación entre lenguaje y pensamiento de otra manera, asumiendo los fundamentos de la postura herderiana, como la cooptenencia del lenguaje y del hombre, la diferencia entre el lenguaje humano y el animal, el carácter procesual u orgánico de su desarrollo, su carácter nacional y por supuesto, su historicidad. Sin embargo esta generación atacará el problema

²⁰⁶Beiser también pone en evidencia la problemática conclusión a la que Herder llega en los *Fragments*: “Hence Herder draws the bold and troubling conclusion that all thinking is national: “Each nation speaks according to how it thinks, and thinks according to how it speaks” (558). He does not restrict this conclusion to literature alone, because it now turns out that all three goddesses of human knowledge—truth, beauty and virtue—are as national as language itself (559).” [Beiser, 2011, 109].

de la relación entre individualidad y generalidad, abordando cuestiones como el estilo o como la aparición de alguna novedad en una lengua; cuestiones que si bien, como la última, no quedaban fuera del margen de la problemática herderiana, no fueron desarrolladas hasta sus últimas consecuencias. La configuración de esta nueva problemática consiste en preguntar por las relaciones entre el lenguaje individual y el general, con lo cual se exige una separación de esa absoluta identidad entre lenguaje y pensamiento que limita el papel creador del individuo.

2.2. SCHLEGEL FRENTE AL “PROBLEMA” DEL ORIGEN DEL LENGUAJE. EL ORIGEN, FICHTE O HERDER

Varios autores, incluyendo a Fichte o Schelling, consideraron la tesis de Herder como empirista o sensualista. Según esta interpretación, Herder le habría atribuido, sin más, un origen sensible al lenguaje, y habría entendido por éste último sólo el compendio de palabras que componen un idioma. Pero como hemos visto ya, ese origen es sólo el punto de partida del proceso epigenético de la palabra. Como he dicho ya, ese origen es, en realidad, la *Besonnenheit*, la fuerza directriz de todas nuestras facultades sin la cual el proceso epigenético de la palabra ni siquiera es posible, pues la *Besonnenheit* es la causa formal y final de ese proceso formativo. Además, para Herder el lenguaje no está constituido únicamente por palabras. Es necesario recordar la importancia que le atribuye al modo de pensar nacional y la relación que observó entre la lógica y el espíritu de un pueblo.

Así, considero, contra, Jefe O’Neill Surber, quien pretende que uno de los autores que contribuyeron a la fijación del carácter trascendente del lenguaje fue Fichte [Surber, 1996], que fue Herder quien dio ese paso, aunque *trascendental* no debe entenderse, evidentemente, en sentido kantiano, sino en un sentido antropológico o mejor aún, naturalista, pues Herder hace de la *Besonnenheit* la forma [*eidos*] del género humano.

Es posible afirmar que para Schlegel cualquier búsqueda empírica respecto al origen histórico del lenguaje estuvo descartada desde el principio y que partió y se mantuvo en una postura francamente trascendental. Esa postura llamada trascendental, no es fichteana sino que Schlegel la retoma del punto de vista de Herder respecto del origen dinámico del

lenguaje²⁰⁷. De hecho Schlegel rechazó la tesis de Fichte sobre el origen del lenguaje como un “ridículo error”²⁰⁸. Fichte subordinó el lenguaje al pensamiento, lo que provocó el desencanto de Schlegel y la acusación hacia Fichte de trabajar con el prejuicio de que el lenguaje es una mera herramienta que traduce los pensamientos puros²⁰⁹.

Behler también sostiene que Schlegel rechazó las tesis de Fichte sobre el lenguaje porque en ella se coloca a la comunicación- y en este sentido, la comprensión- como la finalidad del lenguaje mismo, insistiendo con ello en el carácter subordinado del lenguaje frente a la razón y la comunicación [Behler, 1993, 265]. Esto contribuye a la posibilidad de afirmar con acierto que Fichte sostuvo una perspectiva todavía demasiado influenciada por los discursos contractualistas sobre el lenguaje y que, como consecuencia de ello, su visión

²⁰⁷Si bien es cierto que, al principio, Schlegel se mostró entusiasmado por el escrito de Fichte *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, de 1795 y puso de relieve su virtud, que consistía en rechazar las teorías genéticas del lenguaje, no es menos cierto que también lamentaba un error fundamental en la argumentación fichteana. Contra las teorías que, según Fichte, suponían un origen sensible del lenguaje, Fichte pretendió llevar a cabo una deducción a priori del lenguaje a partir de las facultades del hombre, es decir, pretendió demostrar que el lenguaje es inherente al ser humano [Behler, 1993, 264]. Pero el argumento de Fichte adolece de un grave problema que si bien Surber reconoce, no toma en cuenta como tal. El problema es que Fichte, introduciendo la libertad como primer principio y origen del lenguaje, parte efectivamente de un principio trascendental, es decir, exento de la temporalidad cronológica, sin embargo, inmediatamente después de haber hecho referencia al *origen* trascendental del lenguaje, Fichte termina reconduciendo al lector de su ensayo a un tiempo cronológico en donde Fichte mismo asume la caricatura del hombre empírico habiéndose las con otros para crear la herramienta del lenguaje. Esta reconducción al tiempo cronológico contradice su voluntad de no explicar el origen del lenguaje desde una perspectiva empirista. Aakash Singh reconoce también una especie de contradicción en la exposición fichteana y dice: “he [Fichte] does not depend merely upon empirical anthropological work but rather on the nature of the human mind. And yet, Fichte gives something of an anthropological presentation, akin to Rousseau’s, even reckoning with the Hobbesian “state of nature” hypothesis. Fichte thus posits an “Ursprache,” an Ur language, thereby impregnating his term origin in “origin of language” with both an historical and a transcendental meaning.” [Singh, 2001, 97. Me parece que la crítica de Schelling a la tesis fichteana sobre el origen del lenguaje va por el mismo sentido pues, en la *Philosophie der Kunst* Schelling afirma que el arte es idéntico al lenguaje, así como lo moral. Para Schelling tanto el lenguaje como lo moral son los maestros del instinto; por ello el lenguaje no puede venir después de lo moral (o lo social), como pretendería Fichte, sino que son simultáneos. [Hennigfeld, 1984, 18].

²⁰⁸ Schlegel escribió a su hermano después de haber leído al filósofo que la generación romántica tanto admiró: “Escucha, donde es apropiado, amo y honoro en cuerpo y alma, pero no de manera estúpida. Este origen del lenguaje no es de Fichte, el padre fundador inmortal, sino del “revelador” [que también es Fichte] que se hizo famoso mediante un ridículo error. Esto es algo miserable. La primera idea sigue sin embargo siendo buena. Quien quiera que no sepa cómo debió originarse el lenguaje puede quedarse en casa. Quien sea puede soñar con cómo debió originarse”. [Schlegel, KFS 23, 28. Cita tomada de Behler, 1993, 264]

²⁰⁹Como señala Behler, fue Herder quien con el *Tratado* logró escapar de las aporías de las tesis genéticas – naturalistas, así como de aquellas que originaban las teorías sobre el origen divino del lenguaje. Behler también agrega que el origen del lenguaje es, como hemos dicho con respecto a Humboldt, un impulso que podría asociarse con el concepto epigenético de bildende Kraft. Aunque como ya hemos visto, el concepto más preciso que con probabilidad influyó en Herder fue el de *wesentliche Kraft*, de Wolff. Behler, además, agrega una diferencia fundamental entre Fichte y Herder: “In contrast to Herder, Fichte emphasizes the communicative drive in the formation of language, and reduces the rich potentialities of language to a mere instrument of reason.” [Behler, 1993, 268- 269].

del lenguaje es mecánica, pues hace de éste una herramienta de la cual se puede echar mano (o no) y que sólo sirve para traducir pensamientos ya previamente formados de manera precisa.

Para Schlegel no se trata de proponer como origen del lenguaje cualquier idea sobre un hipotético acuerdo o un hipotético momento en el que el lenguaje apareciera como por generación espontánea. Schlegel deja entender que el lenguaje debió originarse, no empíricamente, sino a partir de algo que no pueda ser reducido a una simple fantasía o capricho de la imaginación.

Sería posible afirmar, a partir de lo anterior, que Schlegel, al rechazar la tesis sobre el origen del lenguaje de Fichte, excluye la consideración mecánica del lenguaje, pero ¿a favor de qué?

Para empezar a responder la pregunta planteada haré referencia a un texto *tardío*, o al menos ya bien alejado del periodo romántico temprano, a saber, en el texto fundacional sobre el estudio del sánscrito en Alemania: *Sobre la lengua y la sabiduría de los Indios*, pero sólo para hacer referencia al tema del origen del lenguaje²¹⁰.

Sorprende encontrar en este texto un concepto de Herder perteneciente a un texto tan temprano pero también tan polémico y ambiguo como el *Tratado*. Schlegel sostuvo, siguiendo a Herder, que existe una fuerza interna que forma al lenguaje, esta fuerza es la *Besonnenheit*. Schlegel afirma:

Cómo llegó el hombre a esta *Besonnenheit* es otra pregunta, sin embargo con ella misma, con el profundo sentimiento y con la claridad del espíritu [elementos éstos que] entendemos bajo [el concepto de *Besonnenheit*], también fue dado el lenguaje, y de hecho un hermoso lenguaje, hecho con mucho arte, como del que aquí es cuestión [a saber, el sánscrito]. Con la límpida mirada para el significado natural de las cosas, con el fino sentimiento para la expresión originaria de todos los sonidos que es capaz de generar la herramienta lingüística del hombre, también fue dado el fino sentido constructivo [*bildende Sinn*], el cual separa y une las letras, [el cual] encuentra y detecta las sílabas significativas, la parte secreta y maravillosa propiamente dicha del lenguaje, [el cual] determina y transforma en un tejido viviente [*lebendige Gewebe*], que continúa creciendo y formándose únicamente mediante fuerza interna [*innre Kraft*]. Y así nació este hermoso [ser] capaz de desarrollo infinito [*unendlichen Entwicklung fähige*], esta auténtica formación llena de arte, el lenguaje; las raíces y la estructura o la gramática, ambas juntas al mismo tiempo y unidas, pues ambas provienen, ciertamente, de uno y el mismo profundo sentimiento y claro sentido [...] [*Über die Sprache*, 64, 65]

En esta cita Schlegel parte de la asunción de la existencia del lenguaje y de su efectividad.

²¹⁰En general me concentraré más en los textos del romanticismo temprano. Aunque extraer de ellos la evidencia que lo ligue al pensamiento de Herder sea más problemático, creo que la discusión que pueden suscitar es más fructífera.

Es decir, no quiere tanto explicar el origen *temporal*, pasado del lenguaje sino su proveniencia de la fuerza que define al hombre como hombre, la *Besonnenheit*. Este es exactamente el mismo giro, giro epigenético, que Herder había operado en el *Tratado*. El lenguaje, para Schlegel, nace de la *Besonnenheit*. Schlegel manifiesta incluso su conocimiento de todo el arsenal de conceptos de las teorías epigenéticas presentes en la *fisiología* del lenguaje inaugurada por Herder. El carácter viviente del lenguaje está presente, presentado como un tejido, así como la idea de que el lenguaje crece o se desarrolla a partir de una fuerza interna. La *Besonnenheit* es para él, así como lo fue para Herder, el concepto que engloba tanto a la sensibilidad (sentimiento) como al pensamiento (claridad de espíritu) y al lenguaje, y es también lo que origina la gramática, siendo ésta el sentido constructivo, lo que une y separa las letras. Así, a pesar de referirse con el término “herramienta” al lenguaje (con él se refiere más al sistema fonológico que a al lenguaje como una totalidad sonora y significativa), Schlegel sostiene que el lenguaje se forma, como se forma un tejido, gracias a una fuerza interna. Es posible observar, a partir de esto último, la pervivencia de la contribución herderiana al estudio del lenguaje, la cual consiste en entenderlo como una entidad viviente que, como todo organismo, se desarrolla a partir de un movimiento interior propio. La *Besonnenheit* es para Schlegel, como también lo fue para Herder, el elemento unificador tanto de la sensibilidad como del pensamiento..

Cuando Schlegel sostiene que las raíces y la gramática provienen del sentimiento y de la claridad del espíritu, habiendo previamente unido ambos en la *Besonnenheit*, está afirmando, por tanto, que la estructura del lenguaje tiene que ver, genéticamente hablando, con ella. En el mismo texto agrega:

Con menos certeza se dejan responder preguntas importantes; ella [la lengua] no surgió a partir de un simple grito físico o de una variedad de ruidos de imitación o del ruido de juguetones intentos, de los cuales poco a poco se fueran formando un poco de razón y las formas de la razón. [...] se muestra más bien que, si bien no por doquier, sí al menos ahí a donde nos conduce nuestra investigación [India], se encontró, desde el principio, la más clara y profunda circunspección [*Besonnenheit*], ya que el trabajo y el producto de ésta es el lenguaje, el cual desde sus primeros y más simples componentes expresa, no ciegamente sino con la máxima claridad, los más altos conceptos del puro mundo del pensamiento, incluso la totalidad del plano de la conciencia [...] nosotros no polemizamos contra el origen natural de las lenguas sino contra la igualdad originaria [que se pretende establecer] al decir que al principio todas fueron salvajes y rústicas [*Über die Sprache*, 62].

Schlegel parece sostener una postura sobre el origen que no excluye la posibilidad de pensar en que exista un origen natural del lenguaje, en el sentido de que quizá puede haber lenguas que deriven directamente de gritos animales. En este sentido, lo que debe entenderse respecto al origen del lenguaje en relación con la *Besonnenheit* tendría que entenderse, según Forster, como origen exclusivo de las lenguas de flexión [Forster, 2012, 26]²¹¹. Esta es una tesis muy polémica que, sin embargo, no voy a analizar aquí pues lo que me interesa es la función que tiene la *Besonnenheit*. Sin embargo, con respecto a esta postura que Schlegel parece defender, me gustaría tener en cuenta que, como Behler sostiene [Behler, 1994, 77]²¹², quizá lo que Schlegel acaba de afirmar deba entenderse más en el contexto de una disputa de Schlegel contra quienes admiten un origen monogenético del lenguaje - en el sentido de que atribuyen una sola causa mecánica a su origen -, que con un rechazo, por parte de Schlegel, de la idea según la cual el poder de producir lenguaje, en el hombre, está determinado por la *Besonnenheit*.

Lo anterior también podría asociarse al rechazo que Humboldt manifestó después, de aceptar que hubiese habido alguna vez un solo lenguaje a partir del cual se hubiesen desprendido todas las demás lenguas, en una secuencia mecánica o preformada (algo así como *lenguáculos* - en lugar de homúnculos al interior - de una matrix) y quizá la fuerza de la que Schlegel hablará en textos anteriores siga teniendo, aunque no esté presente, una función explicativa en el texto de 1808. Esa fuerza había sido, como lo veremos, la poesía o la imaginación [*Einbildungskraft*] y como veremos, ella, a pesar de ser *una*, permite la multiplicidad, de manera similar al *Bildungstrieb* de Blumenbach retomado por Humboldt.

²¹¹ Como ya dije, no considero necesario abordar en este trabajo, el origen de otros tipos de lengua pues eso me llevaría a tratar de cuestiones que no me interesan aquí, tales como el prejuicio, muy presente, desde Humboldt hasta Hegel, sobre las lenguas aglutinantes y sobre todo contra la lengua China. Ese prejuicio solo es interesante en la medida en que tiene que ver con como Humboldt y Schlegel consideran que los elementos de las lenguas deben relacionarse. Aunque Humboldt no excluya, como hace Schlegel aquí, a las lenguas aglutinantes o a la China cuando se refiere a un origen único para todas las lenguas (*Sprachkraft*), Humboldt asegura que sólo las lenguas de flexión son capaces de mostrar la plasticidad propia al lenguaje en tanto que ser vivo.

²¹² Behler dice: „Hier ist freilich genau darauf zu achten, gegen welche Ursprungstheorien Schlegel sich in *Über die Sprache und Weisheit der Indier* wendet. Bei den geläufigen Hypothesen über den Ursprung der Sprache ist für ihn besonders jene Voraussetzung suspekt, derzufolge die Sprachentwicklung für die gesamte Menschheit auf gleiche Weise angefangen hat. [...] So wendet er sich gegen die Ursprungshypothese „aus physischem Geschrei oder schallnachahmenden Sprachversuchen“ nicht deshalb, weil sie „natürlich“ ist, sonder weil sie eine „Ursprüngliche Gleichheit „in der Sprachentwicklung der gesamten Menschheit unbewiesen voraussetzt“. [Behler, 1994, 77]

Si bien Schlegel afirma que no discute la tesis de un posible origen natural del lenguaje, precisa que lo que le interesa es negar que todas las lenguas deban pensarse como provenientes de un mismo evento. La negativa de admitir un único evento originario tendría que ver tanto con el hecho evidente de que existe una multiplicidad de las lenguas²¹³ - y por lo tanto debería haber una multiplicidad de orígenes-, como con lo que desarrollaré más adelante con respecto a la poesía. Adelanto que ese rechazo a una tesis monogenética del lenguaje tendría más que ver con una comprensión distinta de la causalidad. Esta comprensión distinta de la causalidad es, como con Herder, la clave para entender el *giro epigenético* que se observa en el lenguaje pues, en lugar de considerar que algo o un evento son causas eficientes del lenguaje o de las lenguas, tanto Herder como, según pienso, Schlegel, consideran que hay una causa formal, que tiene que ver con el género humano, que hace posible que exista el lenguaje en general.

En este sentido, el origen genético de las lenguas (no sólo de las de flexión sino de todas) no tendría que ver con gritos animales- aunque eso, como dice Schlegel, no lo discute-, sino con la *Besonnenheit*.

En todo caso, para el Schlegel de 1808 el sánscrito representa la mayor objeción contra la tesis según la cual las lenguas antiguas serían equivalentes a lenguas primitivas, en el sentido peyorativo del término, es decir, a lenguas ingenuas, bastas, carentes de precisión e incapaces de pensamientos complejos.

Schlegel asume aquí que no puede negarse que hubo, en algún momento, lenguas salvajes. Esta afirmación implicaría que aquellas no son el producto del pensamiento. El sánscrito, por el contrario, sí es producto de la circunspección y por ello, Schlegel afirma, es una lengua que, a pesar de ser muy antigua, es desde el principio, una lengua compleja y refinada.

Sin embargo, hay algo en esas citas que choca con una postura epigenética como la de Herder, a saber, que para Herder el desarrollo de una lengua no es infinito sino que sigue la *forma* de la razón. Schlegel en cambio parece afirmar que la fuerza interna del lenguaje es exclusiva de éste. Esas consideraciones remiten a su postura romántica anterior: el tema

²¹³Behler, en el mismo contexto, cita a Schlegel en *Sobre la lengua*: „Die Mannigfaltigkeit ist im Gegenteil auch in dieser Rücksicht so groß, daß man unter der Menge leicht irgendeine Sprache als bestätigendes Beispiel für fast jede bis jetzt ersonnene Hypothese über den Ursprung der Sprache wird auffinden können“ [Schlegel (KFS 8, 166). Cita tomada de Behler, 1994, 77]

del desarrollo infinito y el de la gramática.

Estos dos temas abren dos frentes convergentes en el pensamiento del Schlegel romántico que explican que si bien, como se observa, Schlegel piensa en la estela del giro epigenético operado por Herder, opera, al interior mismo de esta vía de pensamiento, algunas modificaciones que tocan el concepto central de forma en tanto que causa final-formal.

Me gustaría reconducir el análisis hacia los textos de esa época. Aunque en ellos Schlegel no se refiera al origen del lenguaje en relación a la *Besonnenheit*, complementan lo afirmado por Schlegel en los textos antes citados. .

Mediante la reflexión sobre el infinito Schlegel lleva más lejos una reflexión sobre la historicidad de las lenguas. Mediante la reflexión sobre la gramática, que está indisociablemente ligada a la primera, Schlegel presta más atención a la relación que existe entre los elementos que las conforman. Pero ello, más que constituir una divergencia radical respecto de la postura herderiana, muestra hasta qué punto Schlegel y Herder discuten al interior de un discurso sobre el lenguaje en tanto que entidad viviente.

2.2.1. Lenguaje y tradición. Poesía individual y universal.

En su periodo romántico Schlegel desarrolló, al menos parcialmente, algunas tesis sobre el lenguaje en relación al individuo que no corresponden completamente al periodo del Schlegel lingüista, pero en este periodo es más fácil rastrear la herencia de Herder en al menos una tesis a saber, en la de la pertenencia del lenguaje a la tradición. [Forster, 2012, 25-26]²¹⁴. Sin embargo Schlegel discutirá la postura unilateral según la cual sólo el espectro

²¹⁴ Forster sostiene que la generación posterior a Herder retomó casi todas las tesis de Herder con respecto al lenguaje. No obstante, nuevamente, me parece que su postura es un tanto hiperbólica, por no decir excesiva y contradictoria. Su meta es mostrar la deuda enorme de esta generación para con Herder, pero al hacerlo Forster parece soslayar o minimizar las otras grandes fuentes de los pensadores tratados y de limitar su tratamiento del lenguaje a los periodos históricos en donde Schlegel trató a Herder como un aliado. Sin embargo no hace referencia al hecho de que durante su periodo romántico Schlegel, si bien, en efecto, fue un gran lector de Herder y admiraba su trabajo, también fue muy crítico y, como intentaré sostener, incluso se opuso a él en algunas tesis principales, como la de la identidad entre pensamiento y lenguaje o a tesis sobre la historia. Debe reconocerse, a pesar de todo, que Forster nota un punto muy importante en Schlegel, que no viene de Herder, sino que es un concepto propio de Schlegel, a saber, el de gramática. Lamentablemente este aspecto de la gramática no es analizado con suficiencia por Forster pues, de así haber sido, Forster no podría sostener que Schlegel es un herderiano absoluto en la medida en que el tema de la gramática está imbuido de la idea del lenguaje como región autónoma del individuo y entonces de su razón. Más adelante se estudiará

universal del lenguaje determina el pensamiento individual. Esta postura será adoptada, como se verá, también por Humboldt.

En la *Conversación sobre la poesía*, de 1796, Schlegel afirmó que, en efecto, la razón es en todos la misma. Esto, según percibo, se mantiene en la tradición herderiana pues tiende a resaltar la universalidad así como la isonomía entre los pueblos y entre los individuos.

Schlegel sostuvo que no hay hombres más racionales que otros, sino que todo hombre lo es, pues pertenece al género humano. Sin embargo agregó también que la diferencia específica la constituye la *poesía*, que es, por su parte, diferente en cada uno de nosotros. Schlegel dice: “La razón es en todos una y la misma: pero así como cada hombre tiene su propia naturaleza y su propio amor, así también lleva cada uno su propia poesía dentro de sí.” [*Gespräch*, 284].

Según Behler, en *Conversación* la palabra “poesía” es usada como sinónimo del concepto de imaginación, un concepto kantiano clave para la generación de Schlegel [Behler, 1993, 78]²¹⁵.

Para Schlegel, entonces, la poesía o la imaginación parecen tener una potencia mayor que el entendimiento o la razón. Así, a pesar de que Schlegel declare que la razón sea en todos la misma, es la imaginación la que funciona como una fuerza individualizante.

Sin embargo, al mismo tiempo que individualiza, la poesía retrotrae al individuo hacia el centro creador del mundo, anulando así la individualidad.

Lo anterior reconduce a la relación entre la universalidad y la individualidad que en Herder parecería ser unilateral pero en Humboldt y Schlegel podría considerarse como bilateral. La poesía propia de cada individuo tendría el poder de, por un lado, contrarrestar la universalidad o generalidad de la razón y, por otro, el de retrotraernos al caos de la poesía inconsciente del mundo.

El primer punto me permite dirigirme hacia la tesis sostenida en *Sobre la lengua*, pues ahí, como Behler afirma, Schlegel rechaza una teoría monogenética del lenguaje. Así como en la época romántica Schlegel rechaza que exista sólo una poesía, una creación, así, en

esta cuestión en el texto *Über die Unverständlichkeit*, de Schlegel.

²¹⁵Behler también sostiene que la imaginación en Schlegel no es solipsista sino que justo permite la sociabilidad: In addition, the imagination is an immensely social faculty which is capable of furthering sociability. According to Friedrich Schlegel's Athenaeum Fragment 116, we should 'make poetry lively and sociable, and life and society poetical' (KFS 2, 182; LF, 175). [Behler, 1993, 78]. Este aspecto es resaltado en la *Conversación* y haré alusión a él más adelante.

1808, Schlegel rechaza que exista un solo origen del lenguaje, o mejor dicho, una sola lengua originaria. Hay, ciertamente, una multiplicidad de orígenes, pero dicha multiplicidad no significa solipsismo.

Se ha vuelto un lugar común indicar que Schlegel atribuyó a la originalidad un valor superior, pero ésta no es, como tendió a interpretarse, un egocentrismo estéril, interpretación, cuyo impacto en la tradición filosófica se le debe en gran medida a Hegel²¹⁶. Tanto Benjamin como Behler señalaron en su momento la caricatura en la que se ha convertido la figura del genio propia del romanticismo. Ambos autores señalan que en realidad el genio no es esa exaltación de la individualidad que conllevaría eventualmente al solipsismo o a lo irracional [Behler, 1993, 79]. Para el romanticismo temprano y, en concreto, para Schlegel, se trató de revalorizar la figura de la imaginación poniendo en evidencia su carácter creativo, pero sin perder de vista que la obra del genio es, en realidad, una obra que se suma a la colectividad, como lo asienta el personaje de Ludovico en la *Conversación*:

Así es, [la poesía] es la vara mágica más noble, y un hombre aislado no puede, por sí mismo, impulsarse hacia la magia; sólo en donde se mezcla el impulso del hombre al espíritu humano, ahí opera la fuerza mágica [...] siento soplar el hálito espiritual en el corazón de la amistad [...] [*Gespräch*, 310-311]

Además, Schlegel sostiene, en el célebre fragmento 116 del *Athenäum*, que la poesía universal, la poesía romántica, es social; es el fruto, no de un solo individuo genial sino de una colectividad [Behler, 1993,78].

La poesía es el principio universal que debe ser llevado de la oscuridad en la que está, hacia la luz, mediante el *Witz*. *Witz* es un concepto cuya importancia es fundamental para la comprensión del romanticismo temprano y está estrechamente vinculado al concepto de imaginación y por lo tanto, al de originalidad e individualidad. Se trata casi de una palabra “mágica” que tiene por función englobar en ella todo un sistema y señalar en un instante o, como dice Schlegel, en un relámpago de la fantasía [*Ideen*, 257. Fragmento 26], las relaciones conceptuales que existen en su interior. Parecería que cuando Schlegel afirma que cuando el hombre piensa, adivina y que por ello está introduciendo la idea de la intuición fugaz de la totalidad. Schlegel dice en la *Conversación*: “Todo pensamiento es un

²¹⁶Pöggeler y Sánchez Meca demuestran con suficiencia cómo los juicios sobre Schlegel de Hegel contribuyeron a estigmatizar el significado de lo romántico. [Pöggeler, 1999] y [Schlegel, 1994].

adivinar, pero el hombre recién está comenzando a ser consciente de su fuerza adivinatoria.” [*Gespräch*, 313].

El hombre, cuya poesía es propia, tiene la capacidad, mediante la repentina captación de una totalidad en la imaginación, de hacer evidente la poesía, en tanto que este concepto también expresa lo absoluto [poesía universal, poesía romántica].

La contraposición entre poesía individual y poesía inconsciente del mundo puede ser entendida como una contraposición entre lo individual y lo general en el lenguaje. No obstante aquí yace una diferencia fundamental entre Schlegel y Herder pues el lenguaje no es igual al espíritu nacional sino a su aspecto gramatical. Antes de abordar el aspecto gramatical del lenguaje es menester concentrarse en la apertura que Schlegel le adjudica al proceso formativo de la poesía.

2.2.2. Poesía, alegoría, infinito

Ciertamente el concepto de poesía está asociado tanto a la temática del genio en la tercera crítica como a la del esquematismo de la primera, y las dos temáticas están implícitas aquí. Sin embargo, la imaginación es también una *fuerza* [*Einbildungs- Kraft*].

El carácter dinámico de la imaginación no es particularmente puesto de relieve ni por Behler ni por Benjamin, dos especialistas en los que me he apoyado especialmente para la lectura de Schlegel, sin embargo, el texto mismo permite este tipo de lectura pues en él, a pesar de no hacer referencia explícita a la *Einbildungskraft*, Schlegel se refiere a la poesía propia como la fuerza más íntima [*innerste Kraft*, *Gespräch*, 284] del hombre.

Teniendo en cuenta el punto que me he propuesto demostrar, a saber, que la tradición postherderiana piensa en términos más vitalistas que mecanicistas al lenguaje, me parece indicado seguir, al menos hasta donde sea posible, la lectura dinámica de la imaginación y tomarla incluso no sólo como una definición extendida de “Lenguaje” sino incluso como su origen.

Por un lado la imaginación tiene para Schlegel, frente al entendimiento, la virtud de ser más precisa en la elaboración de sus objetos pues, contrariamente a él, ésta los asimila en su

individualidad. Para Schlegel la imaginación precedería entonces la abstracción llevada a cabo por los conceptos del entendimiento o la razón²¹⁷.

Por otro lado, la imaginación tendría una preeminencia ontológica en virtud de la *analogía* entre ésta y el mundo en tanto que obra de arte, al que Schlegel también llama “poesía inconsciente” [*Gespräch*, 285]²¹⁸ o fantasía como “oscuridad sagrada” [*Gespräch*, 315].

A pesar de que Behler no señale el carácter dinámico de la poesía como *Einbildungskraft*, indica que Schlegel marca una diferencia fundamental entre el hombre y el animal, y que esa distinción tiene que ver con una fuerza propia del hombre²¹⁹. Además, asocia el fragmento citado de la *Conversación* con la tesis sostenida por su hermano, August Wilhelm según la cual el lenguaje es producto tanto de la razón como de la fantasía y por ello puede afirmarse que el lenguaje es metafórico en todos los niveles de su actividad [Behler, 1994, 81]. Para Schlegel esa fuerza única del hombre es la que hace posible la creación libre y arbitraria²²⁰ de las metáforas, las cuales constituyen, por así decir, el lenguaje.

La poesía, en tanto que *Einbildungs-kraft* es, como lo entendía August Schlegel, *póiesis* [Ver Bär, 1999], y es exclusiva del hombre. Ella es, puede decirse, el origen dinámico del lenguaje en tanto que éste es metaforización o, como dice Friedrich Schlegel en la *Conversación*, alegoría. En boca de Ludovico, Schlegel afirma:

Y yo no veo por qué nos atenemos sólo a la palabra, sólo a la letra de la letra, por qué no podríamos reconocer, por su bien, que la lengua está más próxima al espíritu de la poesía que otros medios de ella. La lengua que, pensada originariamente, es idéntica a la alegoría, es la primera herramienta inmediata de la magia. [*Conversaciones*, 95].

²¹⁷ Es Behler quien pone en evidencia la supremacía epistemológica de la imaginación frente al entendimiento. [Behler, 1994, 78].

²¹⁸ Ver también [Behler, 1994, 78]

²¹⁹ Behler dice: „Vom Menschen läßt sich aber nicht sagen, daß er einen eigenen organischen Laut wie die anderen Tiere habe. Er hat „die Macht zu schreien wie er will“ und ist im Unterschied zur „bestimmten Richtung“ der Tiere durch eine „unbestimmte Bestimmbarkeit gekennzeichnet. Die tierischen Laute scheinen aber für Schlegel die „Grundlage der Sprache“ zu sein [...]Später hat er diese Ansicht noch schärfer ausgedrückt und den „unterscheidenden Charakter des menschlichen Vorstellungsvermögens in der freien willkürlichen Bewegung der Aufmerksamkeit“ erblickt. Das unterscheidende Merkmal des Menschen, „wovon sich auch bei den Tieren nicht die geringste Spur findet“, ist für Schlegel „jene willkürlich freie Bewegung seiner geistigen Kräfte und Tätigkeit“ [Behler, 1994, 83-84].

²²⁰ Aquí podría establecerse la relación entre Schlegel y Fichte, pero si bien es cierto que la libertad es para ambos el *punto de partida* del lenguaje, para Fichte este punto de partida es sólo un punto de partida con respecto a su uso. Creo que Schlegel se refiere a esta libertad de la fantasía, con respecto al lenguaje, como una especie de razón suficiente

El concepto de alegoría, opuesto al concepto de símbolo, se opone a la totalidad de lo orgánico. Para entender cabalmente esta oposición y la apertura que la alegoría permite, hay que tener en cuenta lo que Müller-Sievers resume a la perfección con respecto de lo orgánico. El comentarista sostiene que lo orgánico es la mejor manera de representar el absoluto²²¹ y lo absoluto, acabado, representa, para el pensamiento romántico, el fin. Concluir la poesía significaría acabar con ella. Por eso Schlegel dice que la perfección absoluta se encuentra sólo en la muerte [Conversaciones, 35]. Schlegel dice: “El juego del compartir y del acercamiento es asunto y es la fuerza de la vida. La perfección absoluta sólo se da en la muerte.” [Gespräch, 285].

El carácter alegórico, tanto de la poesía universal como de la poesía como arte, sin olvidar el carácter alegórico de la relación entre poesía universal y el ars poético o la lengua, se encuentra opuesto, para Schlegel, al carácter absoluto de una obra concluida. La creación en la naturaleza es inagotable, es constante. Por ello afirma: “[...] el mundo de la poesía inconmensurable e inagotable, como lo es el reino de la naturaleza viva [...]” [Conversaciones, p. 34].

Todo arte puede representarla alegóricamente, o mejor dicho, es su alegoría. Sin embargo, la poesía, o el lenguaje, más que cualquier arte, posee el poder de encarnar esa fuerza productora de sí. La razón de ello estriba en que “originariamente”, como ha dicho Schlegel en boca de Ludovico, la lengua es lo mismo que una alegoría (es decir, metáfora) y es el elemento clave de la magia.

Chaouli, siguiendo a Paul de Man, sostiene que la alegoría en Schlegel representa lo fragmentario, aquello cuyo significado no está fijado por ninguna totalidad externa a la simple relación de elementos²²².

²²¹Müller-Sievers afirma: “The only form under which the absolute can be said to exist is the organism, since only organically can the interminable chain of causes and effects be bent back onto its own origin, and only as organic can a discourse claim to contain all the reasons for its own form and existence” [Müller-Sievers, 1997, 4].

²²²Chaouli dice : « Nach de Man ist das Symbol „das Produkt des organischen Entstehens der Formen ... weil die materielle Wahrnehmung und die symbolische Vorstellungskraft zusammenhängen wie der Teil und das Ganze“ - De Man. Die Allegorie hingegen ist durch eine Diskontinuität gekennzeichnet und erscheint somit „als rein mechanisch“ (idem); ihre Bedeutung ist daher „nicht dogmatisch festgeschrieben“ (207/103). Während die Allegorie bei Frank die eingeschränkte, aber dennoch fühlbare Utopie verkündet, ist bei de Man eine elegische Trope, die die verlorene Möglichkeit der vom Symbol gebotenen erfüllten Identifikation betrauert (207/103). Sie steht für Verlust und Tod, eine ganz anders begriffene Version des Absoluten. [Chaouli, 2004, 79].

La alegoría es, en este sentido, tanto la forma como el contenido del lenguaje, pues es fragmento de realidad y es fragmento de *lo* fragmentario, del movimiento alegórico infinito. Esta diferencia pone en evidencia lo absoluto y lo infinito.

Schlegel trabaja, como vimos, a partir de una identificación entre un poder productor a escala universal, y un poder productor a la escala del lenguaje. Ambos son la misma fuerza, sólo que puesta de manifiesto a niveles distintos. No obstante, por tratarse de la misma fuerza los efectos que general son cualitativamente iguales.

La poesía universal es la fuerza formadora de la naturaleza, es *la obra de arte que se constituye a sí misma* [*Conversaciones*, 71], es una fuerza autoprodutora. Por eso es *póiesis* y el lenguaje, siendo su reflejo, lo es igualmente.

La naturaleza misma es, podemos decir, imaginación, fuerza autoprodutora, carente de forma (por ello en Schlegel es difícil hablar de teleología), es el bello Caos. El Caos es, por así decir, la causa eficiente y formal- aunque eso sea un oxímoron, del lenguaje. Schlegel sostiene: Este estimulante Caos formador es la semilla a partir de la cual el mundo de la poesía antigua se organizó [*Gespräch*, 291]

Que el caos sea una semilla formadora a partir de la cual algo puede organizarse es una idea contradictoria, pues para que haya organización debe de haber forma. Esta es quizá la base de la idea de lo que Benjamin afirma que los románticos llaman *formalismo liberal* [Benjamin, 1991, 77]. La obra de arte, es decir, todo *analogon* de la poesía inconsciente del mundo es, por ello, en tanto que forma, nos dice Benjamin un centro de reflexión vivo. El proceso formativo ocurre dentro de la obra en tanto que centro de reflexión, ello implica la paradójica idea de la infinitud dentro de los límites de una obra particular. Como sugiere Benjamin, esta coexistencia de la infinitud dentro de los límites de la obra, infinitud que propicia y construye la crítica estética, tiene como efecto inmediato para la obra de arte, su puesta en relación con la idea de arte y con la suya propia [Benjamin, 1991, 73].

Para Benjamin, Schlegel deja en claro, en boca de Lothario, en la *Conversación*, que la obra [*Werk*] es una formación autosuficiente, al interior de la cual se desarrolla la propia Idea del arte y la idea particular de la obra. Schlegel dice: “[...] [P]recisamente no encuentro otra palabra que “obras”... sólo en la medida en que una obra es uno y todo, una obra es obra, solo así se diferencia de los estudios (ensayos). Antonio dice: yo quería llamarle estudios, los cuales, según usted, son iguales a las obras.” [*Gespräch*, 327-328].

A raíz de este fragmento de la conversación Benjamin descubre en la idea de obra un aspecto doble pues, como sostiene, por un lado es una unidad relativa y por otro sigue siendo un *essai*, un intento [Benjamin, 1991, 75], en suma, una búsqueda que queda siempre en lo incompleto, en lo inacabado. Por eso Benjamin, citando el Fragmento 297 del *Athenäum*, afirma que la ilimitación se da al interior de la limitación [Benjamin, 1991,76]. Para Benjamin esta idea de la ilimitación al interior de lo limitado crea la posibilidad de un formalismo no dogmático.

Esta relación entre lo caótico- químico- y lo sistemático- orgánico debe entonces matizarse. No es que lo caótico sea un mero desorden. Con Chaouli sostengo que, en efecto, la relación entre químico y orgánico no es tan radical como parece ser a primera vista [Chaouli, 2004, 82, n. 88]. El caos forma en la medida en que es una fuerza estimulante que lleva a la relación. La lengua es, por analogía, una analogía, es decir, caos producto de una fuerza que la lleva a producirse incesantemente.

Leer la poesía o el lenguaje en tanto que *analogon* de la “poesía inconsciente” del mundo ofrece una clave para establecer un diálogo entre Schlegel y Humboldt. Me parece que el rechazo de Schlegel a la compleción de lo orgánico es similar a la precaución con la que Humboldt se refiere al *ergón*. Para ambos el concepto de obra concluida implicaría algo así como el cese del movimiento autoproducido.

El *ergón*, si bien no nos lleva a pensar en la muerte de un organismo, si nos lleva a pensar en la decadencia que se sigue después de que ha alcanzado su perfección o madurez. Ni para Humboldt, como vimos, ni para Schlegel puede hablarse de una perfección inmóvil salvo como ideal regulativo. Pero para Schlegel esa función regulativa no tiene la misma importancia, pues, por paradójico que parezca, la perfección de lo absoluto reside en nunca alcanzar su perfección, es decir, en ser infinito²²³.

²²³ Peter Szondi afirma al respecto: “Schlegel no considera la modernidad algo crecido orgánicamente, que puede alcanzar su forma definitiva, sino una mezcla perpetuamente cambiante de los elementos particulares. Si la poesía moderna no ha alcanzado todavía su meta, no porque no haya llegado aún a la perfección, sino porque en absoluto quiere perfección” [Szondi, 1992, 87]. Yo veo aquí la oposición más radical entre Herder y Schlegel. Para Herder el crecimiento de las lenguas y de las épocas es orgánico. Si bien no hay en Herder un ideal de lengua perfecta (aunque no hay que olvidar lo que puede deducirse de la ideal interacción de todas las lenguas), esto cambia en su filosofía de la historia. En ella es asumido que una época llega a su perfección, para decaer después. Para Schlegel, en quien hay una correspondencia más exacta entre la filosofía del lenguaje y la de la historia, ni la modernidad ni la lengua crecen de forma orgánica sino química, lo cual quiere decir que la perfección ni siquiera existe, en la medida en que no hay una idea del organismo que determina en qué consistiría ésta, sino que se trata de un proceso abierto.

Hay que recordar que la *organicidad* del lenguaje, al implicar la motilidad epigenética del lenguaje, permitió, *en primer lugar*, pensar en su historicidad, pues sólo al volverse un ser con posibilidades de desarrollo, el discurso sobre el lenguaje adquirió la posibilidad de referirse a él como un ser temporal.

Al señalar, en la cita de *Sobre la lengua*, que ésta es capaz de *desarrollarse* infinitamente no es posible evitar pensar que, así como lo que Schlegel entiende por poesía en el periodo romántico, el lenguaje se volverá parte del tiempo abierto infinitamente hacia el futuro

En otras palabras, si el lenguaje es equiparable a la poesía - entendida románticamente, - es posible sostener que Schlegel también afirmó el carácter temporal- histórico del lenguaje y que esta afirmación no está dissociada de aquella que le asigna un carácter orgánico. Sin embargo, como también se verá, dicho organicismo será, para Schlegel, más afín a una configuración propia de la química²²⁴, por eso afirma: “Quien posee el sentido para lo infinito [...] se piensa sus ideales al menos de manera química [...] sólo el espíritu acabado (*vollendete Geist*) podría pensar ideales de forma orgánica”. [KA II, 243, Nr. 412. Cita tomada de Chaouli, 2004, 80]

Lo químico, como intentaré mostrar más adelante, a diferencia de lo orgánico, es más adecuado para pensar en una temporalidad abierta. Pero antes de indagar en la gramática, que es donde el aspecto *químico* de la lengua se encuentra, me gustaría ahondar en la analogía que había establecido entre poesía y lenguaje, para así poder observar la presencia de una dinamicidad que, a pesar de no ser expresada con el concepto de *Besonnenheit*, implica una fuerza. Sin embargo, contrariamente a la fuerza directriz que determina externa-internamente el crecimiento de las palabras y su configuración metafórica²²⁵, la fuerza *de* la poesía no será diferente de la poesía misma.

La dinamicidad que puede observarse en la poesía implica también la relación que existe entre la poesía individual y la universal.

²²⁴ Para Chaouli, lo químico no es una fase que conduzca a lo orgánico sino que ya se encuentra dentro de lo orgánico. [Chaouli, 2004, 82]. El texto de Chaouli es fundamental para el análisis de la postura de Schlegel con respecto al lenguaje y a la historia pues me ha sugerido muchas ideas que tiene que ver, sobre todo, con la relación entre lo químico y lo infinito.

²²⁵ Como se había visto en el apartado sobre Herder, el que la *Besonnenheit* sea una fuerza directriz plantea el problema de saber si es una fuerza como causa eficiente externa o una fuerza como causa eficiente- formal-interna.

2.2.3. Gramática

La gramática, como sistema *químico* es, como reconoce Forster, una aportación de Schlegel a lo que llamo filosofía vitalista del lenguaje. La gramática no es precisamente algo fijo o establecido sino un territorio autónomo que define al lenguaje y que permite considerarlo con independencia respecto a casi todo; podría incluso pensarse que autónomo hasta con respecto al espíritu de una nación, aunque el carácter nacional quedó integrado posteriormente, luego de que Schlegel asumiera que hay diferentes tipos de gramáticas en los diferentes pueblos²²⁶. Durante el periodo romántico Schlegel concibió el lenguaje como teniendo una vida independiente del pensamiento humano, al que podría someter o determinar. En este periodo el lenguaje es considerado como espacio autónomo, consideración fuertemente impregnada de una reflexión del carácter autoprodutor del lenguaje²²⁷. En cambio Schlegel pensó el poder autoprodutivo del lenguaje como un proceso independiente del hablante, más en un sentido químico que puede relacionarse con la imagen que ofrece el pólipo hydra.

Incluso si el pólipo hydra es casi un símbolo del *Bildungstrieb* que Blumenbach intenta demostrar en el ámbito de la fisiología, es una figura adecuada para explicar el crecimiento del lenguaje. Schlegel mismo hace referencia a este animal cuando se refiere a la epopeya.

Ahora bien, contrariamente a lo que ahora consideramos la tesis tradicional de la hermenéutica que dice que su tarea es la de comprender, para Schlegel se trata de poner en evidencia la incomprensión²²⁸.

²²⁶Forster reconoce que Schlegel no tematizó la cuestión del carácter nacional de una lengua, aunque la asunción de la tesis que dicta la íntima relación entre un pueblo y su lengua es evidente en el hecho de que Schlegel considerara que cada lengua posee una gramática diferente. [Forster, 2012, 25, 26]. De hecho, esta es la línea directriz del texto que lo convirtiera en el fundador de la lingüística comparativa, pues en dicha investigación se trata de comparar gramáticas. Forster también admite que durante su periodo temprano Herder había poco más o menos despreciado el aspecto gramatical del lenguaje. Sin embargo pone en evidencia que en *Ideen* Herder reconoce que las gramáticas son diferentes en los diferentes pueblos. [Forster, 2012, 25, 26].

²²⁷Este carácter autoprodutor no es inmediatamente identificable con el poder autoprodutor del que Humboldt hablará después.

²²⁸Behler sostiene que la cuestión de la incomprensibilidad y de la autonomía del texto han sido olvidadas a favor de la teoría de la comprensión como la base de la hermenéutica. En este sentido las teorías de Schleiermacher sobre la aptitud del hermeneuta de comprender un texto mejor de lo que el autor mismo ha podido hacerlo han tenido primacía frente las tesis de que, en efecto, ni el autor, pero a veces tampoco el lector, puede entender un texto porque es el texto que se entiende a sí mismo mejor que cualquier intérprete. [Behler, 1993, 273].

En el texto *Sobre la incomprensibilidad* se encuentran reflexiones sobre el lenguaje que apuntan a definirlo como un todo autónomo en donde ocurren mezclas inesperadas. Tengamos en cuenta que esta totalidad, a diferencia de una totalidad orgánica, está abierta. Chaouli sostiene que esta totalidad de combinaciones no admite previsión, las combinaciones son incalculables y por ello mismo no puede hablarse de un sistema controlado. Para Chaouli esto hace del pensamiento de Schlegel uno más abierto a la contingencia [Chaouli, 2004, 83]. Esto es lo que habría hecho decir a Schlegel: “Quería mostrar que las palabras se comprenden entre ellas mismas, con mucha frecuencia, mejor de lo que las entienden quienes las utilizan.” [*Incomprensibilidad*, 266]²²⁹.

Al reflexionar sobre la incomprensión en el lenguaje Schlegel indicó, en acuerdo con Herder, que el lenguaje no es una herramienta ni un esclavo de la razón. Pero a diferencia de Herder sostuvo en dicho texto que el lenguaje es, más bien, un dominio autónomo que se da a sí mismo sus propias reglas, y que se entiende mejor a sí mismo mejor de lo que nosotros podemos entenderlo²³⁰. Si bien esta idea es de suma importancia y constituye el núcleo de la visión del lenguaje como *sistema* abierto, no es menos cierto que, como se acaba de ver, para Schlegel la participación de la poesía individual en la universal significa un cierto poder de injerencia de los individuos en el lenguaje. Hay que ver esto más de cerca.

La estimulante propuesta de Chaouli consiste en hacernos entender que para Schlegel el lenguaje es un gran laboratorio de química. En el lenguaje los elementos se unen siguiendo la ley de la afinidad electiva para crear nuevos resultados. La relación de la química con la

²²⁹ Esta conclusión es similar a la que, como Evodio Escalante nota, Novalis llega, seguramente no sin haberlo discutido previamente con Schlegel. Escalante afirma: “Novalis, quien compara al lenguaje con las fórmulas matemáticas, en la medida en que ellas constituyen un mundo para ellas mismas, en el que operan por sí solas, y con el que no expresan otra cosa que su maravillosa naturaleza matemática, afirma que es algo digno de asombro observar el error en el que incurren las personas comunes y corrientes, cuando, al hablar, creen que hablan acerca de las cosas. El lenguaje es una realidad autónoma, que se gobierna a sí misma, y sólo a manera de una refracción llega a referirse a los objetos del mundo real. Como asumiendo a su manera lo que Friedrich Schlegel llamaba “bufonería trascendental”, sostiene contundente Novalis: “Precisamente esto, lo que el habla tiene de propio, a saber, que sólo se ocupa de sí misma, nadie lo sabe”.” [Escalante, 2007, 19]

²³⁰ Justo con respecto a la frase del texto sobre la incomprensibilidad, en donde Schlegel afirma que las palabras se entienden mejor entre ellas que los usuarios Chaouli piensa, contrariamente a Walter Benjamin, que ello no está dentro de una visión mística del lenguaje. Para Chaouli Schlegel solo quiere evitar que se pretenda agotar el lenguaje a partir de métodos formales, considerándolo una totalidad, si bien histórica, asible mediante determinados métodos formales. Para mí no representa ningún problema admitir las dos posturas, tanto la de Chaouli como la de Benjamin pues al final ambas apuntan a la autonomía del medio del lenguaje y a su carácter incompleto e *incompletable*. [Chaouli, 2004, 27-28 y Benjamin, 1991, 48-49].

mecánica y la biología aparece teniendo en cuenta el concepto de atracción o afinidad. Chaouli explica: „ La química [...] ofrece conceptos e imágenes que se encuentran *entre* el mecanismo y el organismo; la teoría antropomórfica irregularmente utilizada, de la atracción genera un abismo respecto del mecanicismo en la medida en que dota a los elementos con un simulacro de vida y voluntad. El mecanismo, sin embargo, no será del todo superado ya que las manifestaciones de la atracción – combinaciones y nuevas combinaciones- se basan, a final de cuentas, en un proceso mecánico de sustitución, aunque la lógica propia [de los procesos químicos] quede en la oscuridad. La lógica combinatoria – cortes, nuevas combinaciones- contradice la del organismo de manera conceptual ya que no permite ningún discurrir del tiempo para el crecimiento, el desarrollo o la formación. Desde el punto de vista de la representación, las combinaciones son momentáneas y, en cierta medida, caóticas – por eso mismo se encuentran en una aguda oposición a la representación de la metamorfosis orgánica. La química del siglo XVIII contiene [...] en su núcleo dos conceptos que van de la mano: atracción y combinación – los cuales pueden agregarse o bien a las representaciones mecánicas (sin alma, muerto) de la naturaleza, o bien a las representaciones orgánicas (de lo vivo, “poético”) [Chaouli, 2004, 108].

Siguiendo entonces a Chaouli puede decirse que la combinación que permite la afinidad es un proceso mecánico de sustitución, pero dicho proceso no es enteramente mecánico porque para pensarlo es necesario atribuirles a los elementos que se relacionan una especie de vida y de voluntad [Chaouli, 2004, 108]²³¹. El que los elementos parezcan tener vida no implica, no obstante, que se trate de organismos ni que se les pueda atribuir un movimiento creciente como el de éstos. La química es diferente de lo orgánico pues no admite la lógica de la *formación*.

²³¹ En efecto, la teoría de la afinidad electiva parece hundir sus raíces en la filosofía natural renacentista. Para la época en la que Schlegel la retoma esta teoría se encuentra enmarcada en las tesis químicas *vitalistas* que intentan otorgarle un lugar propio a la química como disciplina, para lo cual deben distanciarla de la mecánica newtoniana. La forma más rápida para abandonar el mecanicismo es admitir que la materia tiene cierto poder de movimiento, cierta fuerza, cierta *vida* (hilozoísmo). La afinidad electiva como característica de los elementos químicos: “[...] was essentially different from the simple mixture or aggregative union. The elective affinity reflected a *tendency* to unite according to an all-or-nothing logic: the strongest wins.” [Bensaude-Vincent, Stengers, 1996, 70. Mi énfasis].

De lo anterior Schlegel extrae una interesante teoría del significado, a saber, que el significado se constituye por combinación²³². Será útil tener esta tesis en cuenta al referir la tesis del significado en Humboldt y Hegel.

La idea de Schlegel en *de la incomprensibilidad* es que es imposible pedir de un texto una lectura definitiva. Los textos no detienen en su incesante proceso químico. En ese sentido un texto es *incomprensible* pues no deja de reaccionar químicamente haciendo que significados, como productos de dichas reacciones sucesivas e imparables, se vuelven cambiantes²³³. La totalidad de las reacciones químicas posibles que un texto puede producir es incalculable, aunque ello no impide que podamos hacernos una idea al menos provisional, de un escrito.

En analogía con los textos, puede decirse también que tendríamos que poder tener presente la *totalidad* de todas las combinaciones o reacciones químicas posibles del lenguaje para así poder extraer el significado unívoco de una palabra.

A esa totalidad Schlegel la llamó, en otro contexto *el medio del arte*, concepto típico del romanticismo temprano que es el *absoluto* en donde las obras de arte particulares aparecen, para completarlo. La idea con este concepto es que: incluso si cada obra de arte particular es un todo, un universo en sí mismo, dicho universo no puede ser entendido como tal sin su participación en la Idea.

Chaouli considera que si bien, como acoté anteriormente, el proceso mediante el cual la parte se relaciona con el todo aparece las más de las veces como un proceso teleológico, en donde lo particular completa la *incompletable* Idea del arte [o del lenguaje para este caso], también advierte que, en virtud del modelo químico (*y no mecánico*) al interior de sus textos, Schlegel no diría que la constitución del todo a partir de sus partes sea un puro proceso teleológico.

²³²Las autoras también afirman que, de acuerdo a la tesis de las afinidades electivas propuesta por Torbern Bergman (a quien se ha identificado como el químico al que Goethe hace referencia en la obra que lleva precisamente ese título): “The power of nitric acid, for exemple, could not longer be illustrated by some typical reactions and then defined as an attribute of this acid. *Chemical properties depended on relationships among bodies and the identity of a chemical body would be defined by the complete set of its possible relationships*, as long as deductions remained impossible.” [Bensaude-Vincent, Stengers, 1996, 69-70. Mi énfasis].

²³³Es la incomprensibilidad, como se ve, la idea base de la hermenéutica que Schlegel desarrollará con Schleiermacher.

Si sólo se considerara el proceso de presentación, es decir, la aparición de las obras particulares o, en este caso, de textos particulares o de las palabras aisladas, como un proceso teleológico estaríamos asumiendo una idea de totalidad completamente formada, previa a la participación constructiva del absoluto por parte de las obras particulares²³⁴. El punto con los autores aquí tratados es que la idea de totalidad *no precede, ya formada*, a la de particularidad.

Aplicado directamente a la cuestión del aspecto gramatical del lenguaje lo anterior quiere decir que no existe una idea completa del lenguaje, pues, para retomar la metáfora de Chaouli, las reacciones químicas que produce son infinitas e impredecibles, es decir, sus sentidos son incalculables. La idea de totalidad es más bien, una especie de idea regulativa²³⁵.

A pesar de que esta idea sea considerada, incluso por Forster, una idea schlegeliana, Ayrault sugirió que la idea del acercamiento paulatino a la poesía universal o bien, a lo absoluto, está implícita en el misticismo hamanniano y herderiano²³⁶.

Podríamos decir que Schlegel, siguiendo la tradición herderiana esotérica o spinocista, ataca el problema de lo general y lo individual en el lenguaje a partir de esta concepción mística herderiana que identifica al hombre con el todo, manteniendo sin embargo la individualidad y la búsqueda permanente propia de lo individual frente a lo general. En efecto, para Herder el mundo, pensado en términos creacionistas es un misterio que expresa a su propio creador, el cual, para nosotros es, irremediabilmente, un enigma, *una*

²³⁴ Pero la idea de Benjamin sobre la mutua relación entre la idea de totalidad y la parte es importante. Ni para Chaouli ni para Benjamin la idea de totalidad precede, ya formada, la de particularidad.

²³⁵ Esto será ahondado cuando en el próximo capítulo abordemos la idea de la capacidad adivinatoria de la crítica, la cual consiste en tener una visión de la totalidad del medio del arte, idea sin la cual no puede ser pensada una obra particular dentro del medio de la reflexión.

²³⁶ Ayrault dice :: « Herder fait un étrange effort de syncrétisme : il remonte de sa foi nouvelle à la mystique de l'Orient primitif [antiguo testamento], de la Grèce présocratique et de la Renaissance, il double le spiritualisme judéo-chrétien de théosophie naturaliste et de magie, et définit ainsi le second terme du « mystère » que lui semble ici- bas la condition humaine : L'homme, en même temps que "l'image de Dieu", est la reproduction visible et l'hiéroglyphe de la Création », « le symbole et l'abrégé de toute la nature visible et invisible », « le modèle du premier hiéroglyphe », le grand univers dans l'hiéroglyphe de la petitesse » [...] Herder, qui y vient à sa suite, la reprendre [la representación del jeroglífico], la prend pour matière et pour titre du plus important chapitre de son œuvre et, derrière l'image elle-même, fait explicitement de l'hiéroglyphe ce qu'il n'était qu'une puissance chez Hamann : le monde approprié à une connaissance plus profonde que celle où atteint la raison par le langage de mots. Cette conviction des initiés, des occultistes, deviendra grâce à lui, et même s'il devait s'en détourner dans la troisième partie des *Idees*, le bien commun de la pensée allemande durant la fin du siècle : les Romantiques la recevront toute faite et en resteront fascinés, jusqu'à ce que Champollion en déchiffrant « l'écriture sacrée » l'ait soustrait aux prises de l'irrationalisme » [Ayrault, 1961, 462-463].

presentación de signos cuya comprensión no se logra por el lenguaje de la razón, sino quizá por otro, por ese que se corresponda al divino [*Gespräch*, 381].

Herder, al respecto, propone la idea del jeroglífico como símbolo de ese misterio. Los jeroglíficos sólo tendrán sentido cuando la sintaxis divina los unifique. En realidad cada jeroglífico forma parte de un lenguaje total que desconocemos pero que equivale a la presencia de Dios en cada parte del mundo. Este proceso unificador es para Schlegel, en la estela del misticismo herderiano, mágico, y adquiere su pleno sentido cuando es realizado en comunidad.

El jeroglífico así como el elemento químico es, como lo expresa Schlegel en la *Filosofía de la Filología*, algo así como un pequeño filologema que para su comprensión necesita de la visión de la totalidad de reacciones químicas posibles. Schlegel afirma: “El más pequeño filologema es enciclopédico y no puede ser resuelto más que por un polihistoriador.” [*φσ de la φλ*, fragmento 60].

Un filologema es la unidad más pequeña, la base mínima contenedora de una totalidad misteriosa e indescifrable- salvo para un polihistoriador-.

El filologema, la palabra, es el punto de partida de lo que Schlegel llama el método cíclico, pues éste debe partir, como lo dice Schlegel en el mismo texto, desde abajo hacia la totalización. Respecto de esto último agrega: “[...] [I]ncluso el más pequeño filologema puede ser relacionado con el absoluto φλ [filológico] según aspectos y direcciones infinitas [...]” [*φσ de la φλ*, fragmento 79]

El trabajo del genio, del polihistoriador, consiste en observar cómo ese filologema simple pertenece al absoluto incompleto.

2.2.4. El lenguaje y los hablantes

Teniendo en cuenta lo que Schlegel sostiene en *Conversación*, debe afirmarse que, aunado al poder *químico* del lenguaje, independiente de su actualización por parte de un hablante, el individual también interviene, de alguna manera, a la de la creación de objetos “imaginados”. En este sentido, *debería* asumirse que hay una idea de totalidad lingüística en la que todos participan con su propia fantasía productora, tal como se había mencionado

líneas arriba, en donde también se afirmó que Schlegel es un partidario de la idea de que la producción poética se realiza en comunidad ¿Cómo se relacionan esto dos aspectos?

La respuesta está en el *Witz*. Benjamin ha asociado el término *Witz* con la problemática tratada por Schlegel en *Sobre la incomprendibilidad*, pues el *Witz* podría tener la capacidad de revelar la totalidad autónoma y autoprodutiva del lenguaje [Ver Benjamin, 1991, 49]. Esta agudeza o chispa, no es, en este sentido, una mera expresión ingeniosa propia de un hombre original, es decir, de un sujeto aislado, sino propiamente un espacio, abierto fugazmente en la imaginación, en donde un hombre puede coincidir brevemente con la dimensión *autónoma* del lenguaje.

Schlegel pareció indicar con la gramática una dimensión autónoma del lenguaje, mientras que la imaginación del individuo, o su poesía, constituiría una unidad separada de ella. La propuesta de Schlegel no consistiría, sin embargo, en mantener ambas dimensiones radicalmente separadas; al contrario, Schlegel indicó que el trabajo del individuo, con su poesía original, debe consistir en acceder a la región secreta del lenguaje en donde, cómo se ha visto, las palabras se entienden entre ellas mejor de lo que podemos entenderlas nosotros y hacer esto de forma comunitaria, para revelar, poco a poco, es decir, en la historia, el absoluto de la poesía universal, del lenguaje como entidad autoprodutiva.

Como he señalado, esta imaginación no es sinónimo de la genialidad individual sino un poder creador en relación con el poder creador de la comunidad. En este sentido el lenguaje, a pesar de conservar su esfera autoprodutiva, acoge asimismo, como Humboldt, el poder creador de los individuos. Pero a diferencia de Humboldt, Schlegel pretende y logra salvar el fenómeno de la incomprendibilidad, es decir, logra conservar una esfera independiente del lenguaje con respecto a sus hablantes.

2.3. HUMBOLDT ANTE EL PROBLEMA DEL ORIGEN

A lo largo de su trayectoria como estudioso de las lenguas y en, en particular, en el texto que revisaremos con más detenimiento, a saber, *Sobre las diferencias en la constitución de las lenguas humanas* conocida comúnmente como *Introducción a la obra sobre el Kavi*, Humboldt, al igual que Herder y Schlegel, se refirió al lenguaje y a las lenguas en clave epigenética. La cuestión de la razón de ser, o de la razón suficiente del lenguaje, fue para

Humboldt un tema central en su filosofía del lenguaje, si no es que, de hecho, constituye el núcleo de la lingüística humboldtiana.

Como Herder y Schlegel, Humboldt rechaza cualquier explicación en términos temporales sobre el origen del lenguaje al constatar que es imposible encontrar experiencia alguna que nos permita datar su creación²³⁷. Pensar en el origen sólo como emergencia- y no como epigénesis- del lenguaje es suponer que éste es, en primer lugar, una entidad unitaria, inmóvil, inmodificable además la pregunta por el origen del lenguaje supone un momento previo a toda modificación que en él se ejerciera. Pero, según Humboldt, no podemos establecer claramente la diferencia entre lo que pudo haber antes de la producción lingüística y la instauración del lenguaje [*Verschiedenheiten*, 39]. Como bien dice Humboldt: “hay un abismo insalvable entre el algo y la nada.” [*Verschiedenheiten*, 39] ¿Cómo poner como principio o punto de partida la nada y de ella derivar algo, el lenguaje, por ejemplo? Esto sería una injustificada *metabasis eis allo genos* que lleva a postular una *generatio aequivoca* del lenguaje-.

Humboldt rechazó, siguiendo a Herder y adoptando la vía que Herder abrió para estudiar el lenguaje como organismo, la hipótesis de esta *generatio aequivoca* así como rechazó, siguiendo al mismo autor, que hubiese un único lenguaje común [el lenguaje dado por Dios según el mito bíblico]²³⁸, a partir del cual todos los demás se hubieran creado y además añadió la idea de que cada lengua es una sola lengua original, en el sentido de que es independiente de causas externas a ella.

De la respuesta que Humboldt ofrece a esta engañosa pregunta sobre el origen del lenguaje puede deducirse que lo que para él (y lo mismo puede decirse respecto de Herder) cuenta como origen del lenguaje, es, como ya se ha dicho, su *razón suficiente*, en el sentido que hemos visto que Wolff le atribuía a este principio leibniciano.

Por esta razón suficiente no debe entenderse una causa que explica el movimiento, radicalmente diferente de lo que mueve. Si bien, como ya se ha visto, es cierto que hay ambigüedad en Wolff, esta razón suficiente puede entenderse, tal y como parece que

²³⁷Lo que Humboldt llama el “carácter original” es un concepto negativo que designa nuestro desconocimiento de los estados anteriores por los que debió haber pasado una lengua. [Ver *Verschiedenheiten*, 39.]

²³⁸ Este es el punto que señalaba en la sección del capítulo anterior en donde se hizo referencia a la posible relación entre el concepto de *energeia* y el lenguaje en Schelling y Humboldt. Esto se verá con más detalle a continuación.

Herder lo hace, como una causa interna que explica la generación, el funcionamiento y la finalidad de un organismo, la razón que hace que siga produciéndose a sí mismo.

Para Humboldt, si bien el aspecto teleológico de esta razón suficiente será mucho más discreto que en Herder, ésta sigue siendo lo que explica que el lenguaje se genere y funcione o bien, que sea una *producción de sí cada vez que un hablante se expresa*, y no ese momento mítico que imagina la primera palabra articulada.

Lo importante en el término “origen” es entonces para Humboldt, el “engendramiento actual” del lenguaje (*Zeugung*) [*Introduction*, n 6, 178] y lo que lo hace posible.

Puede afirmarse, así, que lo que Herder mostró, a saber, que el lenguaje es él mismo su historia (tanto intrínsecamente, es decir, en tanto que organismo cuyo desarrollo lo lleva a formarse como palabra y eventualmente como sistema de palabras, como extrínsecamente, en el sentido de que es pensamiento nacional y por lo tanto un elemento *sine qua non* de la cultura y por ello de la historicidad humana) y que está regido por una fuerza que lo lleva a alcanzar su finalidad, que es la de volverse pensamiento, al mismo tiempo que ésta finalidad es su propia causa; fue integrado por Humboldt a guisa de plataforma teórica a partir de la cual intentó erigir el inconcluso edificio de la lingüística comparada.

Esta afirmación, que comparto con Tilman Borsche, Gipper y Schmitter y con Michael Forster²³⁹, no excluye el hecho de que Humboldt hubiese sido influido por otros autores,

²³⁹Como ya notara Tilman Borsche, el estudio de Humboldt supone tanto el criticismo kantiano como la crítica al lenguaje de Herder [Borsche, 1994, 123]. Gipper y Schmitter añaden que, en cierta forma, Humboldt parte de la conclusión a la cual llega Herder en su *Tratado*, a saber, que el hombre sólo es hombre a través del lenguaje; el lenguaje debió haber estado ya ahí, entonces, desde que el hombre es hombre. [Gipper, Schmitter, 1979, 81- 82]. Por su parte Michael Forster enumera más de 5 tesis de Herder de las que Humboldt es heredero. Las más importantes, pero al mismo tiempo la más polémica, por la forma en la que Forster la enuncia, es la siguiente: “Humboldt basically subscribes to the naturalistic account of the origin of language that Herder had given in his *Treatise*, according to which language, while it is partly rooted in the “cries of sensation” which human beings share with animals, is also interdependent and coeval with a distinctively human type of “awareness [*Besonnenheit*] [...] Again, Humboldt advances a version of the striking doctrine which Herder had first adumbrated in the *Treatise* and then articulated more emphatically in *On the Cognition and Sensation of the Human Soul* (1778) that language – and consequently, also thought, human mental life, generally, and indeed the very self- is fundamentally *social* in nature [...]. In contrast to early Herder - who in his *Treatise* had said that grammar is basically the same across all languages (except for the anomalous case of chinese) - but in continuity with the later Herder - who in the *Ideas* had instead held that grammatical structure varies greatly across languages -, Humboldt sees grammars as differing deeply from one language to another, and as thereby also constituting deep differences in the natures of the particular words/concepts employed within a language (which may also differ for more superficial reasons) [...] Humboldt consequently identifies the comparative study of grammar as the main task of an empirical investigation of languages.” [Forster, 2012, 88-90. Mi énfasis]. He dicho polémica porque no concuerdo con Forster cuando indica que el naturalismo de la tesis de Herder reside en el hecho de hacer equivalentes el lenguaje humano y el animal arguyendo que ambos tienen un origen *sensible*. Como ya se ha dicho en el

como Condillac, Kant o Blumenbach²⁴⁰ y que dicha influencia se deje sentir sensiblemente en varias de las tesis más importantes del pensamiento humboldtiano²⁴¹. Sólo pone el acento sobre el hecho de que Herder ya había sentado las bases para una comprensión *fisiológica* o epigenética del lenguaje y que es a partir de ahí que la influencia de Blumenbach sobre Humboldt cobra todo su sentido.

La razón principal que ha llevado a Müller-Sievers a descartar que Herder haya podido tener una influencia profunda en Humboldt reside en *una* afirmación, por parte de Humboldt mismo, que descarta que el lenguaje deba considerarse en términos teleológicos [*Verschiedenheiten*, 19]. Si no hay teleología no hay, como se ha visto en el capítulo anterior, epigénesis en el sentido descrito por Herder. Pero me parece que Müller-Sievers entiende esa frase fuera de contexto y pasa por alto es que el concepto de fuerza de lenguaje [*Sprachkraft*] que está en cuestión explica, según considero, dos cosas diferentes. Ciertamente, cuando la fuerza explique la aparición repentina de novedades, no podrá hablarse de teleología. Sin embargo, cuando Humboldt se refiera a la fuerza como aquella que se encuentra presente en todas nuestras facultades, desde que el hombre es niño, influyendo así en la percepción y en la configuración de las palabras, esta fuerza implica teleología y se corresponde con la *Besonnenheit* de Herder.

A diferencia de Herder, pero dentro de la comprensión sobre el lenguaje que Herder posibilitó, Humboldt, siguiendo a Schlegel, introdujo, como se verá, otra perspectiva que amplió la comprensión del lenguaje, pues desarrolló el problema del papel creativo del individuo frente al edificio ya constituido de la lengua nacional que Herder pareció no haber problematizado hasta sus últimas consecuencias.

apartado anterior, la sensibilidad humana es racional, mientras que la animal no. Hay que tener en cuenta también, como señala Eva Fiesel, que la influencia de Schlegel sobre Humboldt no es menor y que el texto seminal de Schlegel, *Sobre el lenguaje de los indios*, tuvo un profundo efecto sobre él [Fiesel, 1927, 5]

²⁴⁰ Respecto de la relación entre Blumenbach y Humboldt ver Reill, 1994, 351 y Lenoir, 1981, 127.

²⁴¹ Müller-Sievers parece sostener que la influencia de Blumenbach sobre Humboldt ha sido mayor que la de Herder, lo que debería conducirnos a interpretar su concepto de fuerza, y por tanto el de organismo (pues el organismo no se entiende sin su fuerza teleológica correspondiente), como un concepto que cobra sentido al remitirlo a la tradición de Newton y no a la de Aristóteles y Leibniz. El comentarista afirma explícitamente contra Tilman Borsche e implícitamente contra Jürgen Trabant [Trabant, 1986, 15], que es un error considerar a Herder y a Leibniz dos fuentes fundamentales para la comprensión de dicho concepto en Humboldt [Müller-Sievers, 1993, nota 21, 96]. Pero Müller-Sievers no ofrece razones convincentes para afirmar que Blumenbach es newtoniano. El veredicto de Müller-Sievers pasa por alto dos cosas. En primer lugar, que es sólo a partir de Herder que el lenguaje puede ser considerado como organismo, con lo cual es sólo a partir de Herder que al lenguaje se le puede atribuir un proceso epigenético, ya sea según el modelo de Wolff o de Blumenbach.

Si bien Herder trató de la cuestión al hablar, por ejemplo, de Shakespeare como genio de la lengua, limitó el rol generador de lenguaje a ciertos individuos excepcionales. Para Humboldt ese rol no es exclusivo de uno o dos genios, sino de cada hablante. El papel creador del individuo con respecto al lenguaje representa, en la filosofía del lenguaje, la presencia de la abrupta fuerza formadora, postulada, como ya se vio en el capítulo anterior, por Blumenbach. La introducción de esta fuerza dentro de la explicación sobre el origen del lenguaje va a modificar, como se verá, el carácter regular y más o menos estable que Herder parecía atribuirle a las lenguas (si bien Herder reconoció la multiplicidad de lenguas no problematizó la multiplicidad al interior de una sola lengua).

2.3.1. Auto-origen del lenguaje. La *Sprachkraft* como *Besonnenheit*

Es posible afirmar que, como para Herder, para Humboldt el lenguaje posee el carácter de algo engendrado. Al igual que en Herder, ese rasgo pasivo que podría deducirse del participio “engendrado” es, en realidad, resultado de la propia actividad del lenguaje. Este carácter formativo de la lengua justifica lo que Müller-Sievers llama la tesis humboldtiana del auto-origen del lenguaje [Müller-Sievers, 1993,89]. Así como ese auto-origen se explica en Herder mediante el concepto de *Besonnenheit*, en Humboldt se expresa mediante el concepto de *Sprachkraft*.

A diferencia de Herder, no obstante, la acción auto-productiva misma que es el lenguaje lleva a Humboldt a definirlo como algo no simplemente creándose para un fin- el lenguaje nacional o el pensamiento- sino en permanente modificación.

Humboldt rechaza la versión de la fuerza directriz que Herder proponía en su versión de lengua nacional en tanto que causa formal-final del lenguaje. Pero ello no constituye un obstáculo para seguir considerando que Humboldt se inscribe en la línea de pensamiento que Herder abrió, pues si bien rechaza la teleología implícita en la *Besonnenheit* en su avatar de lengua nacional, el concepto de *Besonnenheit* como fuerza directriz que dirige el proceso epigenético de la formación de las palabras opera también en el pensamiento de Humboldt.

Gipper y Schmitter han establecido la relación entre la *Sprachkraft*, como fuerza interna

(*innre Kraft*), con la *Urpflanze* de Goethe [Gipper y Schmitter, 1979, 89]²⁴², pero sostengo, como Forster, que ésta debe ser remitida al concepto de *Besonnenheit* de Herder [Forster, 2012, 88-90]. Humboldt afirma:

No puede haber nada en el alma que no se deba a su actividad, y comprender y hablar son sólo efectos diferenciados de la misma fuerza lingüística (*Sprachkraft*)²⁴³ [...] el comprender así como el hablar deben desarrollarse de la misma fuerza interior, y lo que el primer (interlocutor) recibe no es más que la incitación armónica a ponerse de acuerdo con el segundo. [*Verschiedenheiten*, 56, *Introduction*, 194].

Esta fuerza interna, es, como la *Besonnenheit*, un poder que acompaña al hombre desde su nacimiento:

[...] [P]uesto que ya no se trata de la mera sensibilidad animal sino que se trata del “dinamismo que lleva al hombre al lenguaje”²⁴⁴ (y es bastante probable que en el niño no haya ningún momento en el que éste (el dinamismo), o ésta (la *Sprachkraft*) esté ausente, aunque sea de manera sutil), la palabra será percibida como palabra articulada. [*Verschiedenheiten*, 57, *Introduction*, 196]

En efecto, esta fuerza de lenguaje está presente en el hombre desde que es hombre, es decir que, como en Herder, es una fuerza propia del género humano.

Oponiéndose a cualquier tesis *mecanicista* que intente explicar el aprendizaje de la lengua en los niños, Humboldt, contrapone a este tipo de interpretaciones un *desarrollo* de la fuerza de lenguaje. Así explica que hay una fuerza en todo ser humano que llega paulatinamente a hacer que comprendamos y hablemos, lo cual parece representar el fin- y la forma- del lenguaje mismo. Comprender y hablar cabalmente constituyen el cumplimiento o la perfección o incluso el fin [en tanto que *Zweck*] de la fuerza de lenguaje. Humboldt dice:

Que en los niños asistimos a un desarrollo de la fuerza de lenguaje [*Sprachkraft*] y no a un aprendizaje mecánico de la lengua se encuentra confirmado ya incluso en el

²⁴² Los autores indican: „H. Mueller hat in seinem Aufsatz “On re-reading Humboldt” (1966) auf das *dynamic principle* hingewiesen, das der inneren Form Humboldts innewohnt. Er bezieht sich dabei auf Goethes Idee der *Urpflanze*, die auf einem verwandten gedanklichen Prinzip beruht. H. Gipper hat in zwei Humboldt-Aufsätzen (1965/66, 1968) auf die Nähe des Begriffes der inneren Sprachform zu Goethes Naturaffassung aufmerksam gemacht. So wie für Goethe in der Natur, so kann es für Humboldt in der Sprache keinen unformten Stoff geben. Die innere Sprachform ist das Prinzip der Formprinzipien, welche die semantische Seite des “Organismus“ einer Sprache erfassen und ihm ihre eigentümliche Struktur verleihen.“ [Gipper y Schmitter, 1979, 89]. Pero debemos tener en cuenta que la filosofía natural de Goethe está vinculada a las enseñanzas que éste recibió del propio Herder. Al respecto ver [Ayrault, 1961, 227]

²⁴³ Aquí Caussat traduce *Sprachkraft* por « *énergie linguistique* », pero yo prefiero conservar *Sprachkraft* como fuerza.

²⁴⁴ Caussat traduce *Sprachkraft* por « *dynamisme qui porte l’homme au langage* ». Me ha parecido interesante valerme de esta traducción pues desenvuelve lo implícito en el concepto de *Sprachkraft* que Humboldt utiliza aquí. [*Introduction*, 196].

parentesco que existe entre las principales funciones que, en el hombre alcanzan su pleno desarrollo hasta una época determinada durante el transcurso de sus vidas, y en la aparición, en todos los niños, en las circunstancias más disímiles, del habla y de la comprensión. [*Verschiedenheiten*, 58, *Introduction*, 197]

En este sentido, no me parece que con dicho concepto Humboldt esté sólo mentando una mera capacidad [*Vermögen* o *Fähigkeit*] de hablar. Isabella Ferron yuxtapone los términos *Sprachkraft*, *Sprachfähigkeit* y *Sprachvermögen* [Ferron, 2009, 135] pero al hacerlo reduce el primero a los segundos. Esto no es del todo adecuado pues la fuerza de lenguaje no es una especie de mera potencia, como si lo son los otros dos términos²⁴⁵. Si identificamos el concepto de fuerza con el de capacidad o facultad, se corre el riesgo de neutralizar su carácter dinámico y productor y de reducirlo a las características que Hegel parece otorgarle a dicho concepto cuando, en la Ciencia de la Lógica, ataca esta categoría, tal y como se ha visto en el capítulo anterior. hay que ver con más detenimiento qué es lo que caracteriza a esta fuerza.

2.3.2. El lenguaje como órgano del pensamiento

Como se ha visto en el primer capítulo y en la sección anterior, para Herder el lenguaje es órgano del pensamiento. Citaré nuevamente su afirmación: “[T]ambién el lenguaje se vuelve un órgano natural del entendimiento, un sentido tal del alma humana, como el poder de ver- [Sehekraft]- [...] ha hecho el ojo y el instinto de las abejas, sus colmenas.” [*Abhandlung*, 24. *Traité*, 87- 88].

El ejemplo al que Herder recurre para ejemplificar lo que quiere decir cuando se refiere a órgano del pensamiento es el mismo ejemplo que Aristóteles da para referirse al *ergón* de una cosa, por ejemplo, la relación entre la visión y el ojo. Para Aristóteles, en este ejemplo, *ergón* si tiene una carga teleología implícita. Según Menn el propio Aristóteles establece una relación entre *ergón* como *telos* y *enteléqueia* [Menn, 1998, 111-112]. Ver es la función del ojo o su *ergón* [Mann, 1998,108-109], el *para* o la razón de ser del ojo. El *ergón* es, en

²⁴⁵ El término *Sprachvermögen*, aparece incluso como contrapuesto a la *Sprachkraft* [*Verschiedenheiten*, 23-24]. Respecto al término *Sprachfähigkeit* [*Verschiedenheiten*, 66] creo que Humboldt lo utiliza sólo para referirse a una capacidad física de activar los órganos fonadores cuando queremos expresar un pensamiento si la tomamos como Humboldt parece entenderla, no da pie a considerarla una mera potencia. En cualquier caso, ninguno de los dos términos parece referirse a un poder autoprodutor.

este caso, una actividad. De la misma manera el pensamiento, en tanto que actividad, es el *para* del lenguaje.

De lo anterior se sigue que, si es un órgano, entonces el lenguaje no es un instrumento regulado por el pensamiento desde el exterior. En lugar de ello el lenguaje es *la* función del pensamiento y al hacerlo función lo hizo algo completamente identificable con el pensamiento pues sin lenguaje el pensamiento no piensa, así como el ojo, sin visión, no es ojo, es decir, no ve.

Hemos visto también que, al modificar lo implícito en la pregunta por el origen del lenguaje, y al entender por esta palabra no ya un punto externo que diese lugar a un producto ajeno a lo que crea sino una causa formal-eficiente; Herder hizo del hombre (en tanto que ser pensante y social) el lugar del lenguaje. Pero también se observó que, inversamente, el lenguaje es la dimensión en donde el hombre actualiza su humanidad.

Esta relación mutuamente determinante entre el hombre y el lenguaje está mediada por el carácter pensante del ser humano. De esta manera, cuando Herder afirma que el lenguaje es el órgano del pensamiento significa que es también una función de la humanidad del hombre, es decir, hablando el hombre se actualiza en tanto que hombre. El lenguaje es *para* ser pensante, para ser humano.

Humboldt, al afirmar que el lenguaje es el órgano configurador del pensamiento [*Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken Verschiedenheiten*, 53]²⁴⁶ parece asumir también el carácter teleológico de la fuerza de lenguaje pues el lenguaje *sirve para* pensar, así como el ojo sirve para ver.

Podemos establecer un primer acuerdo entre Herder y Humboldt: que el lenguaje sea órgano significa que no es instrumento. Pero si es órgano, una función, ¿Ello podría significar que puede separarse del pensamiento? Humboldt afirma al respecto:

Los dos puntos de vista aquí expuestos que se excluyen mutuamente, a saber, que, por un lado el lenguaje es independiente del alma y que, por el otro, el lenguaje pertenece al alma, encuentran al interior de la lengua su fecunda unión. En todo caso no es posible resolver el conflicto diciendo que la lengua es parcialmente diferente e independiente, y parcialmente lo inverso. La lengua es objetivamente actuante e independiente exactamente en la misma medida en que es creada y dependiente. Pues en ninguna parte, ni siquiera en la escritura, tiene una situación estabilizada; lo que en ella parece muerto debe ser reproducido sin cesar por el pensamiento, reanimado por el discurso o el

²⁴⁶ Foster sostiene incluso que la afirmación de Humboldt es una copia casi literal de lo que Herder había dicho en el *Tratado* respecto de la función de órgano del lenguaje con respecto al pensamiento. [Forster, 2012, 105, n. 5].

entendimiento y, por ende la lengua está implicada en la subjetividad; sin embargo, depende del acto de esta producción el que se haga asimismo objeto. De esta forma la lengua experimenta cada vez la totalidad de la influencia del individuo, pero esta influencia está sometida asimismo por lo que crea y ha creado. La verdadera solución a esta contradicción reside en la unidad de la naturaleza humana. Pues lo que en mí encuentra su fuente infranqueable, recupera y fusiona los conceptos de subjetividad y objetividad, de dependencia e independencia. [*Verschiedenheiten*, 63, *Introduction*, 201-202]

Humboldt, al derivar de una misma fuerza *tanto* al lenguaje *como* al pensamiento, afirmó que el pensamiento *no es idéntico al lenguaje*. Pero si el lenguaje es su órgano, se encuentra relacionado con éste a tal punto que el pensamiento depende del lenguaje y de la participación de la fuerza espiritual de los individuos en la historia. Esto se comprueba teniendo en cuenta que, al igual que Herder, Humboldt admite que sólo gracias al lenguaje, el hombre accede a una visión del mundo [*Gewinnung einer Weltanschauung. Verschiedenheiten*, 20]. Fuera del lenguaje no hay comprensión de ningún tipo.

Humboldt mismo indica que esta fuerza está más allá del mero hablar y del mero comprender. En realidad tanto hablar como comprender son *efectos* de esta misma fuerza de lenguaje [*Verstehen und Sprechen sind nur verschiedenartige Wirkungen der nemlichen Sprachkraft, Verschiedenheiten*, 56].

Como se había visto, para Herder, el origen se produce constantemente en la medida en que los hombres, por el mero hecho de tenerlo, lo actualizan. En este sentido hay un proceso creativo del lenguaje que es parte de sus aspectos permanentes.

Sin embargo esta afirmación no llega más lejos. En Herder hace falta un análisis profundo sobre la posibilidad del cambio en el lenguaje que, sumado a las observaciones sobre la influencia del medio geográfico en la formación del vocabulario y sobre el intercambio entre culturas, contribuya a comprender lo que lo propicia. Humboldt parece llenar ese vacío al reflexionar sobre la mutua relación entre la lengua nacional y la fuerza de lenguaje individualizada.

Las novedades que enriquecen una lengua ya no son, como para Herder, un mero producto del intercambio del vocabulario entre dos o más culturas, sino que son la producción, al interior mismo de una lengua, de nuevos usos. Para Humboldt lo que produce la novedad en el lenguaje estriba en el uso que cada individuo haga de él²⁴⁷.

²⁴⁷Müller- Sievers sostiene que, al ser más importante el *Sprechen* que la *Sprache*, o, como lo expresa el comentarista en términos saussurianos, la *parole* que la *langue*, o como lo expresa Humboldt mismo, la

Sin embargo, para que exista siquiera la posibilidad de un nuevo uso, debe postularse la libertad del pensamiento. Sólo si el pensamiento no está enteramente sometido a las fuerzas coercitivas de un sistema lingüístico puede tener influencia sobre dichas fuerzas y, gracias a ello, puede concebirse la posibilidad de la introducción de la novedad en un sistema social más o menos delimitado.

Pero si bien ese es un buen punto no creo que sea la forma en la que se resuelve la pregunta por la posibilidad de la novedad en el lenguaje mediante un pensamiento libre. Me parece que en Humboldt la fuerza de lenguaje [*Sprachkraft*] y la del pensamiento no se excluyen al punto de tener que eliminarse para ejercerse. Al contrario, el pensamiento o la comprensión, como hemos visto analizando el aspecto individual de la *Sprachkraft*, parece encontrarse dentro de la esfera de la fuerza de lenguaje. Cuando Humboldt afirma que hablar y comprender son sólo efectos diferentes de la *Sprachkraft* [Verstehen und Sprechen sind nur verschiedenartige Wirkungen der nemlichen *Sprachkraft*. *Verschiedenheiten* p. 56] ha admitido que si bien se trata de un efecto diferente, no puede hablarse del pensamiento sin mentar al mismo tiempo al lenguaje.

Es por esta razón que considero que Humboldt no se aleja mucho de lo que Herder mismo sostiene al considerar la *Besonnenheit* como una fuerza directriz, sólo que en lugar de referirse a la razón o el pensamiento, como esta fuerza, postula otra, la fuerza de lenguaje, y la convierte en la causa formal tanto del lenguaje como del pensamiento, lo cual no convierte al pensamiento en un mero súbdito de la lengua nacional sino que, en tanto que fuerza de lenguaje, posee libertad o espontaneidad, y puede irrumpir en el orden existente operante en la lengua nacional.

Para observar en qué sentido se trata de una fuerza directriz, me gustaría analizar a continuación lo que llamo el *esquematismo* humboldtiano. Aquí se hará evidente que, como en Herder, existe un proceso epigenético que implica un movimiento teleológico.

2.3.3. Epigénesis como esquematismo

energeia al ergón; Humboldt encuentra un frente seguro en contra de las teorías representacionistas pues, en la medida en que la energeia es la producción constante de nuevos sentidos, éstos cobran más importancia que el significado [Müller- Sievers, 1993, 95]

Humboldt echó mano del concepto de esquema – kantiano- para explicar el origen o la formación de las palabras. Revisaré su versión del esquematismo para así mostrar cómo, sobre una base que incluye tanto a las enseñanzas de Herder como las de Kant, Humboldt explicó el proceso de la formación de la palabra [*Verschiedenheiten*, 46, *Introduction*, 183] o epigénesis.

La *herejía* al sistema kantiano es desde el principio evidente pues Humboldt no se refiere al sujeto trascendental sino más bien a sujetos comunitarios, lo cual, al mismo tiempo, no sólo integra la razón a la historia, como era la meta de la crítica establecida por Hamann y Herder a Kant en sendas *Metacríticas*, sino que, a pesar de que el lenguaje no sea parte inherente del pensamiento, como veremos más adelante, éste es para Humboldt parte de los procesos cognitivos del individuo.

Líneas arriba he analizado la cuestión del esquematismo kantiano y de las Metacríticas de Hamann y Herder con el fin de presentar el antecedente teórico de lo que podríamos también llamar el esquematismo humboldtiano, aunque Humboldt no retoma dicho concepto, pero sí el de síntesis. Humboldt dice: “Desde el primer momento en adelante la producción de la lengua es sintética, y ello en el sentido más auténtico del término [que implica] la creación de algo que no tiene existencia propia en ninguna de las partes constituyentes de la combinación misma.” [*Verschiedenheiten*, 94, 95, *Introduction*, 241]. Pero ¿Cuáles son los elementos que el lenguaje sintetiza? Humboldt afirma más adelante:

La actividad de los sentidos debe tener una relación sintética con la acción interna del espíritu y es de esta relación de la que se desprende la representación, la cual, frente a la energía subjetiva, se convierte en objeto y regresa a su origen ofreciéndose a ser percibida bajo una forma renovada. Es ahí que aparece el papel indispensable de la lengua: en ella se despliega el doble movimiento de la tensión espiritual, abriéndose camino a través de los labios y regresando al oído bajo la forma de lo que ella ha producido. La representación se ve así transpuesta en objetividad sin haber sido sustraída por ello a la subjetividad. Tal operación es el privilegio exclusivo del lenguaje; y sin esta transposición incesante que, proferida o incluso implícita, efectúa el pasaje de la subjetividad a la objetividad con la vuelta hacia el sujeto, es imposible dar cuenta de la formación del concepto y, en general, de todo pensamiento verdadero. Incluso independientemente de la comunicación que se establece de hombre a hombre, la lengua constituye una condición necesaria que rige el pensamiento del individuo singular en el nivel de su existencia más solitaria. Pero la lengua no se manifiesta ni se desarrolla efectivamente más que en el medio social; y el hombre no se comprende a sí mismo sino después de haber puesto a prueba la inteligibilidad de sus palabras. [*Verschiedenheiten*, 55, *Introduction*, 194].

En su aspecto eminentemente epistemológico Humboldt percibe la actividad sintética del lenguaje ahí donde las palabras funcionan como el puente que permite reconocer un objeto en

cuanto tal, por ello también podríamos referirnos a una especie de esquematismo latente en Humboldt²⁴⁸.

Lo que permite percibir un objeto en cuanto tal podría ser una síntesis figurativa, pero a diferencia de una síntesis figurativa *pura*, la de Humboldt tiene lugar gracias a la presencia de la fuerza espiritual del lenguaje mismo en la propia sensibilidad, como ya vimos al analizar la *Sprachkraft*. Sólo en la medida en que la percepción está atravesada por esta fuerza nos es posible percibir los objetos como objetos, Humboldt dice:

Así como sin ésta [la lengua] ningún concepto es posible, tampoco es posible para el alma tener ningún objeto, pues el objeto exterior no puede acceder salvo a través del concepto a la esencialidad capaz de contenerlo. No hay un solo aspecto de la percepción subjetiva de los objetos que no se implique en la formación y la práctica del lenguaje [*Verschiedenheiten, Introduction, 198*].

Humboldt indica con ello que es imposible pensar en cualquier proceso cognitivo de nuestro espíritu en donde no intervenga, de alguna manera, la fuerza espiritual del lenguaje. En la percepción, como queda claro, no desaparece esta fuerza, dado que la percepción tampoco es una actividad aislada en nuestros procesos cognitivos. Ésta está ligada al alma en donde la cosa percibida se transforma cabalmente en imagen y es nuevamente reconocida, pues a dicha imagen se le ha adjudicado ya, propiamente, un nombre. Ese nombre, que es la imagen producida en el alma, es el objeto percibido, pero ya transformado por la fuerza espiritual lingüística del hombre. El nombre es lo que hace que una cosa pueda ser tal cosa para nuestra sensibilidad.

²⁴⁸ Según Rainhard Roscher, no es posible hablar de esquematismo en Humboldt pues en Humboldt la pregunta es diferente: Humboldt no se pregunta por la construcción de una palabra ni considera el lenguaje a partir de estas unidades simples, por ello no puede decirse que el esquematismo, que se limitaría a mostrar el origen y la función sintética de éstas, sea abordado por él. [Roscher, 2004, 92-93]. Estoy de acuerdo con el autor en que Humboldt no se limita a tratar el lenguaje como el conjunto de las unidades simples que serían las palabras, como lugares de convergencia entre imágenes particulares y generales, pero también hay que señalar que una cosa no impide la otra, es decir que tratar del esquematismo no significa inmediatamente concebir el tratamiento del lenguaje de un autor como limitado. Por ejemplo Schleiermacher, quien se ocupó claramente del esquematismo, también se ocupó y de hecho, según pienso, siempre supuso que el sistema de designación no era únicamente el conjunto de palabras creadas en dicho proceso. Yo veo que Humboldt abordó la problemática de la formación de las palabras de manera similar a Schleiermacher y que ambos extendieron lo que el lenguaje es hacia la región de la gramática, en donde ambos descubrieron cómo dicho sistema de designaciones llamado lenguaje adquiere y forma nuevos significados. Por otro lado hay que mencionar que en textos anteriores Humboldt atacó vigorosamente el esquematismo kantiano proponiendo una versión de la síntesis bastante original- que Kant tomó como una tesis incomprensible. Dicha tesis sobre el esquema, está anunciada, según Trabant, en un vocabulario propio de las ciencias naturales, haciendo del esquematismo un *coito transcendental* en el que la sensibilidad (elemento pasivo y activo al mismo tiempo) se une con el entendimiento (elemento activo y pasivo al mismo tiempo), generando un hijo, una imagen. [Trabant, 1989, 21,22]. Esta es una aplicación muy evidente de las tesis epigenéticas. Con lo anterior me parece justificado hablar de esquematismo como epigénesis.

Sólo gracias a que la percepción es eminentemente lingüística- pues la forma del objeto percibido implica su nombre- los objetos penetran en el alma. Ello significa que en el alma o lo que podríamos llamar ahora, en la mente, el objeto existe, no de forma material, sino su imagen nombrada. Ello es completamente acorde con la tesis herderiana de que no conocemos objetos sino palabras²⁴⁹.

Ahora bien, Humboldt reconoce que el que la percepción esté estrechamente unida con la palabra abre la posibilidad de admitir que el lenguaje- en este su primer nivel formativo- es individual, pues cada percepción lo es. Humboldt dice al respecto: “Estando la subjetividad inevitablemente entrelazada a toda percepción objetiva, nos está permitido, incluso independientemente del lenguaje, considerar que cada núcleo de individualidad humana es un centro original de perspectiva proyectada sobre el mundo.” [*Verschiedenheiten*, 59, *Introduction*, 198].

Humboldt estableció que la percepción no copia el objeto en sí sino que ella lo transforma en imagen. Esta transformación parece encarnar el poder absoluto de creación que detenta la individualidad y que le permite producir sus propias perspectivas.

Esta afirmación parecería también seguir las consecuencias del idealismo trascendental pues afirma que la síntesis de la imaginación productiva nos muestra el mundo que percibimos, y que es individual. Pero Humboldt precisa que tanto la relación que el hombre establece con los objetos, así como la percepción, están reglamentadas por la dimensión normativa del lenguaje, y que de ella es imposible salir, incluso si se abandona la lengua materna, pues ello sólo podría significar acoger la dimensión normativa de otra lengua. En todo caso, para Humboldt es imposible no estar ya dominados por el sistema de sentidos al que obliga la lengua de un pueblo. Humboldt dice:

Las relaciones que el hombre establece con los objetos están fundamental y [...] exclusivamente reglamentadas por la manera en la que el lenguaje se las transmite. Es por un solo y mismo acto que teje a su alrededor la trama de la lengua y que él se incluye en su interior; cada una [de las tramas] describe alrededor del pueblo del que provienen, un círculo del cual no es posible escapar salvo penetrando en otro. Tendría que verse

²⁴⁹ Herder dice: „Keine Sprache drückt Sachen aus, sondern nur Namen: auch keine menschliche Vernunft also erkennt Sachen, sondern sie hat nur Merkmale von ihnen, die sie mit Worte bezeichnet“ Das sonderbare Mittel zur Bildung der Menschen ist Sprache“ [*Ideen*, IX, ii, p. 350] Por su parte, Müller-Sievers sostiene que la teoría epigenética en la que se encuentra inserto el concepto de Organismo posibilitó la crítica que Humboldt dirigió constantemente a los representacionistas en las teorías del lenguaje. Así, Humboldt afirma que el lenguaje, en tanto que indisoluble del organismo del pensamiento "Organismus des Denkens" está en indisoluble relación también con la fuerza espiritual. [Müller-Sievers, 1993].

entonces en el aprendizaje de una lengua extranjera la conquista de una nueva perspectiva y lo es de hecho, hasta cierto punto, en la medida en que cada lengua contiene la trama entera de conceptos y el mundo representativo que ha escogido, para expresarse, una parte de la humanidad. [*Verschiedenheiten*, 60, *Introduction*, 198-199].

Humboldt sostuvo que para que un concepto se “marcara”, es decir, se individualizara, la mente o alma (*Geist*) debía introducirlo a la totalidad del discurso que es la lengua, para así transformarlo en categoría del pensamiento o del discurso. Según esta explicación, mediante esta actividad la lengua asocia dos actividades constituyentes, a saber, una puramente intelectual, que es la asociativa [la que relaciona la palabra individual a la totalidad de la lengua] y otra que se encarga de recibir las impresiones del mundo exterior. Esta transformación de la palabra individual a categoría del pensamiento es operada por la conciencia inmanente a la lengua y es mediante ella que lo individual queda integrado a la totalidad que constituye el discurso, en donde la palabra integrada adquiere por ello todas sus posibilidades de relación [*Verschiedenheiten*, 109]. Este es el destino que sigue toda metáfora. Esta también es una explicación teleológica en la medida en que las palabras ya no tienen un significado en sí mismas sino que son funciones del discurso.

Si bien la influencia de la idea de Blumenbach sobre las fuerzas repentinas es profunda y determina la idea de organismo lingüístico de Humboldt, no es menos cierto que para Humboldt la formación de las palabras no puede darse sin la presencia de la *Sprachkraft*, la cual cumple la misma función que la *Besonnenheit* de Herder, permitiendo así considerar las palabras como elementos producto de la realización de una forma.

Ahora, si bien, como ya se había afirmado antes de la sección sobre el esquematismo, tanto para Herder, como para Humboldt, que el lenguaje sea órgano del pensamiento significan más o menos lo mismo, hay que precisar que, a diferencia de Herder, Humboldt considera que hay un tipo de lenguaje que podría constituir de mejor manera el pensamiento, o mejor dicho, hay un tipo de lenguas en donde convergen de mejor manera las fuerzas tanto del lenguaje como del pensamiento. Hay que recordar que la fuerza del pensamiento se ve afectada por la fuerza del lenguaje. Esto se ve más claramente al establecer la relación entre la función del lenguaje con respecto del pensamiento y la distinción que Humboldt lleva a cabo entre los tipos de lenguas. Las distintas lenguas generan distintas calidades de pensamiento.

Una de las finalidades del estudio de las lenguas es para Humboldt la del

establecimiento de un criterio universal para juzgar una lengua. El máximo criterio que Humboldt propuso es el del equilibrio entre las fuerzas creativas internas a la lengua y su actualización efectiva. Es en función de esta idea que Humboldt puede sostener que las lenguas aglutinantes *son menos perfectas* que las de flexión pues sólo las de flexión permiten un pensamiento más claro. Según Humboldt, siguiendo a Schlegel, la flexión es mejor que la aglutinación porque se acomoda más al pensamiento que la simple concomitancia [*Verschiedenheiten*, 158]²⁵⁰. Humboldt sostiene que las lenguas de flexión contribuyen a una expresión más clara de un pensamiento que existe previamente.

En la medida en que una lengua pueda ser capaz de unificar con mayor talento la receptividad de la sensibilidad con la actividad del entendimiento será mucho más capaz de reorganizarse a partir de sí misma o bien, de tener mayor libertad en la asociación de sus elementos. El tipo de lengua que puede llegar a tal perfección es la de flexión. Las lenguas de flexión dan, según Humboldt, muestras de mayor libertad que las lenguas aglutinantes, en las que, por el contrario, un concepto está ya como fijado en sus posibilidades de uso y dichas posibilidades están dictadas por palabras externas que vienen a agregársele. Las lenguas aglutinantes parecen tener una especie de carencia de esta fuerza autoconfiguradora.

Las lenguas parecen estar dominadas por una propia fuerza autoconfiguradora que lleva a sus elementos a relacionarse entre sí. En este sentido, no es que las lenguas aglutinantes –

²⁵⁰Este punto de la lingüística humboldtiana es una cuestión complicada. Hay quienes intentan excusar a Humboldt de su (al menos a primera vista manifiesto muy cargada) etnocentrismo. Lucie Bourassa, por ejemplo, ha intentado [desesperadamente] poner de manifiesto las diferencias entre Humboldt y Hegel. Para tales efectos sencillamente omite esta tendencia del pensamiento humboldtiano, achacando todo el etnocentrismo posible a Hegel- (respecto del etnocentrismo de Hegel ver- al menos- W10 §459). [Ver Bourassa, 2011]. La opinión de Beiser es en este punto más interesante pues, sin omitir esta característica del pensamiento de Humboldt en su exposición (incluso al contrario, mostrando constantemente que el pensamiento de Humboldt estuvo atravesado en permanencia por una ambigüedad que se refleja en el hecho de que por un lado haya persistido en mantener la idea de una diferencia de las lenguas y por otro en que en esa diferencia haya establecido jerarquías), intenta explicar, al interior mismo del pensamiento de Humboldt, la idea de que la flexión es mejor que la aglutinación. Beiser dice: “It is noteworthy but predictable that Humboldt’s criterion for intellectual perfection comes straight out of the rationalist tradition in which he had been trained: the perfection of a language should be determined by the degree to which it shows unity-in-variety. While agglutinative languages lack unity, because they simply string together words having separate meanings, incorporating languages lack variety, because they string together particles not having separate meaning. Inflected languages, however, have unity-in-variety because, through declensions and conjugations, they show the unity or grammatical form between distinct words.” [Beiser, 2011, 206-207]. Como se ve gracias a Beiser, Humboldt tiene una razón lingüística para considerar mejor una lengua de flexión que una lengua aglutinante- aunque el simple hecho de establecer una jerarquía con respecto a las lenguas me parece inútil- Por su parte Hegel carece verdaderamente de coartada y su juicio no puede ser considerado más que un prejuicio.

o la china- no ejerzan esta relación. En todas las lenguas los diversos tipos de palabras se relacionan entre sí, pero tanto las lenguas aglutinantes como la china conservan, según Humboldt, más elementos sensibles, es decir, más elementos materiales provenientes del objeto²⁵¹. Las lenguas de flexión unifican con mayor eficacia la espontaneidad [que es la libertad de relacionar palabras con el discurso y que implica la previa separación entre palabra y objeto] y la receptividad [que es la transformación del objeto en palabra]. Aquí aparece el fantasma de un prejuicio que también sobrevolaba las tesis de Herder.

Humboldt no afirma que mientras más antigua es una lengua, más primitiva es, en el sentido de que la conformación de sus conceptos se encontraría más ligada a la sensibilidad, de donde provienen; pero sí afirma que mientras menos fuerza autoconfiguradora posean, más sensibles son y por ello mismo adolecen del defecto de ser menos maleables.

En otras palabras, en las lenguas aglutinantes las imágenes generadas por la síntesis figurativa no parecen alcanzar el nivel de enrarecimiento que alcanzan, como se sigue de esta comparación entre tipos de lenguas, las lenguas de flexión. Las aglutinantes y la china se referirían de manera más burda a la *materialidad* del objeto que forman. Por ello, cuando es momento de hacer que las palabras se relacionen las unas con las otras en el discurso, los elementos sensibles de la palabra generada en la percepción del objeto sensible harán más difícil dicha relación pues las palabras de estas lenguas son, según Humboldt, más fijas, menos rarificadas, lo que trae como consecuencia, la imposibilidad de que la propia palabra implique ella mismas los casos en los que puede relacionarse. Mientras más capaz sea una lengua de flexibilizar sus palabras, más plástica será.

De este modo, las lenguas de flexión son más perfectas porque cumplen con la finalidad de la lengua, la cual reside en ser análoga a las fuerza creativa que le ha dado origen; y el lenguaje, como función del pensamiento, puede hacerlo, a su vez, más perfecto, en la medida en que lo vuelve a él también más espontáneo.

Este *détour* por el tema sobre los diferentes tipos lenguas demuestra que el pensamiento y la lengua no están “separados”. Ciertamente, el que sean dos frutos diferenciados de una

²⁵¹ En el texto *El Dual* Humboldt se refiere a otra forma de distinguir las lenguas, a saber, sensibles y abstractas, como en Herder, pero en este texto Humboldt dice explícitamente que no hace falta recordarle al lector que el elemento sensible no es un elemento más primitivo que el abstracto y que es perfectamente concebible que ambos tipos de elementos convivan en una sola lengua, esto es, que el elemento sensible no es un elemento más primitivo que el abstracto. [*Introduction*, 120].

fuerza productora significa que no son idénticos, pero ello no autoriza a afirmar que son absolutamente distintos. La relación que existe entre ambos es, como en Herder, una relación epigenética en donde el lenguaje tiende a la perfección de un pensamiento abstracto. El lenguaje parece así tener una causa final, que es la perfección del pensamiento. Sin embargo, al haber distinguido el lenguaje del pensamiento, Humboldt no puede concebir que el pensamiento sea una fuerza dentro del lenguaje

2.3.4. La fuerza del lenguaje como creadora de variaciones

El concepto de *Sprachkraft* aparece muy poco en el texto de Humboldt y no es expresamente dilucidado en su significado ni en su función explicativa. Sin embargo, considero que además de poder ser considerada como equivalente a la *Besonnenheit*, tal y como acaba de verse, puede entenderse como fuerza generadora de las variaciones. Me concentraré ahora en esta segunda variante indicando también sus ramificaciones. Dichas ramificaciones son causadas por dos modos distintos de hablar de *variación*. La *Sprachkraft* como fuerza generadora de variaciones se declina en dos fuerzas diferentes. Por un lado, como: 1) una fuerza generadora de la diversidad de las lenguas, y como 2) como fuerza generadora de variaciones al interior de una lengua²⁵².

Al referirse a la *Sprachkraft* como fuerza generadora de la diversidad Humboldt retoma el carácter violento del *Bildungstrieb* de Blumenbach y asume, ahora difiriendo de Herder, que el origen de una lengua debe entenderse a partir de un poder creador de una variedad – casi infinita- de lenguas particulares, siendo éstas algo así como sus manifestaciones repentinas e inexplicables. Humboldt dice:

Todo avance espiritual sólo puede resultar de una expresión de fuerza interna y que tenga por ello siempre una razón escondida que por ser autoprodutora, permanezca

²⁵² Esta distinción obedece al carácter ambiguo del concepto que inspira a Humboldt a hablar, en clave casi leibniziana, de un universo absolutamente dinámico. El concepto no puede ser otro que el de *Bildungstrieb*, de Blumenbach. Creo que al leer así el concepto de fuerza y sus diversos nombres, es posible asimilar la discusión señalada por Gipper y Schmitter. Los autores indican el problema de interpretación del concepto de *energeia* que veremos más adelante. Se le ha atribuido únicamente el carácter de *parole* opuesto al *ergón* o *Langue*, en términos saussurianos. Los autores afirman que la tesis de Leo Weisgerber se opone a esta interpretación y que Weisgerber: „betont, dass Humboldt ausdrücklich nicht auf den einzelnen Sprechakt abzielt, sondern die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen“ also die „Totalität“ alles Sprechens, das ständige Wirken der „Sprachkraft“ meint“. [Gipper, Schmitter, 1979, 90]. Con mi interpretación de la fuerza de lenguaje declinándose en estas primeras tres fuerzas es posible unir ambos sentidos.

siempre inexplicable. Cuando esta fuerza interna inopinadamente se libera tan poderosamente que no puede ser retrotraída al curso anterior de las cosas, de ahí se sigue que todas las posibilidades de aclaración desaparezcan [...] De ello se sigue que cada vez que una misma tendencia presenta variaciones de intensidad [...] ningún progreso paulatino debe ser supuesto, pues todo avance significativo pertenece más bien a una fuerza creadora particular. [*Verschiedenheiten*, 26, *Introduction*, 160].

Esta fuerza no es una fuerza mecánica que propiciase la aparición de un lenguaje detrás de otro, como si se tratasen de efectos de los anteriores, ni de una fuerza de la que emanasen, como un único manantial, un lenguaje detrás de otro. Humboldt renuncia a la explicación del desarrollo gradual que lleva de una lengua a otra, como si todas, en definitiva, fueran efectos de una sola lengua original, por ello afirma:

Hay que rechazar el postulado de una progresión gradual y admitir la intervención [...] de una potencia creadora distinta... renunciando entonces a la posibilidad de un desarrollo gradual de una lengua a otra, asignaremos la razón de sus propiedades específicas al espíritu de los pueblos ... [*Verschiedenheiten*, 27, *Introduction*, 161]

Como Herder, Humboldt atribuye al espíritu de los pueblos el poder de crear su propia lengua nacional²⁵³ y a la idea de causalidad en las lenguas el autor opone la multiplicidad de las naciones, introduciendo con ello una discontinuidad temporal que impide pensar en un origen y en un destino o forma final de *El lenguaje*. Esta es la razón por la cual Müller-Sievers, como decía líneas arriba, rechaza la idea de que Humboldt estuviese influido por Herder y de que, por tanto, asumiese una forma final del lenguaje. Pero si tenemos en cuenta la distinción que he intentado mantener entre lenguaje y lengua puede observarse que mientras que el lenguaje, como aspecto del pensamiento, sí tiene una finalidad, que es la de hacerlo pensar, las Lenguas no tienen una forma final establecida

A pesar de que puedan estudiarse de forma intensiva y puedan rastrearse épocas muy antiguas, ello, según Humboldt, no logrará explicar ese núcleo a partir del cual las lenguas emergen. Por eso Humboldt agrega: “No se explica la génesis de la viviente semilla [*lebendige Keim*] que se desarrolló siempre, bajo nuevas formas, en organismos de nuevas y florecientes lenguas.” [*Verschiedenheiten*, 39, *Introduction*, 177].

Con esta última cita se vuelve claro que lo que engendra las lenguas es una simiente productora de organismos de cuyo origen nada puede saberse.

Esta fue para Humboldt la razón de considerar que cada una de las lenguas es reacia a relacionarse causalmente con otra. Por ello también exigió que los estudiosos de las

²⁵³ Sección anterior Epigénesis: de la palabra al pensamiento. Del sonido al oído.

lenguas, como estudiosos de la lingüística comparativa, no pretendieran encontrar *la* lengua originaria, fuente de todas las demás. *La fuerza creadora del lenguaje no es lo mismo que una lengua originaria.*

Lo producido por dicha fuerza no ha generado nunca los mismos resultados sino siempre diferencias que no pueden retrotraerse a esta fuente de vida de las lenguas.

Esto productividad ofrece una nueva idea de historicidad que vuelve a atacar la idea de un origen remoto pero que no concuerda con el primer tipo de historicidad al que se había hecho referencia con la motilidad epigenética del organismo “lenguaje”. Esta nueva historicidad está basada en la idea de discontinuidad. Por otra parte, las lenguas, como productos de esta fuerza creadora, no nos dejan más opción que estar siempre ya en medio de la historia. Al respecto Humboldt dice:

He dicho ya que [...] con nuestras investigaciones lingüísticas nos encontramos asentados, en medio de la historia [*in eine geschichtliche Mitte*]²⁵⁴, y que ni una nación ni una lengua de entre las que conocemos puede considerarse originaria. Cada una está ya, en efecto, provista de un material trabajado por las generaciones anteriores, desde un pasado lejano que se nos escapa; y así ... como la actividad espiritual que profiere el pensamiento encarnándola en la expresión tiene que ver siempre con un contenido ya dado, la lengua opera una reorganización más que una producción en sentido riguroso. [*Verschiedenheiten*, 47, *Introduction*, 184.]

No podemos saber nada respecto de la fuerza de la cual es resultado pues siempre nos encontramos ya en medio de las variaciones que ese supuesto núcleo ha sufrido. No es posible establecer una historia natural del lenguaje como si se tratase de una entidad global, ni en sentido mecánico ni en sentido epigenético. *Las lenguas*, en lugar de *El Lenguaje* no se encuentran en una cadena causal, no son desarrollos posteriores a lenguas anteriores. Esto, más que rechazar un eventual parentesco entre ciertas lenguas (eso, de hecho, Humboldt no lo niega), intenta recalcar que cada lengua debe ser considerada en su individualidad.

Podemos observar que para Humboldt, en virtud de la productividad constante de las lenguas, un estudioso se encuentra ya siempre *in media res*, y que, por la imparable tendencia a sus modificaciones, somos incapaces de asignarle un origen tanto al lenguaje en general como a las lenguas en particular.

²⁵⁴ Conuerdo con la traducción que Caussat hace de esta parte de la frase y traduzco la expresión en alemán a partir de la traducción de Caussat que da: “au beau milieu de l’histoire”, en lugar de traducir literalmente la expresión en alemán porque considero que, con lo que Humboldt agrega se entiende que no hay ni origen ni fin, sino solo variación.

Con Schlegel hemos visto que la libertad combinatoria del lenguaje será considerada a partir de él mismo como sistema *químico*. Esta libertad combinatoria, en Schlegel, perdía relación con los hablantes²⁵⁵. El sentido Humboldtiano de autoproducción del lenguaje o *Energieia* no es exactamente el mismo que Schlegel propusiera pues, en tanto que *Energieia* las lenguas son producidas cuando son preferidas, es decir, en cuanto son actualizadas por los hablantes. En cambio Schlegel, como se ha visto en el apartado anterior, pensó el poder autoprodutivo del lenguaje como un proceso independiente del hablante, más en un sentido químico que puede relacionarse con la imagen que ofrece el pólipo hydra

En Humboldt eso no será así pues serán los hablantes mismos los productores de las variaciones en una lengua. En analogía con la fuerza que les ha dado origen, las lenguas mismas son fuerzas autoproductoras [*Verschiedenheiten*, 86]. Humboldt considera que una lengua se ha creado y regenerado con la participación de fuerzas espirituales individuales cuyo poder puede transformar o mejor dicho enriquecer una lengua [*Verschiedenheiten*, 19, *Introduction*, 150]. Por este poder productor de los hablantes los contornos de las lenguas no están delineados de antemano, ni tienen otra existencia más que en los actos de habla. La lengua es en acto, esta es su forma de ser, es decir, ser proferida. Humboldt consideró que lo que la describía mejor era el concepto de *energeia*, por eso afirma:

La lengua propiamente dicha reside en el acto que la profiere y la efectúa [...] [,] en el encadenamiento del discurso. Tales son los principios que deben presidir la investigación, si queremos aprehender la esencialidad viva del lenguaje. La separación abstracta en palabras y reglas no es más que bricolaje sin vida, caricatura del análisis científico [...] Asumida en su realidad esencial, la lengua es una instancia cambiante continuamente y a cada instante en transición anticipatoria... en ella misma, la lengua no es una obra hecha (Ergón), sino una actividad llevándose a cabo (Energeia). [Y agrega más adelante] De lo que se trata es de ver en una lengua, no tanto el producto muerto, sino la acción productiva misma. [*Verschiedenheiten*, 46, *Introduction*, 183]

Esta posibilidad de irrupción²⁵⁶ contrarresta la progresión *vegetativa* y *mecánica* de una lengua²⁵⁷. Sin embargo, esta vida *vegetativa* y *mecánica*, como la llamara Humboldt, es,

²⁵⁵ Aunque como se ha precisado, decir lo anterior es sólo hablar desde la perspectiva unilateral del lenguaje mismo. Schlegel, sin embargo, también incluye a los hablantes en la configuración de lo que llama, como se ha visto, *poesía universal*. La diferencia entre Schlegel y Humboldt puede resumirse, en consecuencia, en que si bien ambos se refieren a la autoproducción del lenguaje y si bien esta autoproducción es vista como el resultado de una construcción social, Schlegel admite una dimensión autónoma o le da voz al aspecto autogenerativo exclusivamente del lado del lenguaje como región por derecho propio.

²⁵⁶ Müller- Sievers dice: "Wie in dieser [en la historia natural] so gibt es also auch in jener Brüche und Diskontinuitäten, Eruptionen einer inneren Kraft, aus denen die einzelnen Gattungen der Sprachen hervorgehen können" [Müller-Sievers, 1993, 99]. Es decir que los diferentes géneros del lenguaje deben ser explicados como el resultado de una fuerza intempestiva que irrumpe sin causa anterior que los explique o

por un lado, un movimiento regular epigenético (vegetativo, como en Wolff) y la interacción entre las fuerzas individuales. Eso regular no es sino la suma de las irrupciones de fuerza de los individuos, irrupciones que se agregan progresivamente a la corriente regular del lenguaje. De ahí que Humboldt hable por ejemplo de las metáforas como parte de la historia de las lenguas.

Las lenguas están llenas de ellas, tanto de antiguas como de nuevas. Cada una de ellas representó, en su momento, la irrupción de una fuerza creativa, pero con el paso del tiempo han sido absorbidas por el lenguaje, al punto de devaluarse. Esta observación coincide con la de Herder con respecto a las metáforas desgastadas. Atendamos a lo que dice Humboldt:

Escritores llenos de ingenio dan a las palabras este contenido enriquecedor y una nación alerta y receptiva lo toma y lo propaga. Por el contrario las metáforas que el sentido juvenil de los tiempos pasados, del que el lenguaje mismo contiene las huellas, se gastan con el uso cotidiano hasta devaluarse casi enteramente. En este progreso y regreso simultáneos las lenguas ejercen la influencia que les es asignada en la economía global de la especie humana y que se traduce en un desarrollo permanente. [*Verschiedenheiten*, 94, *Introduction*, 239].

Al ser el lenguaje el conjunto (*presentado*) de la totalidad de las irrupciones de la fuerza creadora de lengua, puede hablarse de una “legalidad fundada en la libertad”²⁵⁸ pues lo que llamamos reglas no son otra cosa más que el conjunto *presentado* de los productos de la libertad creadora, presente en cada hablante.

Pero al mismo tiempo, esta libertad que funda la legalidad (deducida) de una lengua, está fundada, a su vez, en una necesidad que parece tener que ver con el hecho de que las fuerzas simplemente no pueden dejar de producir. Ciertamente la lengua no vive para satisfacer una necesidad exterior, como por ejemplo, la de comunicarse, Humboldt dice: “[...] el intercambio no podría [...] constituir el único fin y la razón de ser de su movimiento [de la lengua], cuyo término último está, por el contrario, concentrado en el individuo, si acaso fuera desunir legítimamente al individuo de la humanidad.” [*Le duel*, en *Introduction*, 119- 123-135]²⁵⁹.

justifique o explique.

²⁵⁷ Ver apartado anterior. Esta es una forma de explicación que vuelve claro cómo el pensamiento de Blumenbach está presente en Humboldt. Como se recordará, Reill afirma que en Blumenbach existen dos movimientos complementarios que dan forma al carácter *bipolar* de la propuesta de Blumenbach. [Reill, 1994, 347 y 351]

²⁵⁸ Ver *Introduction*, nota 2, 189. Caussat retoma aquí una cita dada por Steinthal, del propio Humboldt en el texto *Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus*.

²⁵⁹ Me parece que en este punto Humboldt está invalidando la tesis de Fichte según la cual el origen del

El lenguaje es el producto de la dinámica espiritual individual. El individuo puede contribuir a la formación de significados novedosos en virtud de la influencia de su propio genio. Al asumir el rol creador del individuo frente al lenguaje nacional, Humboldt no está afirmando la existencia de lenguajes privados sino que está afirmando, más bien, la posibilidad de variaciones. Como en Blumenbach, las variaciones, para ser consideradas como tales, deben remitirse a algo invariable. Como ya se ha visto, eso invariable es el *Urtyp* o *ergón que cada lengua nacional es*, pero sólo de forma ideal. Este parámetro ideal a partir del cual puede afirmarse que hay variaciones debería también poner en suspenso el carácter absoluto de la variación. Esto es lo que, de alguna manera Humboldt hace al sostener que en cada discurso hay un postulado de comprensión mutua que todo hombre satisface, es decir, que no se trata de la aparición repentina de algo monstruoso que, en el caso del lenguaje podría ser lo totalmente incomprensible.

La producción de la lengua no es un acto arbitrario: no decimos lo que queremos sino lo que tenemos que decir en virtud de la sumisión de nuestro pensamiento a la lengua. El hombre posee esta fuerza creadora y libre pero su libertad se cierra a la forma impuesta por la lengua. Humboldt dice:

La lengua me pertenece porque no la profiero más que haciéndola, y puesto que su fundamento reside en los actos hablantes y hablados de todas las generaciones humanas, enfrascados en una comunicación ininterrumpida, es la lengua la que me impone las limitaciones que experimento [...] Cuan pequeña es en efecto la fuerza del individuo frente al poder de la lengua. [*Verschiedenheiten*, 63-64, *Introduction*, 201-203].

lenguaje, si bien reside en la libertad, obedece a una finalidad utilitaria de expresar pensamientos que ya existen, independientemente del lenguaje. Como explica Surber, Fichte, en la *Doctrina de la Ciencia* de 1794, hace de la libertad el principio activo del cual todo deriva. Por ello mismo, Fichte habría sostenido en su ensayo sobre la capacidad para el lenguaje y su origen, que la única forma en que puede explicarse que el lenguaje haya podido ser creado, es asumiendo la necesidad de dicha creación; necesidad que está presente en la naturaleza de la razón humana. [Surber, 1996, 119]. Para Fichte lo que permite al hombre relacionarse con otros no es el lenguaje sino el *actuar* racionalmente. Sólo después de que el hombre descubre en el otro dicha racionalidad es posible pensar en la interacción humana, y sólo después de ésta es posible tratar de explicar la expresión del pensamiento por medio de signos arbitrarios. Así, solo a través del contacto con los hombres (como si hubiese habido un momento en donde este contacto no existiese) se despertará la idea de clarificar mutuamente nuestros pensamientos a través de signos arbitrarios- en otras palabras: la *Idea del lenguaje*. Por consiguiente el impulso particular de conformar un lenguaje reside en el impulso del hombre de encontrar racionalidad fuera de él, y la necesidad de satisfacerlo interviene cuando seres racionales entran en mutua interacción. *Sprachfähigkeit*, 266. Pero si la lengua no vive para satisfacer una necesidad exterior, la vida del lenguaje es resultado de la necesidad interior propia al hombre (*Sprachkraft*) de tener lenguaje. Establecer que las lenguas se han formado por una necesidad exterior significa no comprender las fuerzas espirituales que las constituyen. Como ya se ha visto, se trata de una fuerza interna que *obliga* al hombre a ejercer su libertad.

Aquí se establece una dialéctica constante: el individuo puede determinar al lenguaje siendo al mismo tiempo determinado por éste y por la nación. Humboldt lo deja aquí claramente establecido:

Siendo las lenguas, en el sentido menos equívoco del término, obras creadas por las naciones, las lenguas no son menos creaciones autónomas de los individuos: es, en efecto, en el sentido de cada sujeto, y sólo ahí, que pueden manifestar su actividad productiva; pero de tal forma que cada quien postula la igual comprensión de todos y que todos juntos satisfacemos esa expectativa [...] la lengua reúne en ella y unifica esas dos perspectivas [Weltanschauung y conexión de pensamientos]; en todos los casos no tiene otro fundamento que la fuerza totalizante del hombre [...] [*Verschiedenheiten*, 38 y 40, *Introduction*, 175-177].

Para Humboldt la solución que ofrece al problema de la normatividad y de la libertad en el lenguaje versaría así: aun a pesar del gran poder normativo de la lengua, un poder normativo incluso más grande que el de una nación²⁶⁰; a pesar de que una nación deba definirse como la actividad de un grupo de hombres trabajando en la constitución de una lengua y a pesar de que dicho trabajo sobre ella sea, en la mayor parte de los casos, “inconsciente”; a pesar de que, en efecto, la energía del individuo sea cuantitativamente más débil que la de toda una lengua nacional, la lengua posee plasticidad [*Bildsamkeit*] y por ello, incluso con toda su fuerza normativa, la vida espiritual individual puede tener injerencia en la tradición, y modificarla, no por su cantidad sino por su calidad. La lengua tiene la capacidad de absorber la fuerza individual en la medida en que ésta es cualitativamente idéntica a la que constituye una lengua. Aquí parecen converger ambos aspectos de la fuerza de lenguaje. [Hudson, 1991]. Humboldt dice al respecto:

[...] No tomar en cuenta la extraordinaria plasticidad de la lengua, la posibilidad que tiene de diversificar sus formas sin afectar la comprensión universal, sería olvidar la violencia, propia de toda vida espiritual que ejerce sobre la tradición muerta pues con ello el equilibrio está de cierta forma restablecido. [...] [*Verschiedenheiten*, 64, *Introduction*, 203].

El individuo se encuentra dentro de la especie y por ello sigue su misma dirección. Sin embargo, Humboldt concibe la individualidad no sólo como una singularidad pasiva que

²⁶⁰ La acción de la lengua es más potente sobre el individuo que la de la nación. Humboldt llega incluso a decir que el desarrollo continuo de una lengua por un grupo de hombres es lo que definiría una nación. Esto decide por fin de la supremacía de la lengua sobre la nación. Humboldt dice claramente: „In ihrer ursprünglichsten Beziehung auf das Wesen der Individualität sind also der Grund aller Nationalität und die Sprache einander unmittelbar gleich. Allein die letztere wirkt augenscheinlicher und stärker darauf ein und der Begriff einer Nation muss vorzugsweise auf sie gegründet werden. Da die Entwicklung seiner menschlichen Natur im Menschen von der der Sprache abhängt, so ist durch diese unmittelbar selbst der Begriff der Nation als der eines auf bestimmte Weise sprachbildenden Menschenhaufens gegeben.“ [*Verschiedenheiten*, 171].

recibe determinaciones del género. Para el autor el individuo tiene tanto la posibilidad de actuar como la de padecer. Gracias a estas capacidades activas y pasivas el individuo está atado tanto al pasado como al futuro pues así como recibe la tradición también abre, con su fuerza espiritual, la posibilidad de determinar el futuro (determinismo y libertad) [*Verschiedenheiten*, 32].

Ahondando la brecha que Herder había abierto al hacer del lenguaje un organismo temporal, indisociable de la historicidad humana, Humboldt asume que las lenguas viven en la tradición. Por eso Humboldt afirmó, como se expuso en una cita líneas arriba, que con el estudio de las lenguas nos encontramos ya siempre en medio de la historia, es decir, siempre ya viendo los efectos que generaciones anteriores han tenido sobre la forma actual de una lengua.

En resumen, la *energeia* que es la lengua, es la capacidad plástica que le permite regenerarse a sí misma, esta *plasticidad* se ejerce, en realidad, constantemente, aunque opera en contraposición a otro aspecto del lenguaje mismo que es la tradición. La tradición aparece aquí como lo opuesto, muerto, que la *energeia* tendrá que vivificar. Por ello, en cierto sentido y aunque Humboldt no parezca insistir en ello, podría verse aquí una especie de relación entre causa material y causa forma, lo cual explica, como se ha visto, la génesis de los organismos y, en este caso, del organismo “lengua” en su dimensión social.

La pregunta que se plantea ahora es la siguiente: si la *energeia* parece cumplir la función de la forma en el proceso generativo- o autogenerativo- de la lengua ¿Podría afirmarse que es también una causa final?

2.3.5. Ergón y el problema de la teleología

Como para Blumenbach con respecto a las especies, para Humboldt cada lengua particular tiene una archiforma, *Urform* [*Verschiedenheiten*, 21, *Introduction*, 153] o forma originaria. Para Müller-Sievers, puesto que no admite teleología en la filosofía del lenguaje de Humboldt, el rol de las *Urformen* es, como el *Urtyp* en la teoría de Blumenbach, uno

meramente metodológico. Sirve de concepto límite. Sin embargo, según Caussat, la forma originaria es un concepto teleológico²⁶¹.

Me parece que es problemático entender dicho concepto como causa final, pues no es una *forma*. Como se ha visto en el capítulo anterior, la forma tiene una fuerte carga teleológica que no es solo un principio explicativo provisional de nuestra facultad de juzgar reflexionante sino algo propio del organismo, presente en él. Humboldt, en función de su definición de lengua como *energeia*, opuesta, de hecho, a *ergón*, parece entender el concepto de *Urform* de manera restringida o de manera *kantiana*. Por ello Humboldt afirma:

Toda lengua implica una unidad tal cuyo poder de integración permite a la nación hacer suya la lengua que le ha sido transmitida por sus ancestros. Es esta unidad que la presentación [Darstellung] debe restituir; y sólo cuando se asciende de los elementos dispersos hasta esta unidad se obtiene verdaderamente un concepto del lenguaje mismo [...]. [*Verschiedenheiten*, 50. *Introduction*, 187]

Por un lado, la forma describe lo que una lengua es en su totalidad en tanto que unidad que permite que un habla se reconozca como parte de una tradición lingüística nacional. Pero al afirmar Humboldt que dicha unidad debe ser *presentada* está indicado que en realidad esa unidad es sólo pensada y recreada por la imaginación²⁶². En este sentido esa unidad en realidad no *existe* como algo consumado sino que es el producto de una operación inductiva. El resultado alcanzado a partir de una multiplicidad de elementos es una unidad que no tiene reflejo en la realidad. Si bien, como afirma Humboldt: “[...] las lenguas, en el sentido menos equívoco del término, [son] obras [*Werke*] creadas por las naciones [...] [*Verschiedenheiten*, 38 y 40, *Introduction*, 175-177], también afirma que:

Es evidente que mediante el concepto de forma de lenguaje no puede entenderse ninguna singularidad en tanto que hecho aislado, sino que sólo debe entenderse como lo que permite descubrir un método para la formación lingüística. Se debe reconocer, mediante la presentación [Darstellung] de esta forma, el camino específico mediante el cual el lenguaje y con él, la nación a la que pertenece, logra expresar sus pensamientos. La lengua no puede considerarse como un contenido subsistente que la mirada pudiera

²⁶¹ Caussat advierte: « La forme originaire est celle qui se dévoile dans et à travers l’histoire ; sa signification est téléologique. L’hypothèse d’un nombre fini de telles formes joue le rôle de condition épistémologique d’un travail de classification déjà entamé par le brassage des peuples et que le linguiste s’efforce de mener à son terme ». [*Introduction*, nota 10, 155]. Esta interpretación se contrapone a la de Müller-Sievers a la que ya he hecho referencia.

²⁶² La *Darstellung* es una operación muy importante que, como veremos, también opera en la filosofía de la historia de Humboldt. Tiene que ver con la forma en que una unidad es hecha visible por nuestra imaginación sin que ello signifique que lo pensado es una representación. *Darstellung* tiene que ver más con intuición que con entendimiento.

sobrevolar en su conjunto ... debemos ver, al contrario, un contenido produciéndose sin fin, en donde están fijadas las leyes que regulan su producción, pero no el campo de aplicación y mucho menos las modalidades de lo producido, las cuales son completamente indeterminadas. [*Verschiedenheiten*, 50 y 58, *Introduction*, 187 y 196]

Ciertamente el *Werk* o *ergón* en tanto que forma de una lengua puede entenderse en el sentido que Aristóteles lo entiende, a saber, como obra concluida. Como indica Stephen Menn, para Aristóteles *ergón* se dice de lo que está más allá de la actividad función [Mann, 1998, 104,108-109]²⁶³. El ejemplo para ilustrar esta idea es el de la casa y su construcción. La casa es el *ergón* de la actividad de construirla.

Con Humboldt, ciertamente debe afirmarse que la lengua es la obra, el resultado de la actividad lingüística de un pueblo. Pero por ser la lengua *energeia*, esta obra se encuentra en constante *progreso*.

Humboldt entiende por *ergón* sí, la obra de una nación, pero ello considerado sólo de manera retrospectiva por el estudioso de una lengua. Lo que un estudioso puede reconstruir es sólo una *presentación* de lo que Humboldt llama *Urtyp* y puede ser considerado como una idea regulativa. El *ergón* de un lenguaje sirve únicamente como un concepto regulador útil a la investigación lingüística y tiene un significado teleológico *únicamente* en la medida en que representa una unidad ideal que el estudioso debe ser capaz de componer [no recomponer ni re-presentar, pues no es una actividad que copie, imite o repita algo que ya existiese previamente].

Por eso Humboldt afirma que el *ergón* es un concepto sin vida que nos presenta la totalidad intuitiva [*Verschiedenheiten*, 48, *Introduction*, 185], una herramienta científica o condición epistemológica para poder establecer criterios de variación y de diferenciación [*Introduction*, nota 10, 155] en las lenguas pues, ciertamente, sin un criterio fijo para establecer el contraste entre lo permanente y el cambio, no es posible afirmar que existan variaciones. Las variaciones son siempre relativas a algo que no varía.

Descartada la interpretación teleológica de este concepto todavía podría pensarse que el concepto de *Urtyp* pudiera servir para explicar la forma original de un lenguaje antes de que cualquier modificación lo hubiese transformado. Sin embargo esto es imposible considerarlo como una forma histórica pues ello sería equivalente a atribuirle una existencia

²⁶³ Menn dice: "Indeed, Aristotle all but forces an identification between *enteléqueia* and the status of an *ergon* [...] [Ergon] means existing as something already produced, and not merely as something someone might some day decide to make". [Menn, 1998, 104].

previa a toda modificación, lo cual resulta, para Humboldt, absurdo puesto que una lengua, para existir, debe ser hablada y cuando se habla, los hablantes transforman, irremediabilmente, la lengua [*Introduction*, 155, n. 10].

Hasta aquí es posible concluir que *ergón* es la unidad de las reglas de la producción de un lenguaje; aunque no es teleológico, o, si lo es, sólo metodológicamente hablando, pues es una totalidad *presentada* para pensar la diversidad de una lengua. Humboldt sostiene:

Pues el lenguaje no puede ser comprendido como un objeto subsistente, perceptible en su totalidad o susceptible de ser detallado aquí y allá sino que tiene que ser percibido como una sustancia eternamente autoprodutora, en donde las leyes de la producción estén determinadas, pero no su campo de aplicación y mucho menos las modalidades del producto, las cuales permanecen completamente indeterminadas. [*Verschiedenheiten*, 58, *Introduction*, 196-197].

Así, el *ergón* es la imagen congelada de una lengua en tanto que sistema de reglas. Lo que en las lenguas se genera es, sin embargo, imposible de sistematizar, pues las lenguas siempre se encuentran en medio de un cambio. De ahí que Humboldt afirme que al estudiarlas nos encontramos ya en medio de la historia y de ahí también que Gipper y Schmitter aclaren que no es lo mismo hablar de una *forma formata* que de una *forma formans*. [Gipper, Schmitter, 1979, 82]. La primera sería una forma en su aspecto de causalidad final, una forma con *figura* determinada a la que las lenguas tenderían. Ciertamente Humboldt no admite que una lengua *tienda* hacia algo semejante. Humboldt rechaza aquí una explicación teleológica de las lenguas - y en esto Müller -Sievers tiene razón.

Pero que las lenguas no tengan una *forma* definida (*formata*) a la cual tender no significa que, en otro sentido, sí tengan una forma. Respecto de la *energeia* como forma *formans*, a la que Humboldt ha opuesto la idea de *ergón* como idea regulativa, me gustaría decir una última cosa, para cerrar este apartado.

No es lo mismo decir que las lenguas, en realidad, no son obras concluidas (*ergón*) a decir que carecen de forma (*eidos*). Esta diferencia es explicada por Humboldt a partir de una comparación entre las lenguas y los rostros. Humboldt dice:

Cuando analizamos una lengua cualquiera, encontramos diversos elementos para los cuales hubiéramos podido imaginar, sin daño para el ser mismo de su forma, otra situación; de ahí la necesidad, si queremos extraer claramente la forma, de regresar a la totalidad intuitiva. Pero en ese momento la situación se invierte. La individualidad más pronunciada salta a los ojos y se impone al sentimiento. Es, nuevamente, con los rasgos de una cara que la comparación es menos mala. La individualidad está ahí, se ofrece, descubrimos las similitudes, pero podríamos medir y describir las partes, sus detalles y

su suma, sin que podamos alguna vez operar la síntesis conceptual de la originalidad viviente que reposa sobre el conjunto y sobre su estilo inimitable; de ahí la impresión diferente producida por cada fisionomía según los espectadores. Ahora bien, cualquiera que sea la faz que vuelve hacia nosotros, la lengua no cesa de ser el soplo espiritual emanado de las profundidades vivientes del alma nacional [...] no importa lo lejos que vayamos en el trabajo de integración o de descomposición. Siempre queda un residuo incognoscible: esta presencia que se hurta a la elaboración teórica es, precisamente, el lugar de su unidad y el soplo de su vida.” [Verschiedenheiten, 48, Introduction, 185-186]

En esta cita muy ilustrativa de los problemas que el concepto de *forma* implica y de las dos tendencias concurrentes al interior de la fisiología del lenguaje humboldtiana. Parece que Humboldt reúne dos perspectivas distintas: la de la totalidad como resultado de las partes, , perspectiva que como se ha visto en el apartado anterior corresponde a la propuesta de Kant, y la de la totalidad como alma existente en un organismo, pero huidiza, manifiesta sólo en sus efectos. Lo cual corresponde a la perspectiva de Blumenbach.

Me parece que en la primera versión Humboldt parece identificar la totalidad o forma con una *figura (morphé)* y no con una forma (*eidos*). Por eso afirma que, como en los rostros, los elementos siempre están en movimiento y por tanto es imposible fijarlos, sumándolos todos, en una percepción definitiva. Para Humboldt, como para Kant, es imposible llegar a la forma a partir de las partes. Por eso no puede hablarse de una *forma formata*, según Gipper y Schmidt y según Humboldt mismo. Sin embargo sí hay una forma que, a diferencia de la perspectiva kantiana, no es sólo supuesta sino que está *presente* (como las fuerzas en las teorías epigenéticas) en las lenguas. Pero esa forma, no tiene *figura* o no tiene rostro, sino que se trata, al parecer, sólo del movimiento, del tender- y ya no del tender hacia.

Es necesario dejar en claro que si bien Humboldt no puede admitir un principio teleológico como *forma formata* como el que se admite en la teoría epigenética, ello no impide que Humboldt pueda afirmar que las lenguas tienen un *alma*, siguiendo con ello los pasos de Herder y del giro epigenético operado por él. Si bien para Aristóteles, Wolff o Blumenbach un nuevo ser producto de la generación tiene que *parecerse* a sus progenitores, es decir, deben tener la misma forma (*morphé*), esta no es la forma que guía el proceso epigenético. En ninguno de los autores revisados puede decirse que lo que guía el desarrollo sea una figura, sino un impulso. La *forma formans* de Humboldt, la *energeia*, será sólo el poder de autoconstitución carente de una figura asible. Este es el concepto de *energeia* que, siguiendo a Ferrarin, Hegel habría retomado de Humboldt.

2.4. HEGEL Y EL ORIGEN DEL LENGUAJE

Como se ha visto en el primer capítulo la filosofía hegeliana parece funcionar, toda ella, de forma epigenética. Teniendo como clave de lectura la idea hegeliana de que su filosofía es un círculo de círculos y tomando la imagen del círculo como la idea de un proceso, puede hablarse de sus objetos como procesos. En otras palabras, los objetos dentro de ella también deben ser considerados organismos. Me parece necesario ahora establecer una distinción entre diversas maneras de hablar del pensamiento como proceso teleológico. Una forma de hablar del pensamiento, en tanto que proceso, es la que considera al hombre en sus primeros años y explica cómo éste lo actualiza en la edad adulta.

La segunda forma de hablar del pensamiento como proceso tiene que ver con cómo conocemos. Aquí la presencia de la forma, de la racionalidad, ya no está en potencia sino que es actual. Esta última forma de concebir el proceso del pensamiento explica cómo suceden los procesos cognitivos cada vez que tienen lugar. Una tercera forma de hablar del pensamiento como proceso es la que intenta explicar cómo es que el pensamiento es pensamiento, cómo es que el pensamiento llega a ser él mismo pensamiento. Esta última forma de considerar al pensamiento en tanto que actividad teleológica permite hablar del origen *lógico* del lenguaje. Puesto que Hegel explica el desarrollo del pensamiento, en tanto que concepto, a través de la génesis del lenguaje, el lenguaje debe jugar un rol fundamental en la explicación sobre lo que el pensamiento es cuando éste es ejercido en las actividades cognitivas propiamente dichas. Si el lenguaje y el pensamiento, a pesar de ser dos cosas distintas, están tan indisolublemente unidos que el origen del uno es el origen del otro, entonces podría afirmarse que el pensamiento no piensa sin lenguaje.

Analizaré en primer lugar el primer aspecto del pensamiento como proceso teleológico. En segundo lugar abordaré el origen lógico *del lenguaje y del pensamiento*. En ambos análisis la huella de Herder será perceptible.

La pregunta será ¿cómo puede entenderse la relación, si es que la hay, entre ambas formas de comprender el desarrollo del pensamiento y su lenguaje?

2.4.1. La inteligencia como forma

Como se ha visto, la tesis herderiana sobre el origen humano del lenguaje debe entenderse no como la afirmación de que el hombre creó por sus propios medios o descubrió el lenguaje, como si el lenguaje hubiese sido el resultado de acción primaria del hombre sin lenguaje, sino más bien en el sentido de que el hombre es el lugar endémico del lenguaje. Esta es una tesis que tanto Schlegel como Humboldt parecen también asumir.

La radicalización de la diferencia cualitativa, insalvable entre el hombre y el animal es uno de los puntos centrales de la concepción del lenguaje herderiana. En efecto, para que el hombre sea hombre es necesario que desde su nacimiento, éste posea reflexión o discernimiento. El discernimiento, o *Besonnenheit*, es el rasgo distintivo del hombre; también habíamos mencionado que ésta no es el producto de la evolución de diferentes facultades, sino una fuerza rectora presente en todas las facultades del hombre, en todas las edades por las que atraviesa el hombre, en todos los tiempos.

Se ha visto que Herder rechazó la tesis filogenética según la cual es posible percibir en el crecimiento de un niño y en su lenguaje, el reflejo de un estado salvaje de la humanidad. Esta tesis rechazada por Herder también implica que el desarrollo de un ser humano refleja la supuesta progresión del hombre, de un estado salvaje a un estado de cultura.

La razón y el lenguaje se encuentran en estrecha relación a partir de una explicación que parte de la naturaleza del género humano. Ser racional es para Herder una disposición de la naturaleza del hombre, así como la de poseer lenguaje²⁶⁴.

Ahora bien, si la pregunta por el origen del lenguaje se le plantea a la filosofía hegeliana encontraremos los elementos de su respuesta partiendo del hecho de que para Hegel el lenguaje coincide con la emergencia del espíritu²⁶⁵. Tanto en los *Sistemas de Jena* [JS I, 195, 201, JS III, 176], en la *Fenomenología del espíritu* [W3, 294 ss.]²⁶⁶, como en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en sus diversas versiones [W10 §381Z y ss., W8 §2], Hegel se refirió al lenguaje en el contexto del momento sistemático en donde se

²⁶⁴ Ver *Abhandlung*, 14, 15 y 24- *Traité*, 70-71. Taylor está de acuerdo en que esta visión sobre el hombre con respecto al animal que Herder suscribía fue compartida por Hegel. Taylor dice: “Hegel agrees with Herder, that we can never understand man as an animal with rationality added; on the contrary, he is quite different kind of totality [...]” [Taylor, 1975, 83].

²⁶⁵ Esta expresión es de Jochem Hennigfeld, el cual la utiliza para referirse al origen del lenguaje en Schelling. [Hennigfeld, 1984].

²⁶⁶ Forster llama incluso la atención sobre el hecho de que el pasaje de la *Fenomenología del espíritu* llamado “el reino animal espiritual” en donde Hegel, entre otras cosas, parece sostener la tesis de que el sentido se construye en consenso, deriva de Herder [Forster, 2008].

explica la separación del hombre de la naturaleza. El lenguaje se *origina* para Hegel ahí donde se marca la distinción entre la naturaleza y el espíritu, o bien, entre el reino animal y el reino de la cultura. Dicho origen no es un momento cronológico sino un momento lógico en donde la conciencia se opone a ella misma en tanto que espíritu.

En concordancia con Herder y los autores aquí revisados, Hegel asume que la aparición del lenguaje humano constituye un cambio *cualitativo* y un momento lógico del movimiento reflexivo de la conciencia. Para todos ellos, como se ha visto, el origen del lenguaje humano se encuentra en la disposición natural del hombre, por ello Hegel afirma en la Enciclopedia de 1827 que el origen del lenguaje se encuentra en la inteligencia misma:

Se ha escrito y pensado mucho sobre el descubrimiento del lenguaje; anteriormente se decía que Dios habría otorgado al hombre el lenguaje y también Jacobi dice que éste no ha sido un descubrimiento humano, y sin embargo, [el lenguaje] no es ningún medio descubierto para ciertos fines. La racionalidad, la inteligencia, es lo que ha encontrado el lenguaje: puesto que es racional [la inteligencia] debe darse un Dasein en tanto que representación. [Phil.S.G. §459Z].

La diferencia entre el reino animal y el reino del espíritu podría parecer difícil de establecer si consideramos a los recién nacidos. Como sostiene Hegel, éstos, en efecto, podrían parecernos, en virtud de la condición de sometimiento a sus necesidades, criaturas más cercanas al reino animal que al espíritu. Incluso Hegel parecería sostener que los niños ni siquiera poseen entendimiento y afirma en la Enciclopedia que, a pesar de que existen niños genio, el entendimiento no le viene al niño, en general, antes de tiempo [W10 §396, 77].

La afirmación hegeliana que se refiere al niño como un ser sin entendimiento antes de tiempo, podría indicar que Hegel no concordaría con Herder en que el hombre posee discernimiento desde el nacimiento, ni, por consiguiente, con la importante conclusión que se deriva de ello, a saber, que entre el animal y el hombre existe una diferencia cualitativa y dada por la razón lingüística de la que carecen los animales.

Sin embargo Hegel afirma inmediatamente después de haber declarado lo anterior, que para que un niño se vuelva un adulto y sea racional, debe pasar por un proceso formativo. “Este proceso de desarrollo es la formación” [W10, §396, 76] y la formación [*Bildung*] tiene como condición de posibilidad la racionalidad misma. Hegel sostiene:

Lo que el género es a lo vivo como tal, lo es la racionalidad al [ser] espiritual, pues el género posee ya universalidad interior [...]. En esta unidad del género y de lo racional se encuentra la razón por la cual los fenómenos espirituales que aparecen en el transcurso

de las edades de la vida corresponden a las alteraciones físicas que también se desarrollan en el curso de la vida individual [W 10 §396,76, 77].

Como se vio en el capítulo anterior, Hegel recurre constantemente a metáforas biológicas para explicar la motilidad del concepto. Aquí Hegel también recurre a ellas para explicar el papel de la racionalidad humana, con respecto a las etapas de desarrollo de un individuo que pertenece al género humano.

Tanto el género como la racionalidad poseen universalidad interior, es decir, son un *concepto*, en sentido hegeliano, o una forma. Hay que recordar que el concepto en Hegel se *mueve* y tiene que desarrollarse. Interesa hacer notar aquí que eso que puede desarrollarse y formarse debe estar ya presente en los individuos de tal manera que éstos experimenten dicho proceso de transformación en función de esa universalidad interior.

Ello quiere decir que, si bien el entendimiento no está activo en un niño, como en un hombre maduro, la inteligencia o la racionalidad, sí que se encuentra presente, como “en sí”. Por ello es posible concluir que, como para Herder, la racionalidad ésta está presente en un niño en la medida en que el niño pertenece al género humano y se desarrollará socialmente, a través de la educación, para llegar al estado *para sí* a partir del cual podrá ejercer su racionalidad plenamente.

Así, manteniendo el paralelo que Hegel mismo hace entre las etapas de la vida y la del espíritu, la etapa del niño, que correspondería a la más básica del espíritu, que sería el sentimiento, no es una etapa vacía tampoco carente de inteligencia.

Esto se confirma también con la observación fugaz hecha en el mismo texto, de que mientras un animal hace ruido, el niño llora. Esta es una diferencia establecida también por Herder y Humboldt que sirve para insistir en el carácter “significativo” de los sonidos humanos para otros humanos.

Además de coincidir con Herder y sus epígonos en que el lenguaje tiene un origen humano, centrado particularmente en la inteligencia, la cual constituye un elemento esencial que define al hombre como hombre, Hegel también coincide con Herder en que la inteligencia, o, como la llama en los primeros párrafos del tercer volumen de la *Enciclopedia*, el alma, es una unidad que incide en todos los elementos que reúne en ella. En dicho texto, Hegel sostiene, en el contexto de su crítica a las psicologías empírica y racional, que es erróneo considerar al espíritu como un simple agregado de fuerzas

relacionadas sólo por los efectos que las unas producen en las otras. Según Hegel la psicología empírica hace de las partes del espíritu fuerzas independientes, y del espíritu mismo, un mero agregado. Es necesario, por el contrario, considerar el Alma como una unidad, o Forma, que hace posible la espiritualización del contenido de cada una de las fuerzas consideradas separadamente por la psicología. Hegel afirma que existe una *unidad substancial del alma*. Hegel dice:

Tal y como en la manera de considerar expuesta previamente se consideraron, por una parte, lo singular y, por otra parte, lo universal [o general] como algo para sí, fijo; así la psicología empírica considera las particularidades, mediante las cuales ésta- la psicología empírica- fragmenta el espíritu, como si en la limitación de dichas particularidades el espíritu se anquilosara, como si el espíritu fuese un mero agregado de fuerzas independientes [...] [W10 §378-379].

Con lo que se acaba de señalar podemos observar que tanto la inteligencia para Hegel, como la *Besonnenheit* para Herder, son la condición sin la cual todos los elementos que hacen posibles el lenguaje estarían relacionados pero de forma innecesaria, y sin la cual faltaría la espiritualidad o la humanidad en el lenguaje mismo. En este sentido es posible afirmar que como para Herder y sus epígonos, Hegel considera que es necesario asumir que existe una condición de unificación del espíritu que impida ver en sus “partes”, simples facultades independientes. Esta condición de unificación es una *forma*. Es el alma misma. La inteligencia, como *forma* se volverá el principio unificador de las distintas “partes” que constituyen las etapas de la epigénesis del lenguaje. Pero precisamente, como se ha visto en el capítulo anterior, ya no deberá hablarse de partes o de unidades independientes, *subsistentes de suyo*, sino de *miembros* en una unidad viva.

Es muy importante retener esta cuestión para entender el carácter *orgánico* de la inteligencia. Considero que este carácter es exactamente el mismo que el de la razón en Herder y que tiene la misma función que tiene la causa formal-final en la teoría epigenética de Aristóteles. La inteligencia está presente en cada una de las formaciones que ella propicia, en conjunto con sus miembros.

2.4.2. El aspecto social del lenguaje como origen del lenguaje. La Voz

Mediante el tratamiento del tema de la voz Hegel vuelve a mostrar cómo la nuestra es diferente de la voz de los animales, con ello insiste nuevamente en la diferencia cualitativa

que existe entre éstos y nosotros.

Contrariamente a la voz vacía del animal, la voz humana (que puede separar en diversas vocales el sonido) es la voz de la conciencia. Aquí Hegel hace una especie de analogía entre un continuo de tiempo y espacio en donde aparecen los objetos y un sonido indiferenciado. Los animales, por estar presos en un continuo temporal, experimentan un mundo sin cesuras y por tanto sin significado. Por el contrario para el hombre sí [JS III, 201-202.] existe una división en dicho continuo. En cada sonido existe un significado: el significado existe en un nombre. Pero además el tema de la voz establece la relación indisociable entre el lenguaje y la comunidad pues la voz es también el elemento que permite la relación entre lo individual y lo general [JS III, 175]. Para Hegel la voz es, o bien el movimiento final – y por ello principal, según la economía de la dialéctica especulativa - en donde lo ideal se vuelve material [Ver JS II, 194], es decir, en donde lo interno del intelecto individual se vuelve el verdadero ser de las cosas, su ser espiritual [Ver JS III, 175], o bien el momento de la alienación de la conciencia individual en la Generalidad compartida que es la vida en el medio social [Ver W 3, 376]. El rol principal que juega la voz en el sistema Hegeliano es el de la exteriorización en el medio del Éter²⁶⁷ o bien en el Espíritu. Cuando la palabra es escuchada la voz se vuelve una exterioridad dentro de una interioridad que conserva dicha exterioridad como exterioridad [Ver W10, §462, 481]²⁶⁸.

En la *Fenomenología* el espíritu es la condensación de todo un movimiento lógico, expresado en experiencias necesarias de la conciencia deviniendo hacia sí misma. Sin embargo, igual que en todos los textos revisados, Hegel va a referirse al lenguaje como el vehículo de la inteligencia individual que la hará conciencia colectiva, ahí donde la inteligencia se exterioriza. El medio de exteriorización del lenguaje será nuevamente la voz.

²⁶⁷ „Der absolute Geist eines Volkes ist das absolut allgemeine Element, der Äther, der alle einzelnen Bewußtseine in sich verschlungen, die absolute, einfache, lebendige, einzige Substanz.“ [JS II, 224].

²⁶⁸ Hegel vuelve a hacer referencia a la voz como el elemento que extrae la conciencia teórica hacia la práctica. La democracia es precisamente “la voz” de todos [JS III, 238], en donde la individualidad es negada mediante la exteriorización de sí misma: Es ist Volk, Menge der Individuen überhaupt, daseiendes Ganzes, die allgemeine Gewalt; es ist von unüberwindlicher Stärke gegen den Einzelnen, und seine Notwendigkeit und niederdrückende Macht, und die Stärke, die jeder nach seinem Anerkanntsein hat, ist die des Volkes [...] Man stellt sich das Konstituieren des allgemeinen Willens so vor, daß alle Bürger zusammentreten, sich beratschlagen, ihre Stimmen geben, und so die Mehrheit den allgemeinen Willen mache [...] [JS III, 234].

Como una condensación de lo dicho en los *Sistemas de Jena*, Hegel sostuvo en la *Fenomenología* que la característica distintiva del lenguaje es su posibilidad de ser dicho, su posibilidad de ser actualizado o, en otras palabras, su performatividad [W3, 376].

Hablar es permanecer en el reino del “contagio”²⁶⁹, en el medio de una suerte de infección que se trasmite en la voz. Es en este medio patógeno, por así decir, que el Espíritu se propaga [Ver W 3, 377].

Sin mencionarlo explícitamente y volviendo a la diferenciación entre animales y hombres, Hegel sostuvo en la *Enciclopedia* que el hombre se encuentra fuera de la naturaleza en la medida en que alcanza con su inteligencia el nivel de la esencia. En este texto Hegel vuelve a hacer referencia a la voz como elemento que le permite a la inteligencia exteriorizarse, devenir práctica y por ello mismo devenir sí misma en el espíritu que será considerado aquí el espíritu objetivo. Es la voz la que permite el paso del espíritu subjetivo al objetivo [W 10 §381, 21].

La voz, como el sonido para Herder y Humboldt, es el principio de comunicación espiritual por excelencia. A partir de lo anterior es posible entender que el lenguaje es una parte esencial, constitutiva del espíritu y por lo tanto de un pueblo pues es gracias a él que puede haber comunidad. En este sentido puede afirmarse que Hegel toma postura, dentro de la discusión entre Herder y Rousseau, a favor de Herder, en contra de la idea contractualistas del origen del lenguaje. Hegel, como la tradición herderiana, está a favor de la tesis de que la sociabilidad humana está siempre configurada por el lenguaje.

También puede revelarse una estrecha relación entre Humboldt y Hegel con respecto a la voz: para ambos la voz, junto con el oído, son los medios privilegiados que permiten la existencia continua del lenguaje.

Humboldt no hace del sonido de la voz humana una referencia arbitraria a un objeto sensible²⁷⁰, como tampoco lo hace Hegel (pues para éste último el proceso formativo de una palabra en la inteligencia obedece al movimiento que realiza el pensamiento).

²⁶⁹ „es ist eine Antsteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewußtsein ist.“ W 3, 376]. Farjeat también pone en evidencia la importancia del lenguaje para el *nosotros*. Como lo nota el autor, el lenguaje libera del aislamiento [Farjeat, 2005, 27] haciendo permanecer a las conciencias singulares en el medio en donde es posible ser autoconciencia.

²⁷⁰ Ver sección sobre Humboldt y el esquematismo. Humboldt tiene una versión esquemática de la formación de los conceptos. En dicho proceso esquemático interviene la fonética de forma necesaria, llevando el esquema- y no lo sensible. [V*erschiedenheiten*, 94- 95]

La diferencia que habría señalar entre Hegel y Humboldt respecto a la voz estriba en el carácter creador que tiene el hablante para Humboldt. Dicho carácter creativo del individuo hablante debe ser opuesto al carácter sacrificial que reviste el lenguaje al momento en el que una subjetividad unilateral se pronuncia en un acto de habla para Hegel. Cuando alguien habla en el medio común del espíritu, en lugar de estar proponiendo enriquecer el acervo lingüístico de una lengua, como puede ser el caso con los genios de lengua para Herder o Humboldt, el hablante en Hegel está abandonando su individualidad y se está entregando completamente a la generalidad, a la publicidad del mundo espiritual.

La voz no puede significar arbitrariamente el ser, es decir, las cosas [*Dinge*], sino las cosas del pensamiento [*Gedankendinge* o *Sachen*], es decir, las palabras o bien los nombres²⁷¹.

Es el hecho de que las palabras sonoras se conviertan en interioridades resguardadas que da al lenguaje un origen en la comunicación, es decir, en el espacio social, pues es sólo dentro de éste que se da un intercambio lingüístico. Y aún más: Este origen social del lenguaje es también un origen del pensamiento en la medida en que el pensamiento requiere de manera absolutamente necesaria [*absolut notwendig*] de las palabras sonoras mantenidas y vivificadas en el pensamiento [*vom Gedanke belbehten Dasein*] para ser él mismo pensamiento claro y por ello mismo auténtico [W10 §462]. Otro problema será la definición del pensamiento y la posibilidad de no ser auténtico sino confuso, pero esta problemática la abordaremos en el siguiente apartado sobre la relación entre lenguaje y pensamiento.

Podemos concluir hasta aquí que la simultaneidad de la emergencia del lenguaje y el espíritu hace evidente la filiación de Hegel a la tradición herderiana. El origen del lenguaje en el espíritu significa que él es el medio en el cual la individualidad se abandona y lo ideal

²⁷¹ Es desde este punto de vista que su crítica al onomatopéyico idioma alemán cobra sentido. Ver W 10 §459, ²⁷². Las onomatopeyas están demasiado cercanas de la sensibilidad simple, del ser, mientras que las palabras en un lenguaje son creaciones si bien arbitrarias completamente refinadas en la medida en que no tienen nada que ver con el carácter sensible de la cosa que designan. El lenguaje no designa sino que pone nombres sonoros en relación, independientemente de esa mal llamada “realidad sensible” a la que de todas formas el hombre no accede pues el hombre vive, como Hegel dice desde los primeros sistemas de Jena, en un reino de nombres. Hegel dice: Die Welt, die Natur ist nicht mehr ein Reich von Bildern, innerlich aufgehobene, die kein Sein haben, sondern ein Reich der Namen. - Jenes Reich der Bilder ist der träumende Geist, der mit einem Inhalte zu tun hat, der keine Realität, kein Dasein [hat] - sein Erwachen ist das Reich der Namen [...]” JS III, 175.

general se hace práctico general. La forma en la cual el lenguaje regresa constantemente al espíritu o bien, por así decir, a su origen, es la comunicación a través de la voz²⁷².

De manera análoga a Herder, para Hegel el lenguaje pertenece a un pueblo, es la existencia de su espíritu [JS I, 226]. Lo que permite la interacción entre los diversos órganos configuradores y configurados por y en el espíritu es precisamente el lenguaje, pues éste coloca en interacción las conciencias hablantes. Por eso afirma:

El lenguaje es tan sólo lenguaje de un pueblo, así como entendimiento y razón. Sólo como obra de un pueblo el lenguaje es la existencia ideal del espíritu en el cual éste se dice, expresando así lo que, según su esencia, es en su ser. El lenguaje es un Universal [*Allgemeines*], algo reconocido en sí, resonante en la conciencia de todos, y del mismo modo; cada conciencia va así inmediatamente a otra conciencia.” [JS I, 226.]

Como una glosa del texto del primer Sistema, Hegel sostuvo en la *Fenomenología* que el lenguaje representa de la mejor manera el fenómeno de la alienación [*Entäußerung*], pues el hablante sufre su desaparición como individuo aislado en el reino de la generalidad²⁷³. En ese sentido Hegel engarza la temática de la alienación a partir de la emisión de la voz con el carácter *sacrificial* del lenguaje, pues en el lenguaje acontece la verdadera “ofrenda” del ser-para-sí [*Die wahre Aufopferung des Fürsichseins* W 3, 375].

Para Hegel un hablante pierde su unilateralidad pues, en el lenguaje, se ve obligado a abandonar su singularidad y a entregarse a esta peculiar universalidad, que es el mundo espiritual. Hegel dice: “[...] *Yo es este Yo-* pero al mismo tiempo *universal*; su apariencia es tanto la exteriorización como la desaparición de *este Yo* y por ello, [esto constituye] su Permanecer en su universalidad” Y más adelante Hegel dirá: “Vemos aquí [...] al lenguaje como el Dasein del espíritu. Éste [el lenguaje] es la conciencia existente para los otros, que es inmediatamente considerada como tal y en tanto que tal, es universal [...] [W 3, 478].

Aquí es pertinente traer a cuento la crítica al concepto de opinión [*Meinung* o mejor *Mein-nung*]. La imposibilidad de decir la particularidad- sentimientos, opiniones- no consiste en que un individuo no tenga el derecho a “expresar su opinión”. El punto que creo que Hegel intenta subrayar es que esa expresión de lo que el particular cree que es su

²⁷² Aquí hemos detectado una gran similitud entre Hegel y Humboldt Incluso podríamos admitir aquí una similitud entre ambos pensadores y Fichte mismo, pues para Fichte el origen del lenguaje es algo constantemente creado cuya cede es la comunicación entre los hombres. La diferencia es que para Hegel ese aspecto de la vida práctica tiene a su vez su origen, en la pertenencia involuntaria de un hombre a una comunidad mientras para Fichte ese acto es voluntario e incluso contingente.

²⁷³ *Ich, das sich ausspricht, ist vernommen.* [W 3, 376]

opinión, no es su opinión, sino una generalidad que no ha sido reconocida como tal, y que sólo es exteriorizada por una conciencia moral que no ha sacrificado su unilateralidad. En palabras de Humboldt esto sería la producción de la lengua.

De lo anterior se desprende el sentido de la célebre frase de la *Pequeña Lógica* en donde Hegel lleva a cabo un astuto juego con dos palabras en alemán. La primera es la palabra *mein-* la cual es entendida por Hegel simultáneamente como el pronombre posesivo “mío” y, tomada como la 1ª persona del verbo *meinen*, es decir, “yo opino”. Substantivada, *Meinung*, significa opinión. La segunda palabra es *Allgemeine*, que literalmente significa universal o general, pero también debe entenderse como la totalidad, expresada por el prefijo “all”, de la comunidad. La comunidad es aludida en la terminación de la palabra *Allgemeine*, pues *gemeine* indica para Hegel, lo común y se relaciona con la palabra alemana *Gemeinsamkeit*, que es, propiamente, comunidad. La frase en cuestión, en donde este juego de palabras se pone en obra es la siguiente:

En la medida en que el lenguaje es la obra del pensamiento, no puedo decir en él algo que no sea universal [*allgemein*]. Lo que sólo yo opino [*meine*] es mío [*mein*], me pertenece en tanto que este individuo particular; sin embargo, si el lenguaje sólo expresa lo Universal [*Allgemeines*] no puedo decir en él lo que sólo opino [*meine*] [W 8, §20,74. Cita tomada de Fetscher, 1970, 172].

El sentido de esta afirmación no sólo se juega en la lúdica utilización de los conceptos de *mein* y *Allgemeines* que hemos descrito, sino también en un doble significado del *Allgemeine*. Este concepto parece reunir dos tipos de universales, un universal teórico -que se hará explícito más adelante-, y un universal práctico que designa el concepto de espíritu objetivo. Esta identificación sutil entre ambas universalidades se realiza cuando Hegel afirma la imposibilidad de que la singularidad se manifieste a través de éste- y en éste- pues, como se sigue de lo anterior, el pensamiento ni piensa lo singular ni puede ser un singular contingente sino que, como sostienen Herder y Humboldt, el pensamiento y el pensamiento particular de una persona está atravesado y más que eso, constituido, por la universalidad compartida en el espíritu de un pueblo.

Hay que recordar que Herder y Humboldt concuerdan en que, en palabras de éste último, las lenguas son la “la fuerza espiritual de las naciones”. Dicha fuerza espiritual se manifiesta en el hecho de que gracias a ellas las naciones adquieren visiones del mundo. El problema con Herder es que de su propuesta puede desprenderse la conclusión, problemática para la generación postherderiana, de que las posibilidades de pensamiento de

un individuo dependen absolutamente del lenguaje colectivo. Herder, aunque hubiese tematizado la cuestión del genio de la lengua, no ofreció una respuesta contundente al problema que aparece en su filosofía del lenguaje que es el del papel de los individuos frente al espíritu nacional.

Ciertamente Humboldt también reconoce que la producción de la lengua por parte de un hablante no es un acto voluntario, es decir, no decimos lo que queremos sino lo que tenemos que decir en virtud de la sumisión del sujeto, valga la redundancia, frente al sistema normativo de una lengua. [*Verschiedenheiten*, 63-64, *Introduction*, 201-203].

No obstante, en virtud de la capacidad generativa que posee cada pronunciación, y del tejido que éste va constituyendo en su comunicación ininterrumpida, el hombre debe ser considerado también como un creador de la lengua. Para Humboldt, a pesar de la normatividad del lenguaje nacional, ningún individuo otorga a la palabra el mismo valor. Así, a pesar de que, en efecto, la fuerza del individuo sea cuantitativamente más débil que la de toda una lengua nacional, la lengua, en la medida en que es, como el individuo, vida espiritual o *Energieia*, posee plasticidad [*Bildsamkeit*], y por ello aun con toda su fuerza normativa, una lengua nacional está abierta a modificaciones de su sistema inferencial, es decir, la compleja red de relaciones mutuamente determinantes entre palabras es flexible. Pero ¿qué es en Hegel este sistema inferencial? Y, de haberlo ¿es posible pensar en la injerencia del individuo en la lengua?

2.4.3. Sistema inferencial de la lengua u holismo semántico

Aunque Herder no haya suscrito la tesis holística del significado la posibilidad de diseñarla está en deuda con el carácter social que Herder acusó en el lenguaje. Sólo porque el lenguaje es una dimensión inseparable de la sociabilidad humana y puesto que deviene es posible pensar que el significado de las palabras reside en su uso y que puesto que el lenguaje es histórico, el uso y por ende el significado de las palabras varía en función de las épocas.

Schlegel y Humboldt comparten una visión del lenguaje en donde éste es considerado una totalidad autoproducida, dentro de la cual la multiplicidad de los elementos se encuentra en relación, produciendo nuevos significados. Esta es, a grandes rasgos, la tesis

del holismo lingüístico²⁷⁴. Hay que recordar, sin embargo, que para Schlegel las relaciones entre los elementos de esta totalidad sólo supuesta será considerada a partir de él mismo como sistema *químico*. Hemos visto que la libertad combinatoria de las palabras no dependía tanto de los hablantes sino de la propia tendencia o fuerza de cada elemento y de sus afinidades electivas. El poder autoproduktivo del lenguaje puede relacionarse con la imagen que ofrece el pólipo hydra, que cuenta con una fuerza interna para regenerarse cada vez. Como había indicado en la sección sobre la gramática de Schlegel, la relación entre las partes (filologemas) y el todo (lenguaje) no es un proceso teleológico entendido à la Kant. Es decir, no es una relación mecánica de elementos a la cual tuviésemos que agregarle nosotros la idea de totalidad y juzgar teleológicamente la relación entre todo y partes. Se dijo en el mismo apartado que, más bien, en virtud del modelo químico (y *no mecánico*) al interior de sus textos, Schlegel no sostenía que la constitución del todo a partir de sus partes sea un puro proceso teleológico. En este sentido las críticas de Hegel a la concepción mereológica quedan aquí neutralizadas.

Para Humboldt las categorías gramaticales y las palabras también se relacionan entre ellas²⁷⁵. Pero a diferencia de Schlegel, éstas se relacionan al menos de dos formas posibles:

²⁷⁴Esta tesis se encuentra mejor expuesta, en Schleiermacher quien la formulara en relación *symphilosófica* con F. Schlegel, en donde puede percibirse otra huella de la herencia herderiana. Para Schleiermacher la cuestión de los múltiples significados de una palabra no puede resolverse por una oposición entre un primer significado y significados derivados del significado sensible. El canon que así lo establece, incluso si tan sólo fuera por comodidad, está equivocado. Schleiermacher asevera lo siguiente:

[L]a afirmación es el producto de la capacidad humana del pensamiento. Ninguna palabra que ha crecido en el lenguaje tiene esas oposiciones [primer y segundo significado, o significado sensible y abstracto respectivamente], cada una es más bien, simultáneamente, una combinación de una multiplicidad de relaciones y transiciones. [Hermeneutics §9, 37]

La unidad de una palabra sería su total explicación, pero ésta es imposible puesto que para ello sería necesario tener en cuenta todas las frases en las que ésta apareciera. Por todo ello Schleiermacher afirma también que: “Si una multiplicidad de significado va a ser posible con la presencia de la unidad, ya tiene que haber una multiplicidad en la unidad.” [Hermeneutics, §9, 35]. Schleiermacher quiere mantener a toda costa la idea de una unidad. Sin embargo ésta no puede ser una unidad cerrada pues, en virtud de su vitalidad, en el lenguaje siempre es posible formular nuevas frases y por ello el significado siempre se extiende. Sólo asumiendo esta multiplicidad como parte de la totalidad puede hablarse de significado en tanto que unidad y no debe nunca considerarse como clausurada. En este sentido Schleiermacher asume que lo que da significado [*Bedeutung*] a un concepto es la frase entera y el contexto general en el que una así llamada metáfora está inserta. Las metáforas, por ejemplo, no se distinguen de un uso “literal” pues cada uso lo es en la medida en que forma parte de una totalidad significante. Así, si se ponen dos frases paralelas en donde se crea confrontar un uso literal y un uso metafórico, lo que se estará haciendo será en realidad simplemente la puesta en evidencia de que en cada frase se determina un significado.

²⁷⁵Humboldt dice: «... quoi que j’ai la conviction que les formes grammaticales peuvent toutes, sans exception, se prêter à une telle description, il faut reconnaître que certaines, comme par exemple le pronom et le verbe, ce dernier étant entendu dans son sens le plus général, sont si intimement liées à l’ensemble de la structure grammaticale, qu’on ne peut les décrire sans impliquer la grammaire elle-même dans son ensemble.

o bien aglutinándose, o bien flexionándose, por así decir, es decir, adquiriendo partículas que les permitan tomar distintas valencias (por ejemplo las declinaciones).

Como se ha visto, el modelo perfecto de relación entre palabras lo ofrecen los tipos de lenguas de flexión porque en ellas se alcanza el nivel de enrarecimiento más elevado, es decir, su *significado* no dependerá de la *materialidad* del objeto que forman. Por el contrario, en una lengua aglutinante, los elementos sensibles de la palabra generada en la percepción del objeto sensible harán más difícil dicha relación pues las palabras de estas lenguas son, según Humboldt, más fijas, menos rarificadas, lo que trae como consecuencia, la imposibilidad de que la propia *palabra implique ella mismas los casos en los que puede relacionarse*. La conclusión que Humboldt saca de todo esto es que mientras más capaz sea una lengua de flexibilizar sus palabras, más plástica será y más perfecta será. La perfección de una lengua residirá no sólo en que ello hará más inmediata la actividad de la lengua y la del pensamiento (habrá mayor concordancia) sino en que poseerá significados desligados de la sensibilidad a partir de la cual se generan.

Para entender el así llamado holismo semántico en Hegel es necesario, antes que nada, indicar que no se trata de un holismo en relación a los *signos* y que en este sentido, no es *semántico*. Si puede hablarse de un holismo en relación al lenguaje, éste tiene que ver con los nombres pues, como se verá en la exposición de la epigénesis del pensamiento, *es en nombres que pensamos* [W10, §462, 278].

Con la exposición sobre la memoria mecánica se volverá más claro que los nombres no *significan* [*bedeuten*], es decir, no hacen referencia a ningún objeto de la intuición- en segundo lugar el nombre necesita estar en relación con otros nombres para tener adquirir sentido.

El holismo, término al que también ya se ha hecho referencia en el capítulo anterior, debe distinguirse de algo así como un monismo lingüístico.

Aludiendo a la diferencia entre estos términos (holismo y monismo), se había dicho que lo que caracteriza al monismo es que asume la producción de la multiplicidad a partir de una sola unidad de la que ella emana. El holismo, por el contrario, describía un sistema autoproductivo en donde los miembros no son considerados como partes sino como miembros de un todo. Pero también habíamos dicho que esa relación era una relación

Ce qui accroît d'autant la difficulté » [Humboldt, *Introduction*, 107].

teleológica.

En el caso del lenguaje no me parece acertado sostener que se trate de una relación teleológica sino más bien, quizá más próxima a la idea de Schlegel, de un sistema de relaciones recíprocas entre representaciones o nombres. Que se trate de una relación recíproca entre nombres significa que no hay una relación de los “signos” con respecto a algo externo a ellos (un referente extra-mental), sino que esa relación tiene lugar en el ámbito exclusivo de la lengua como un *productum* del pensamiento. Ello quiere decir que la mutua determinación es lo que ofrece el significado a los nombres y no que los nombres contienen un significado en ellos mismos²⁷⁶, exactamente como en Schlegel.

En este sentido, López Farjeat tiene razón al afirmar que: “[...] [S]i los objetos cognoscibles se consideran sólo como singulares, como sí mismos sin relación alguna con los demás componentes del entorno empírico, no habría significación” [López Farjeat, 2005, 58]. Sólo que estos “objetos empíricos” no deben ser interpretados como los objetos inmediatos, dados, en un mundo diferente o “en sí” al cual nuestro pensamiento no puede acceder. Eso que López Farjeat llama “entorno empírico” debe ser entendido como el “entorno de nombres”.

De esta visión del significado emana una crítica a una teoría de la significación atomista y, en general, una crítica a quien percibe el sistema hegeliano a partir de un modelo lógico tradicional. Stephen Houlgate desenmascaró en su momento a quienes consideraron que Hegel suscribía una teoría del significado tal²⁷⁷. Partir de una teoría del significado atomista

²⁷⁶ Hippolyte también vio la relación que existe entre los nombres y las consecuencias que ésta tiene para una teoría del significado: « il [le concept-nom] renvoie pour préciser une signification non à un sens qui serait derrière le langage, mais à d'autres significations. » [Hippolyte, 1952, 40] Para Tugendhat, por ejemplo, tal como describe Houlgate, el significado de un juicio no puede adquirirse sin antes haber comprendido el significado de los elementos que lo conforman.

²⁷⁷ La visión del lenguaje como una red autoreferencial es la visión que Robert Brandom propone para entender el lenguaje en Hegel. Houlgate ya veía esto también y a raíz de esta interpretación cuestionó la lectura logicizante del lenguaje hegeliano, la cual tiene por base la asunción de una teoría atomista del significado. El comentario de Houlgate critica, en concreto, que se considere que la Lógica de Hegel es una lógica tradicional que *comienza* por el concepto y que termina en la especulación. Según Houlgate es Tugendhat quien propone esta lectura. Tugendhat, además, consideró, según Houlgate, que el significado de un juicio no puede obtenerse sin antes haber comprendido el significado de los elementos que lo componen. Houlgate afirma: “This conception of the judgment as the connection of subject and predicate is also understood as traditional by Ernst Tugendhat, for example, and indeed a number of commentators have argued that it is in fact Hegel’s own view. David Bell, for example, names Hegel along with Aristotle, Kant and Lotze as a philosopher for whom “the elements which comprise a proposition are terms” and who believes that “one cannot understand a proposition without first understanding the terms of which it is composed” Y agrega en una nota al pie: “Further more, as I suggested [...] Hegel believes that all thought is

lleva al malentendido más grande que pueda darse con respecto del lenguaje en Hegel pues con la teoría atomista se mienta una secuencia aritmética cuya base es la idea abstracta de la identidad de un concepto consigo mismo.

Desde el *JS I*, Hegel ya indicaba el problema que representa tanto la unilateralidad que mantiene la preeminencia del objeto como aquella que mantiene la preeminencia del Sujeto. La crítica a ambas unilateralidades representa la postura de Hegel frente a la discusión entre Idealismo y Realismo o bien con respecto al [falso] problema de la referencia²⁷⁸. Hegel dirime la cuestión aludiendo, ya desde ese texto (aunque con otros argumentos) a que los nombres son universales del pensamiento. Ello, en Hegel quiere decir algo muy específico, a saber, que en el pensamiento están incluidas tanto el aspecto sensible, ideal y conceptual de los nombres. Puesto que el nombre incluye todo esto en él-tal y como se ha visto siguiendo la epigénesis del pensamiento – no puede admitirse que la sensibilidad y la idealidad sean dimensiones ontológicas distintas. El pensamiento, nuevamente, es ambas.

Por ello mismo para Hegel no es el concepto el que vendría, con su propio contenido inmóvil, a determinar el significado en un juicio, sino que el juicio, en tanto que lugar de relación en general, es el espacio en donde se establecen los significados de los conceptos-nombres o sujetos y predicados- mediante una determinación mutua.

En la recensión al texto de Humboldt a la que ya se ha hecho referencia, Hegel añade un elemento que conecta su holismo a la teoría del significado herderiana que establece que los significados se establecen en el uso. Para Hegel las determinaciones de una base o

linguistic and therefore occurs within the context of social and historical existence. Judgments cannot therefore be considered as meaningful in isolation from the context of discourse within which they are uttered. Hegel's position is thus much closer to Wittgenstein's interest in the context of utterances than for example, to Russell's rather academic study of isolated sentences." [Houlgate, 1986, nota 9 159]

²⁷⁸ „Es ist also ganz auf dem Standpunkte des Gegen Satzes, wo sich der sog. Realismus und der sog. Idealismus bilden und sich darüber [entzweien], entweder ob nämlich dies, daß etwas Farbe ist, im Objekt oder im Subjekt, in der Seite der Tätigkeit / oder der Seite der Passivität des Bewußtseins gegründet, so daß diese beiden Seiten absolut an und für sich bestehen und nicht vielmehr im Bewußtsein selbst nur als aufgehobene seien.[...] Es ist über einen solchen unvernünftigen Streit eigentlich nichts Vernünftiges zu sagen; die Farbe ist in ihren drei Potenzen, in der Empfindung als Bestimmtheit des Blau z. B. und dann als Begriff formell, ideell als Namen, *als bezogen auf andere* [mi énfasis] als ihnen entgegengesetzt und zugleich ihnen gleich darin, daß sie Farbe sind, und hierin einfach, allgemein als Farbe. Diese wesentliche Totalität der drei Potenzen der Bestimmtheit trennt jener Realismus und Idealismus [...] In dem Namen realisiert sich das Ideellsetzen der empirischen Anschauung, der Namen ist aber selbst noch eine einzelne Idealität; die negative Einheit des Bewußtseins muß sie [ebenso] aufeinander beziehen, als sie in seinem allgemeinen Elemente ruhig neben- und aufeinander sind, und in dieser Beziehung die Einzelheit ihres Inhalts aufheben und sie als Bezogene zu Verstandesbegriffen fixieren.“ [JS III, 203]

fundamento [una palabra general, el sujeto del juicio] que no estén inscritas dentro de una cultura son incomprensibles para otra.

Si permaneciéramos en la tesis del significado del signo sería imposible explicar cómo una palabra puede tener varios significados, pues un signo tiene un sólo significado- que es la cosa. Pero como en el pensamiento estamos en el reino de los nombres, los cuales han perdido ya toda relación posible con la cosa, y por lo tanto es un reino libre, la multiplicidad de significados es totalmente plausible. Ello se explica tanto por la posibilidad de las palabras de determinarse mutuamente como por el carácter social del lenguaje. En una cultura el significado es dado también por el uso que se le da a una palabra concreta. Así, lo que aparece en un diccionario como los diversos significados de una palabra o su múltiple definición, es en realidad un conjunto de determinaciones que, o bien nacen de una conjunción de palabras- en un juicio, por ejemplo, o bien, nacen del uso en un ramo específico de una cultura particular- por ej. La religión, como en el caso de la palabra Joga²⁷⁹.

A final de cuentas podría decirse que las determinaciones de una palabra provenientes de su relación con otras pueden ser entendidas como el producto del uso cultural. Las categorías, las cuales relacionan así dichas palabras, son el resultado de dicho aspecto social.

2.4.4. El individuo frente al universal

Entre los autores revisados también es común, aunque con matices importantes, la idea de

²⁷⁹ “Es widerstreitet gewiß geradezu der Natur der Sache, die Forderung zu machen, daß ein Ausdruck der Sprache eines Volkes, das gegen die unsere eine eigentümliche Sinnesart und Bildung hat, wenn solcher Ausdruck nicht unmittelbar sinnliche Gegenstände wie Sonne, Meer, Baum Rose usf., sondern einen geistigen Gehalt betrifft, mit einem Ausdruck unserer Sprache wiedergegeben werde, welcher jenem in seiner vollen Bestimmtheit entspreche. Ein Wort unserer Sprache gibt uns *unsere* bestimmte Vorstellung von solchem Gegenstande und eben damit nicht die des anderen Volkes, das nicht nur eine andere Sprache, sondern andere Vorstellungen hat. Indem der *Geist* das Gemeinsame aller Völker ist und wenn die Bildung desselben zugleich vorausgesetzt wird, so kann sich die Verschiedenheiten nur um das Verhältnis eines Inhalts nach seiner *Gattung* und deren Bestimmungen, den *Arten*, drehen [girar en torno]. In einer Sprache sind für viele, gewiß nicht für alle Bestimmtheiten etwa besondere Ausdrücke vorhanden, aber etwa nicht für das sie befassende allgemeine Subjekt, oder aber wohl für dieses, und zwar daß der Ausdruck entweder nur auf das Allgemeine eingeschränkt oder auch für den Sinn einer besonderen Art geläufig ist; so enthält die *Zeit* zwar sowohl die erfüllte als die leere und die rechte *Zeit*; darum muß aber *tempus* doch oft durch „Umstände“, die „rechte *Zeit*“ übersetzt werden. Was wir in den Wörterbüchern als verschiedene *Bedeutungen* eines Wortes angeführt finden, sind meistens Bestimmtheiten einer und derselben Grundlage“. [W 11, 149]

que el lenguaje es un elemento cognitivo y social determinante para los individuos. Hegel asimila las posturas tanto de Herder como de Humboldt que consisten en ver el lenguaje como configurador de visiones o apropiaciones del mundo²⁸⁰.

¿Tendríamos que concluir, dado el carácter general del lenguaje, que éste no se ve afectado por quienes lo hablan? ¿Tendríamos que admitir que lo universal sacrifica o anula lo singular? Considero que admitir lo anterior sería permanecer en una perspectiva propia de un estado incompleto del movimiento espiritual descrito por Hegel, como el de la conciencia desgarrada, es decir, sería asumir que la normatividad del lenguaje espiritual se contrapone a la libertad en términos impropios a la filosofía de Hegel, o mejor dicho, sería pensar el problema desde la perspectiva de la escisión, desde una conciencia moral que aún no es libre en la eticidad. Sin embargo estas preguntas me parecen justificadas pues, en efecto, no es evidente en Hegel cómo los miembros de una comunidad podrían incidir en la generalidad del lenguaje (generalidad en el sentido antes expuesto) que constituye su pensamiento.

Si no se aclara lo que sucede entre lenguaje e individuos tendríamos precisamente que admitir que Hegel establece una correlación como la que entabla la conciencia desgarrada que contempla lo universal como fuera de su alcance, en concreto, como si la lengua fuera una especie de *ergón*. Como ya se ha visto, el concepto de *ergón* es para Humboldt un mero concepto metodológico pero puede ser erróneamente considerado como una entidad existente que define la totalidad de una lengua ya “terminada”.

Al respecto Lejeune afirma que es erróneo considerar, como parece hacer Pinkard, que la totalidad del lenguaje sea una especie de idea regulativa. Afirma también que esta idea corresponde más a una perspectiva kantiana que Hegeliana [Lejeune, 2013, 283]. En efecto, como hemos visto, la idea de *ergón* en Humboldt parece corresponder a una mera idea regulativa en el sentido kantiano que indica, además, una posible o eventual, aunque improbable, acabamiento o compleción de una lengua. Me parece, como a Lejeune, que

²⁸⁰ Forster también le atribuye esta tesis a Hegel, y la hace derivar de la influencia de Herder sobre él. Forster dice: „Hegel schreibt dieser Bewußtseinsgestalt eine Ansicht zu, wonach die Wahrheit bzw. die Wirklichkeit durch gemeinschaftlichen Konsens konstituiert sei.“ [Rolle. Was die Realität im allgemeinen angeht, kommt zusätzlich das schon besprochene herdersche Prinzip, daß die Wahrheit bzw. die Wirklichkeit durch einen gemeinschaftlichen Konsens der Meinungen konstituiert werde, in Betracht.“ [Forster, 2008, 18, 19]. Pero la idea de consenso me parece demasiado tersa para tratarse de una idea propiamente hegeliana. Diría más bien que el universal es una regularidad que puede ser modificada por la introducción de nuevas prácticas traídas de otras lenguas.

Hegel no se refiere a nada por el estilo respecto del lenguaje. Hegel tampoco percibe la lengua como una entidad muerta, terminada, aunque sí, quizá, como una especie de totalidad moviente de relaciones recíprocas.

Pero entonces, si el lenguaje no es una entidad muerta ¿Es posible concebir una relación activa entre lo universal y el individuo, como lo hace Humboldt a partir de la idea del lenguaje como actividad? ¿En qué medida es posible, a partir de la filosofía hegeliana, evitar considerar el lenguaje como un todo muerto impuesto por el espíritu objetivo, sobre el individuo?

Creo que a pesar de que Hegel afirme constantemente que lo *mío* [*mein*], es decir, mi individualidad, no es, en realidad, mía, sino de la generalidad [*All-ge-mein*], de la comunidad (lingüística- pues todos dicen yo), es decir, a pesar de que admita la universalidad de una lengua, considera asimismo que los individuos son capaces de incidir en la lengua. Pero esta individualidad que incide en la lengua no parece ser, como en Humboldt, una fuerza repentina y abrupta que irrumpe en la regularidad de los significados de una lengua.

El concepto de fuerza creativa está ausente en el tratamiento que hace Hegel sobre el lenguaje. Como se ha visto en el capítulo anterior Hegel tiene muchas reservas respecto de ese concepto pues le parece unilateral, por decir lo menos. Pero si bien esa categoría no es la adecuada para referir la motilidad epigenética del pensamiento en tanto que *forma*, si que puede utilizarse en el sentido de un poder creador por parte del individuo (es decir, también es unilateral en este sentido).

Al respecto podría decirse que Hegel sí que se refiere a un tipo de fuerza, la fuerza de la imaginación, que hace, por ejemplo, que ésta pueda producir imágenes, relacionarlas o crear signos [Ver W10, §455]. Además de estos poderes, la imaginación asociativa es la fuente del humor, del *Witz* (al que se hizo referencia en el apartado sobre Schlegel).

Creo que a partir de esta indicación se puede construir un argumento que pruebe que el individuo sí es capaz de incidir o de modificar, o de jugar en el lenguaje, a pesar de que éste determine los contenidos de su pensamiento. Hegel afirma:

Las personas espirituales [*geistreiche, witzige Menschen*], se distinguen [...] de las personas ordinarias. Un hombre espiritual está en busca de imágenes que encierren algo de sólido y de profundo. El *Witz* enlaza representaciones que, - a pesar de que estén situadas lejos las unas de las otras- tienen, a pesar de todo, de hecho, una conexión interior. El juego de palabras también puede acomodarse en esta esfera; la pasión más

profunda puede abandonarse a este juego, pues un gran espíritu sabe – incluso en la situación más desafortunada- acomodar todo lo que le pasa en relación con su pasión. [W10, §455, 265]

Esta cita revela una especie de conexión intempestiva con la teoría del Witz de Schlegel. Como para Schlegel, el *Witz* al que Hegel se refiere remite a una especie de totalidad de la representación. Para que el Witz tenga un efecto sorprendente e incluso cómico es necesario que haya sido escuchado y tenido por tal. Ello es posible sólo porque hay una totalidad de la representación que se ve trastocada. La actividad que genera este tipo de intervenciones consiste en *relacionar* de manera inesperada dos representaciones *alejadas*. Aludir a la lejanía o cercanía entre las representaciones es indicar una manera de comprender el significado habitual de las palabras. Aquí está implícita la teoría holística del significado que se acaba de revisar. *Sólo* porque esta unidad entre las representaciones existe es posible romperla, es decir, penetrar en ella (como hace el Witz para Schlegel, al mostrar en una visión fugaz, la totalidad del medio del arte) y jugar ahí mismo, en el corazón de la lengua. Una palabra espiritual, un *Witz*, o los *juegos* del lenguaje, son posibles gracias a la fuerza de la imaginación asociativa de cada individuo. Las bromas, los juegos de palabras, los comentarios *espirituales* son, en la superficie un poco fija de la lengua utilizada por las personas ordinarias, rupturas en la cadena de sentidos habituales y emergencias abruptas de sentidos novedosos.

Esto indica que, en efecto, una fuerza individual es capaz de incidir en la totalidad de una lengua creando un nuevo sentido, asociando libremente representaciones que comúnmente no se consideran cercanas. Sin embargo hay que tener en cuenta que para Hegel, a diferencia de Schlegel, estas rupturas en el orden inferencial contingente de una palabra, es decir, en la esfera semántica móvil de una palabra, tiene límites²⁸¹.

²⁸¹ El juicio infinito es la versión hegeliana del lenguaje químico de Schlegel. El juicio infinito tiene lugar cuando el universal es negado. Negar la universalidad del singular (sujeto) significa negar la esfera semántica de dicho singular, como lo que hace Schlegel cuando define las palabras por su relación fugaz con otros nombres, negándose con ello a asignarles una esfera semántica propia. Como queda dicho, si bien para Hegel es posible jugar con el sentido de una palabra- y los hombres de ingenio saben mejor que nadie que eso es posible-, el juego parece no tener posibilidades infinitas, como para Schlegel.

Mas los límites del juicio infinito no son algo parecido a un campo semántico preestablecido. Hegel no puede admitir que exista algo semejante porque sabe, con la tradición herderiana, que los sentidos que las palabras adquieren, los adquieren a lo largo de su historia, es decir, no son sentidos que les pertenezcan necesariamente sino sentidos que se han adquirido de forma contingente. [W 6, 303]. Los límites de esas combinaciones que ciertamente podrían ser infinitas (de ahí el nombre de este tipo de juicio) son la sensatez o *el buen gusto* [W 6, 324]. El juicio infinito es la última versión de los juicios del estar, es decir que es una de las determinaciones

Otra indicación de que Hegel admite que las lenguas pueden modificarse se encuentra en la recensión que el primero hizo del texto *Sobre el famoso episodio del Mahabharata conocido bajo el nombre de Bhagavad-Gita* de Humboldt.

Si bien ahí Hegel no se refiere a ninguna fuerza creadora ni nada por el estilo, admite que un traductor puede verse forzado a *introducir* un significado dentro de su lengua, que pertenece a otra, y que no existía antes. Otra idea íntimamente relacionada con la anterior es que la dificultad de traducir un término que no existe en la lengua del traductor estriba en que el lenguaje es un sistema de significados interrelacionados.

La causa de lo que Hegel, con Humboldt, reconoce como la fuente de los problemas de traducción, es que cada pueblo, en su lengua, posee una universalidad, por así decir, en acto, que, no puede corresponder a la universalidad de otro.

Pero en dicha recensión Hegel llega, con Humboldt, a la conclusión de que, si bien se reconocen las dificultades de introducir un nuevo nombre dentro del sistema inferencial de la inteligencia de un pueblo, ello no es imposible²⁸². Con Humboldt, Hegel está admitiendo la posibilidad de un relajamiento y ampliación de la red inferencial²⁸³ de una lengua, a pesar de la dificultad que implica introducir al menos un segmento de la complicada red de “interdefiniciones” de una palabra de una lengua en otra y por ello no es imposible introducir modificaciones en el sistema que constituye una lengua, como Humboldt mismo lo hace con la traducción o introducción del concepto de Yoga al alemán. Y afirma que: “nuestra lengua [de Hegel] no puede poseer cómodamente una palabra que corresponda a una determinación tal pues la cosa [Sache] no se encuentra o no reside ni en nuestra cultura ni en nuestra religión.” [W11, 150]. Y sin embargo Hegel no negaría que, en efecto, la palabra Yoga, ha sido introducida a su cultura a través del estudio del sánscrito.

Con estos ejemplos es posible ya vislumbrar la posibilidad de que Hegel hubiera admitido que la transformación de eso universal que es la lengua de un pueblo es posible

más pobres del juicio, pero Hegel mismo asume que el juicio infinito ni siquiera es un *juicio* pues el juicio, tal y como se verá más adelante, es entendido por Hegel como el desarrollo o el movimiento del concepto hacia su unidad. En el juicio infinito no hay ningún tipo de movimiento teleológico sino pura negatividad radical.

²⁸²Hegel dice: “Es widerstreitet gewiß geradezu der Natur der Sache, die Forderung zu machen, daß ein Ausdruck der Sprache eines Volkes, das gegen die unsere eine eigentümliche Sinnnesart und Bildung hat, wenn solcher Ausdruck nicht unmittelbar sinnliche Gegenstände wie Sonne, Meer, Baum Rose usf., sondern einen geistigen Gehalt betrifft, mit einem Ausdruck unserer Sprache wiedergegeben werde, welcher jenem in seiner vollen Bestimmtheit entspreche“. [W 11, 149]

²⁸³ Para redes inferenciales de sentido ver Kolb, 2006, 181.

mediante la participación de los individuos. Todavía habría que agregar un último ejemplo, el del la posibilidad de *violentar* el lenguaje para fines filosóficos²⁸⁴, pero ese tema lo reservaré para cuando discuta la segunda teoría del significado implícita en la filosofía hegeliana.

2.5. ASPECTO EPISTEMOLÓGICO O EL ORIGEN DEL LENGUAJE. EPIGÉNESIS DEL LENGUAJE Y DEL PENSAMIENTO EN HEGEL

En la sección anterior he intentado resaltar que para Hegel, como para Herder y la tradición que con él se inaugura, la pregunta por el origen temporal del lenguaje es irrelevante. Al respecto hay que tener en cuenta la afirmación que Hegel hace en la *Filosofía del Espíritu*, en donde afirma: “Que el lenguaje se constituye progresivamente se entiende de suyo. Esto, sin embargo, no concierne la necesidad interna del avance del progreso de la inteligencia.” [GW 13, 214]. Lo anterior pone en evidencia que Hegel rechaza la idea de una filogenesis. El desarrollo de las lenguas no tiene que ver con el de la inteligencia. Toda lengua es inteligente. Stephen Houlgate advierte que las diversas lenguas son instancias del *Lenguaje*. Asimismo indica que a pesar de que se decline en lenguas individuales, se trata de una actividad universal del saber, que expresa la consciencia. [Houlgate, 1986, 144].

Esta observación por parte de Houlgate me parece muy pertinente pues indica ya un aspecto que se pondrá en evidencia en esta sección, a saber, la distinción entre pensamiento y lenguaje y el carácter activo, productivo del pensamiento. Este es un aspecto del pensamiento hegeliano que lo distancia del de Herder, aunque no de la tradición herderiana pues en este punto coincide con Schlegel y Humboldt.

Pero si bien, como se verá con más detenimiento en lo que sigue, el lenguaje y el pensamiento son dos cosas distintas, el pensamiento parece ser el origen del lenguaje e incluso, como se observará, su causa final.

Es de la mayor importancia para este trabajo comprender el significado de esta última afirmación pues en dicha relación se cifra la clave, la respuesta a la pregunta por la relación entre el logos y el tiempo en la filosofía hegeliana.

²⁸⁴Forster cita a Hegel a partir de una lección del periodo de 1803- 1805, rescatada por Rosenkranz. En ella Hegel dice: “We are not used to doing violence to language and forming *new forms from old words*”. [Forster, 2012, 171]

Hegel no usa en ningún lugar el término de epigénesis para referirse a la producción del objeto y del conocimiento, pero sí se refiere al *desarrollo orgánico de la inteligencia* [W10 §451]. Propongo leer en la expresión *desarrollo orgánico* la versión hegeliana de una “deducción” de nuestro conocimiento a partir de un conjunto de génesis sucesivas de estados de la inteligencia en donde ésta no crece cuantitativamente hacia una forma preestablecida (como en la visión del crecimiento de los cuerpos para el preformacionismo) sino que crece cualitativamente hacia una forma que está en ella misma desde el principio, en potencia. Esta forma no es otra que la de la vida, implícita en el pensamiento mismo y, cómo en Kant (pero también en Herder) ²⁸⁵, el pensamiento, como la forma, acompañará no sólo a las intuiciones sensibles sino a cada uno de sus *miembros* constitutivos. Aquí recurro expresamente a la palabra “miembro” y no a la palabra “parte”, pues para Hegel, como ya se ha visto, la “parte” está dialécticamente ligada al “todo” mientras que “miembro” es la palabra adecuada para referirse al tipo de *relación* que existe entre un organismo y lo que lo constituye como tal. Pero decir “relación” tampoco es adecuado porque, como también se ha visto en el capítulo anterior “relación” siempre implica exterioridad. Lo correcto es decir, más bien, auto- mediación.

Esta automediación que constituye el desarrollo del pensamiento será visto desde dentro de la inteligencia. Este proceso en su interior puede llamarse epigénesis pues se trata de génesis sucesivas, de las “síntesis”, como las llama Hegel, en donde se va gestando, poco a poco, tanto el lenguaje como el grado de la inteligencia a partir del cual puede pensarse.

²⁸⁵Franz Knappik observa que este desarrollo del lenguaje y de la inteligencia está ligado al proyecto kantiano [Knappik, 2015, 12] La tesis de Franz Knappik es que el pensamiento en Hegel es equivalente a la unidad sintética originaria de la aperccepción. Si tenemos en cuenta que el proyecto epistemológico kantiano es llamado por Kant mismo un sistema epigenético la relación entre ambos no es errónea. Pero yo sostengo que si bien Hegel, innegablemente, se encuentra influido por dicho proyecto, no es menos cierto que es uno de sus críticos más implacables y que es Herder quien comienza un proyecto epigenético de la razón, lo cual lo conduce a su metacrítica. También es cierto que Hegel critica el proyecto metacrítico herderiano [W11, 326], aunque esa crítica no es desarrollada por Hegel. Tomando en cuenta lo dicho hasta aquí creo que no es incorrecto sostener que, entre Herder y Kant, Hegel opera una *epigénesis* de la razón pues como Herder y Kant, Hegel también explicará la posibilidad del conocimiento - aunque no sólo del conocimiento metafísico-humano en general. Pero puesto que, precisamente, no se trata de una deducción de las condiciones de posibilidad a priori de nuestro conocimiento de objetos metafísicos²⁸⁵, sino de la construcción tanto de nuestro conocimiento como de nuestros objetos de conocimiento, (la cual, como se ha visto en relación a la pertenencia de nuestra razón a la comunidad en donde nos convertimos en seres razonables en acto), se trata entonces de una *reconstrucción* en sentido metacrítico. El carácter re- constructivo de esta especie de “deducción” tiene que ver con la organicidad o actividad del espíritu teórico y en particular con los movimientos de anamnesis y prolepsis que efectúa. Me parece que es posible afirmar que la exposición que explica cómo se construye el conocimiento es en realidad un *recuerdo* de cómo se ha constituido ya nuestro conocimiento. Ese “ya haber sido constituido” es la condición de posibilidad para hablar de él epigenéticamente.

2.5.1. El pensamiento como forma

Partir de la suposición de que para Hegel el proceso que da origen al pensamiento es un desarrollo lineal o bien un proceso “evolutivo” que va de la sensibilidad, pasa por la imaginación, y la memoria hasta llegar a él; y asumir que entre el resultado y las causas no hay más que una relación de causa a efecto, es partir de una suposición que me parece inadecuada.

En la *Enciclopedia* de 1830 el origen lógico del lenguaje cuyo proceso concluye en el pensamiento es abordado por Hegel, como en el último sistema de Jena, desde un punto de vista específico y privilegiado. Ese punto de vista es el final de dicho proceso. Gracias a ese punto de vista es posible observar paso a paso su constitución y los pasos que nos han conducido a él. Esta posición a partir de la cual el lector observa la exposición es llamada desde el JS III, el *für uns*²⁸⁶. En el espíritu encontramos el espacio privilegiado del testigo que asiste a la formación del lenguaje desde un punto en donde el lenguaje como inteligencia ya está *formado*.

No hace falta decir que el momento del *für uns* es clave en la interpretación de la *Fenomenología del Espíritu* e indica la estructura de la obra misma de la misma manera que indica, como se ha visto en el capítulo anterior, la estructura de la filosofía hegeliana. Aquí no ahondaré más en esta figura tan importante dentro de esa obra, sólo me parece necesario indicar que ese punto de vista nos ofrece una valiosa pista para poder hablar del pensamiento como la *forma (eidos)* que explica el proceso formativo del lenguaje y del pensamiento mismo. La presencia de esta forma hace posible el proceso epigenético guiado por un *logos*, es decir, guiado por una causa formal-final-. Esto concuerda con el mismo punto de partida que Herder propone para hablar de la epigénesis del lenguaje.

Como decía, en la *Enciclopedia* del 30, el origen del lenguaje vuelve a ser el que es contado desde un punto de vista en la estructura que es posible identificar con el resultado del proceso al que asistiremos [W10§387, 38, §401, 109].

²⁸⁶ El momento del *für uns* parece hacernos tomar a Hegel y al lector, la forma y las funciones de un coro en una tragedia antigua. El coro en una tragedia revela a los espectadores el destino del héroe antes de que le suceda lo que deberá sucederle. La diferencia es que el *für uns* es un momento perteneciente al desarrollo del movimiento *trágico* mientras que el coro es un elemento externo. En una nota Hegel agrega: „Bewegung zum Ich, durch Setzen des Ich, darum weil Sein an sich allgemeines ist, im Geiste, so für uns im Begriffe - dies für Ich, oder es ist sein selbst setzen; zuerst selbst nur formales Setzen“ [JS III, 185].

El primer momento expositivo no es un momento en el tiempo cronológico sino un momento en la temporalidad o historicidad del pensamiento.

Considero, por lo anterior, que el pensamiento se pone a sí mismo y que es él el que *organiza* su propio movimiento generativo, el cual nos es presentado una vez que ya ha ocurrido. Es él, bajo su aspecto de inteligencia, el que, como Hegel dice en la *Propedéutica*, se escinde en un polo subjetivo y un polo objetivo [Propedéutica §133]. Este poner[se] hace del concepto de pensamiento una figura muy similar a la forma o a la causa final-formal que Aristóteles, en el plano de la embriología, y Herder en el plano de la epistemología, entienden como el *logos* de un proceso teleológico de la formación de un organismo.

Si se considera al pensamiento como la forma del proceso debemos asumir que él es tanto la causa formal como la causa final del movimiento que lo guía hasta sí. Este movimiento, propio de la motilidad de lo que Hegel, con Herder y la tradición que de él parte, entiende por “Vida”, es lo constituye su *historicidad*.

El que sea él el poner[se] lo vuelve, como el Yo kantiano [y el yo en la tradición idealista], una actividad²⁸⁷. Pero el problema de la implicación del pensamiento en las actividades representacionales también puede ser retrotraído, como propongo, al problema de la *Besonnenheit* en Herder.

Franz Knappik hace una útil enumeración de algunas de las afirmaciones hegelianas que intentan dar cuenta de la organicidad de la inteligencia, pero afirma que dichas afirmaciones están lejos de constituir un todo coherente. Las respuestas de Hegel a la pregunta por el significado del pensamiento como actividad que acompaña a todas las “representaciones”, dice Knappik, son varias e imprecisas: Hegel dice que el pensamiento recorre las otras actividades [W8 §20, 75], otras veces dice que las actividades están relacionadas en un todo organizado teleológicamente [W 10 §445, 243), y también dice que la sensibilidad y la representación son formas en las que el pensamiento se *expresa*. Knappik cita, además, una frase capital de una de las *Lecciones sobre la Lógica* en donde Hegel dice: “no tengo diversas actividades, de las cuales una es el pensamiento sino que el pensamiento es la actividad misma [...]. Todo, la intuición, la representación, el desear, el

²⁸⁷ Knappik explica que para Kant la actividad del pensamiento es necesaria siempre que se quiere representar algo pues las representaciones siempre tienen que ser representaciones de algo, y ese algo nos lo da el entendimiento al ser éste quien se encarga de reunir la multiplicidad de impresiones. En efecto, Hegel menciona con frecuencia el concepto de la síntesis de la apercepción y es indudable que aquí hay un elemento kantiano en juego.

querer, etc., son, esencialmente, pensamiento” [GW 11 §12Z. cita tomada de Knappik, 2015, 12].

Pero estas afirmaciones, lejos de parecerme confusas o mutuamente excluyentes, me parecen abreviar de la misma idea, a saber, la de movimiento orgánico. Hay un movimiento teleológico de la inteligencia que no debe considerarse como una tendencia hacia la exterioridad sino como un impulso [*Trieb*] a lograr su forma final, que es ella misma en cuenta pura actividad cognoscente.

Si el pensamiento es todas sus actividades, entonces el pensamiento está presente en cada desarrollo, es decir, está presente en un tipo de temporalidad que se desarrolla, y no sólo está sino que *es*, constitutivamente, esa temporalidad.

Veamos directamente el modelo epigenético que Hegel nos propone con el fin de observar cómo justifica Hegel su afirmación sobre la presencia del pensamiento en todas sus actividades. En la siguiente exposición se pondrá a prueba la idea que pretendo sostener según la cual Hegel, como Herder y la tradición herderiana, asume que la actividad del pensamiento se encuentra en sus actividades constitutivas.

2.5.2. Recuerdo. Primer nivel epigenético. Imaginación

Considerar que la sensibilidad es una presentación [*Darstellung*] pasiva del espíritu es caer en un grave error. Hegel afirma explícitamente que:

En la sensibilidad se encuentra la *totalidad de la razón*, la *totalidad* de la materia [*Stoff*] del espíritu [...] Este desarrollo del espíritu a partir de la sensibilidad es tratado con frecuencia como si la inteligencia estuviera completamente vacía y como si todo contenido fuera sentido como algo totalmente extraño venido del exterior. Esto es un error pues lo que la inteligencia parece tomar del exterior no es en realidad otra cosa más que lo *racional* [W10 §447Z, 248]²⁸⁸

Que la totalidad de la razón se encuentre en la sensibilidad como totalidad de la sustancia del espíritu es una afirmación muy fuerte ¿cómo debe entenderse? A mi juicio esta afirmación de Hegel mismo confirma mi tesis interpretativa según la cual Hegel recurre a un modelo epigenético para explicar la génesis del pensamiento. Hay que tener en cuenta

²⁸⁸ Ver también: „Es gibt eine Vernunftigkeit im Gefühl. Diese muss aber durch Bildung, Nachdenken zum Bewusstsein erhoben werden.“ [GW 13 §446].

que los procesos generativos por los que pasa un organismo son, en sí mismos, procesos en donde se reúne una materia desorganizada y una forma organizadora [Aristóteles, Wolff]

Hegel acaba de afirmar que la sensibilidad es la materia del espíritu, es lo que lo llena y lo que él se encarga de organizar. Es por esta mutua relación que Hegel puede decir que la sensibilidad está, desde el principio, habitada, determinada y animada por la racionalidad y espiritualidad, Pero quizá esta afirmación debe entenderse también a partir de lo que se ha dicho respecto a la inteligencia infantil.

Quizá para una racionalidad en potencia la sensibilidad puede no ser tan racional y por ello, puede concebir sus contenidos como algo “totalmente extraño venido del exterior”. El aprendizaje de los niños es, por ello, un trabajo de *Bildung*, de formación en el elemento del espíritu. Pero para una sensibilidad plenamente dentro de esta esfera, lo racional está ya siempre determinando lo que le acontece y su aparente pasividad es sólo el aspecto *en sí* del pensamiento.

Como explica Sánchez de León, según Kant, afirmar que el intelecto es el creador de sus intuiciones volvería superflua la mediación discursiva pues para un intelecto que lo crea todo inmediatamente ya no hace falta mediar nada con la representación [Sánchez de León, 2013, 71].

Pero siguiendo a Hegel podría decirse que lo superfluo es más bien el problema mismo pues partir injustificadamente de la separación entre el pensamiento y la sensibilidad, partir de que son dos polos distintos, contrapuestos, absolutamente heterogéneos, para luego buscar una mediación que remedie una supuesta separación es jugar a las escondidas.

En este sentido, para Hegel, este nuevo ámbito de la inteligencia el objeto de la intuición ya no es un objeto en el espacio (siendo este último la mera forma de la sensibilidad infinita) sino que el objeto de la intuición *es* vuelve la intuición misma. Hegel afirma: „no el objeto sino su intuición es para él objeto” [*nicht der Gegenstand, sonder sein Anschauen ist ihm Gegenstand*] [JSIII, 172].

Forster tiene razón al agregar a su afirmación de que tanto Herder como Hegel encuentran el origen del lenguaje en la sensibilidad, (postura que pongo entre paréntesis), el reverso de esta relación causal, que es exactamente lo contrario, a saber, que el origen de la

sensibilidad humana está en el lenguaje²⁸⁹. La relación entre el lenguaje y la inteligencia es especulativa.

Para Hegel la sensibilidad y el pensamiento no son dos polos indiferentes sino extremos de un mismo movimiento constitutivo de la realidad. A pesar de ser antípodas se co-pertenecen al punto de no poder ser ellos mismos sin estar implicados mutuamente, hay una relación especulativa entre ambos: *El pensamiento no sólo incluye a la sensibilidad en él mismo sino que, de la misma manera, la sensibilidad incluye al pensamiento*. [Ver Sánchez de León, 2013, 73]

Hegel señala, justo antes de empezar la sección sobre la representación, que *siendo Anschauung*, la inteligencia está *hundida* en el material exterior, es decir, no hace más que uno con él y no tiene otro contenido más que el objeto “intuido” Y más adelante en esa misma adición, agrega:

La inteligencia es la *dialéctica existente para sí* de la exterioridad recíproca [sus Formas son espacio-tiempo- par. 450.]. Así, el Espíritu pone la intuición como *su intuición* [die *seinige*], la atraviesa, la hace algo interno, *se recuerda en ella* [*erinnert sich in ihr*], se hace en ella presente [*gegenwärtig*] y de este modo, libre. A través de este ir-a-sí [Insichgehen] la inteligencia se eleva al nivel de la *Representación*. El espíritu representativo *tiene* a la intuición, ella se encuentra *subsumida* [*aufgehoben*] en él, no ha *desaparecido*, no es sólo una cosa *meramente pasada*. [W10, §450Z, 256]

Hay que resaltar que, en primer lugar, Hegel insiste en que es la inteligencia la que está presente *dialectizando* las formas de esta así llamada exterioridad, a saber, el espacio y el tiempo (que ya son suyos). Ello quiere decir, como también observa Knappik, que ni siquiera la exterioridad está exenta de inteligencia [Knappik, 2015]. Hegel llama “exterioridad” es un aspecto “objetivo” de la inteligencia.

Por los ejemplos que Hegel da parece que se trata de una explicación de lo que sucede en la vida cotidiana y no en un momento prehistórico en donde se inaugurara el pensamiento y el lenguaje humano. Se trata incluso del momento presente en el que ocurre una percepción.- el ejemplo es la descripción de una percepción. Hegel descubre

²⁸⁹Forster dice: “Herder- in *On cognition and Sensation of the Human Soul* [...] had argued that all concepts are dependent on corresponding sensations, but that where the sensations of human beings are concerned a converse dependence holds as well. Similarly, in the *First Philosophy of Spirit* Hegel implies that all our concepts are based on sensation; and conversely, he argues that even such human sensations as that of blueness are implicitly conceptually articulated”. Luego Forster también hace referencia a la famosa añadidura especulativa que Hegel le hace a la frase *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* [...], a saber: *Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*. [W 8, §8. Forster, 2012, 149, 152 y 162]. Sin embargo parte de una interpretación de Herder en la que la relación entre pensamiento y lenguaje no implica el concepto de *Besonnenheit* que nosotros hemos analizado y tomado constantemente en cuenta.

nuevamente una indicación filosófica en su lengua y se da cuenta de que hablar de lo que hemos sentido es referirse a una percepción que acaba de pasar pero es también referirse al hecho de que eso percibido es nuestro, lo tenemos en nuestro poder²⁹⁰ nuevamente explotando las construcciones gramaticales en su lengua, hace ver que *haber visto* [*ich habe gesehen*] no es algo pasado, que desaparece, sino un *tener- por -visto-* algo presente para la inteligencia.

Subsumir es darle a eso abstractamente pasado un ingrediente que lo completa. Por eso Hegel dice que en lugar de considerar analíticamente la intuición hay que considerarla en tanto que momento conservado- [*aufgehoben*]-. Esa conservación de la intuición se hace evidente sólo para la inteligencia representante. En ella lo intuido no es algo pasado. Para la inteligencia representante lo intuido es una posesión. En tanto que posesión está presente, en tanto que interna.

La posesión por parte de la inteligencia representante y el carácter interno de dicha posesión, así como su carácter presente- lo cual quiere decir que cuando intuimos en realidad poseemos (carácter presente parece querer decir consciente) – Hegel lo expresa mediante el concepto de *Erinnerung* y por medio de la construcción gramatical del pasado perfecto. La palabra *Erinnerung* [que lleva implícita una acción interiorizante- *innerung*-] aparece aquí por primera vez y será. Hasta el fin de este capítulo, uno de los hilos conductores de la problemática que abordaré al final de este capítulo.

De este modo una intuición interiorizada, es decir, consciente, significa para Hegel el tener algo por algo en el momento de preciso de tenerlo. Así, si verbalizo mi percepción y digo: “He visto el cielo” [*Ich habe gesehen...*], esa afirmación no significa que ayer, o hace dos años tuve una intuición del objeto al que llamamos cielo sino que significa que soy consciente de que *tengo* el cielo por visto ahora mismo. Por eso Hegel dice: „lo que *tengo por visto* es algo que no simplemente tuve sino que todavía tengo, es decir, algo en presente en mí.” [*„Was ich gesehn habe, ist etwas, das ich nicht bloß hatte, sondern noch habe, also etwas in mir Gegenwärtiges.“* W10 §450Z, 256].

El “objeto” irá adquiriendo más “inteligencia” y, en ese sentido, irá espiritualizándose

²⁹⁰Las construcciones más usuales en pasado en lengua alemana no se construyen con el pasado simple, como en el español de México, sino con el pasado compuesto. El auxiliar utilizada para esta construcción verbal es “haben” – tener-. Hegel le sigue atribuyendo el mismo valor en la composición verbal que cuando se encuentra solo, sin participio. Por lo tanto, en la descripción de la percepción puede hablar de un “tener por visto”.

hasta convertirse en el contenido de la inteligencia en tanto que representación.

A pesar de que Hegel haga del animal una subjetividad (que se define por la creación de su propia temporalidad) y con ello asuma que el animal cumple la tarea de interiorizar- pues el tiempo es la interiorización del espacio [Ver Bates, 2004,55], ésta será siempre subjetividad unilateral. Hegel descarta la animalidad ahí donde la libertad de la imaginación quiere decir la libre asociación de ideas. Así, a diferencia del animal, para el cual todas las imágenes son fantasmagóricas y desaparecen en una especie de tiempo atómico [JS I, 200], el hombre construye una continuidad del tiempo posibilitada por la asociación entre ellas. Este es el primer nivel del desarrollo de la inteligencia [W10 §451].

Aquí asistimos al momento inaugural del nivel *esencial* de la inteligencia en donde se realiza el primer paso de la negación de un ser dado y de una exterioridad²⁹¹. Dicho paso inaugural es realizado por lo que Ann Bates llama imaginación interiorizante [Bates, 2004, 55], y nos lleva al territorio nocturno al que se desciende (aunque en realidad, si nos situamos en un progresivo crecimiento cualitativo de la inteligencia, se asciende) una vez abandonada la naturaleza.

Este momento crucial de la imaginación es descrito por Hegel en el último *Sistema de Jena* en términos casi propios de los términos en los que Aristóteles había descrito, como se ha visto en el primer capítulo, el mundo sin generación de Empédocles; pues es un momento de nuestra inteligencia en donde la realidad se encuentra desarticulada, como materia desorganizada, y, como en la época del odio o como en un terreno desolado, después de una batalla, hay miembros separados de sus cuerpos. Hegel dice en esta magnífica cita:

El hombre es esta noche, esta noche vacía, que contiene todo en su simplicidad- un reino de incontables representaciones, imágenes que todavía no se le asientan-, o que todavía no son presentes [*gegenwärtige*]. Esta, la noche, lo interior de la naturaleza, aquí, en donde existe el puro sí mismo, - en fantasmagóricas representaciones da vueltas la

²⁹¹ Llamo nivel esencial a la inteligencia porque, como estudian detenidamente Elisa Magri o Angelica Nuzzo, este momento es paralelo al momento lógico, en la *ciencia de la Lógica*, en el que la categoría del Ser es subsumida y el pensamiento asciende al nivel lógico de la esencia. Para describir ese movimiento, que es un movimiento de interiorización, Hegel utiliza, precisamente, el concepto de *Erinnerung*. De hecho una de sus tesis es que el movimiento lógico en la Ciencia de la Lógica, tiene como motor este mismo movimiento de interiorizaciones. [Nuzzo, 2012, 54, Magri, 2011, 71]. Esta indicación no pretende fungir como la base para una lectura de la psicología y de la lógica como dos mismos movimientos. Magri apunta a una cuestión similar y adopta las mismas reservas [Magri, 2011, 71.], pero si será útil tenerla en mente para que, al final del último capítulo, se pueda ver más fácilmente la relación entre la memoria como Hegel la trabaja en la psicología, y la memoria como elemento fundamental del método dialéctico, método en donde se narra la historia mundial.

noche, aquí brota una cabeza ensangrentada, allá otra figura blanca emerge de repente, y desaparece al instante.-Esta noche se avista cuando se mira a alguien a los ojos- hundirse en la noche que será terrible, - a la noche del mundo la encontramos suspendida [JS, III, 172]

La diferencia entre esta imagen y la idea de Empédocles es que esta noche, este territorio *de odio*, por así decir, se encuentra dentro de un proceso de generaciones sucesivas; es, de hecho, producto de la dialéctica de la sensibilidad y, por tanto, no es el estado primigenio del mundo, sino un resultado que, a su vez, está ligado, no a un periodo de amor, en donde las partes se reunirán por ellas mismas, sino a otro momento generativo en donde la inteligencia estará presente como forma. En otras palabras, para alcanzar este interior que es la noche hubo ya de haber intervenido la inteligencia.

La tarea de la imaginación a este nivel será unir dichas imágenes utilizando una *fuerza*, la fuerza de atracción que logrará finalmente arrojar un poco de luz hacia este tenebroso territorio que es nuestra fantasía.

En la región de la imaginación, la inteligencia o la actividad de la forma (el pensamiento), logra, mediante su propio movimiento, establecer las relaciones entre las partes de las imágenes flotantes dentro del caótico tesoro del espíritu nocturno, en otras palabras da unidad a la multiplicidad de los elementos percibidos [organiza la materia, como lo hace la forma en las series metabólicas dentro de un organismo]²⁹².

Puesto que el objeto ha sido negado como Ser y la imaginación se ha apropiado de él, ésta puede recordarlo²⁹³ cuando lo “vuelve” a intuir²⁹⁴. En otras palabras, la imaginación guarda el primer recuerdo en un pozo (o en una “noche” o como “tesoro”) en donde

²⁹² Evodio Escalante nota con acierto respecto de la imaginación en Hegel, que ésta ya no es, como para los románticos, la fuerza creadora del lenguaje. Hay que recordar que ese es precisamente el punto de la *Conversación* en donde Schlegel, en boca de Ludovico, afirmaba que la poesía universal, es decir, la imaginación, es la fuente de la poesía individual, con lo cual se refería no solo a la imaginación sino también al lenguaje. Escalante afirma: “No es la imaginación, como siempre creyeron los románticos, la “primera fuerza creadora que ejerce el espíritu”, sino la inteligencia que pone nombres, pues con ello, por decirlo así, pone el *ser* de las cosas. A través del nombre y por la fuerza del nombre, podría decirse, la cosa adquiere un *ser*, una figura estable en el universo que ni la fantasía ni la imaginación podrían ser capaces de conferirle. [Escalante, 2007, 15]

²⁹³ Bates dice: “It is signs that allow for transition to language. A sign, for Hegel, is an image that stands for its history, stands for its recollections.” [Bates, 2004, 56]. La memoria le da una especie de temporalidad al lenguaje. La idea de Bates es estimulante: el lenguaje es un “constant awakening” de las imágenes y signos resguardadas en la memoria.

²⁹⁴ „Der Gegenstand hat hiedurch überhaupt die Form, die Bestimmung, meiner zu sein, erhalten; und indem er wieder angeschaut wird, so hat sein Sein nicht mehr diese reine Bedeutung des Seins, sondern des Meinens, er ist mir schon bekannt; oder ich erinnere mich seiner. Oder ich habe unmittelbar das Be-wußsein Meiner darin - im unmittelbaren nur das Bewußtsein seiner.“ [JS III, 173. Mi énfasis].

permanece disponible a nuestras percepciones siguientes. Es gracias a él que reconocemos las cosas como previamente intuitas [W10 §453, 260]. Este es esa noche inconsciente en donde lo resguardado carece por completo de objetividad o bien, como aclara al final, en donde lo diferente todavía no se vuelve discreto [W10 §453, 260].

La posibilidad de extraer la imagen, como recuerdo, del pozo de imágenes inconscientes, se debe a la imaginación reproductiva. Ella constituye el segundo paso hacia la construcción de las representaciones. [W10 §451]

La imaginación es tanto la que extrae las imágenes como la que las asocia arbitrariamente [*Willkürlich*]. En tanto que asociativa la imaginación es un representar carente de pensamiento pero ya una representación propiamente dicha en tanto que bajo su aspecto creativo, la imaginación [*Assoziierens*] reúne en algo general *imágenes similares* [*ähnlichen Bilder*] [W10 §455Z, 264]²⁹⁵.

La explicación de la representación abstracta es más interesante cuando se toma en cuenta el poder de subsunción del que Hegel parece hablar, porque ese poder [*Kraft*] o esa tarea la lleva a cabo, según Knappik, con quien concuerdo, la actividad del pensamiento. La fuerza que reúne las diversas imágenes es, como Hegel mismo dice, no una fuerza de atracción externa al hombre sino la propia inteligencia. La inteligencia es para Hegel *una fuerza*²⁹⁶.

El punto de todo este movimiento autoproducido del pensamiento lingüístico es hacer ver cómo el pensamiento logra volverse él mismo el objeto. Las dicotomías, los extremos o contraposiciones son aquí superadas [Ver Sánchez de León, 2013, 95]. Ella está, como concluye el comentarista, en ambos lados del proceso de apropiación- [Sánchez de León 2013, 93-94].

²⁹⁵ Sin la presencia de la inteligencia en la imaginación, la imaginación no sería más que un repositorio escabroso de retazos de realidad, por así decir. Como para Aristóteles con respecto a Empédocles, puede decirse que Hegel se da cuenta de la importancia de la *forma* que es aportada por la inteligencia. De no haber inteligencia en la imaginación esta seguiría siendo, como dijo Hegel en el sistema de Jena III: „[...] [D]ie Nacht, das Innere der Natur, daß hier existiert, reines Selbst, - in phantasmagorischen Vorstellungen ist es rings um Nacht, hier schießt dann ein blutig Kopf, - dort eine andere weiße Gestalt plötzlich hervor, und verschwinden ebenso-Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt - in eine Nacht hinein, die furchtbar wird, - es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.“ [JS III, 172].

²⁹⁶ Knappik dice: „In Bezug auf Humes vermeintliche „Attraktionskraft der ähnlichen Bilder“ schreibt Hegel in W10 §455 A zur Abstraktion: „Diese *Kraft* ist in der Tat die Intelligenz selbst, das mit sich identische Ich, welches durch seine Erinnerung ihnen [sc. den Bildern] unmittelbar Allgemeinheit gibt und die einzelne Anschauung unter das bereits innerlich gemachte Bild *subsumiert*“ (10/264).“ [Knappik, 2015, 23]

(i) Símbolo, signo

A la imaginación reproductiva y a la imaginación asociativa, es decir, a la fuerza o forma asociativa y a la que reconoce los recuerdos, se sumará otra a la que Hegel llama imaginación creadora de símbolos y signos. El trabajo de dicha imaginación es el de hacer compatibles la imagen, como particularización del *Er-innerung*, hecha posible gracia a la imaginación reproductiva- con la representación general, resultado de la imaginación asociativa.

El resultado de esta combinación es un Dasein imaginario [*bildisches Dasein*] que es al mismo tiempo un Dasein sensible [*sinnliches Dasein* W10, §457Z, 269] (que precisamente por ser Dasein no es mera sensibilidad sino algo puesto) o bien, una relación de dos contrarios [W10 §456Z, 267] puesta del lado del sujeto [W10, §457Z, 269]. Aquí se gesta precisamente el signo pero también el símbolo.

La distinción entre el símbolo y el signo es una distinción muy sutil que puede servir para hacer la distinción con la representación propia del entendimiento. El símbolo tiene significado sólo con respecto a una imagen de la imaginación reproductiva, y sólo con respecto a ella, lo cual es muy limitado.

El signo, por el contrario, tiene un significado en sí mismo puesto que el lado de la representación general se ha puesto sobre la imagen, anulándola²⁹⁷. En otros términos, la representación o la asociación de ideas se ha puesto en lugar de lo que en nuestro mundo de “percepciones” son las cosas [W10, §458, 270]. Hegel dice:

El signo debe tenerse por algo muy grande. Cuando la inteligencia ha señalado algo ha terminado con el contenido de la intuición y ha dado por alma al material sensible una significación que le es extraña. Así, por ejemplo, una escarapela, o una bandera o una lápida significan algo diferente completamente de lo que indican inmediatamente. . el carácter arbitrario – que sale a la luz aquí- de la relación del material sensible con una representación general [que es el signo sólo puesto del lado subjetivo] tiene por consecuencia necesaria que hay que aprender primero el significado de los signos. Esto es válido sobre todo para los signos lingüísticos [W10 §457, 269]

El signo, en otras palabras, está ahora del lado objetivo que la inteligencia se ha puesto y en este sentido es la intuición misma lo que constituye el significado del signo²⁹⁸, es decir, el

²⁹⁷Es por ello que como Derrida, siguiendo de cerca a Hegel, sostiene que el signo es, en tanto que Pirámide, una tumba. » [Derrida, 1972]

²⁹⁸Hegel dice: „Die *Anschauung* gilt aber in dieser Identität nicht als positiv und sich selbst, sondern *etwas anderes* vorstellend. Sie ist ein Bild, das eine *selbständige* Vorstellung der Intelligenz als Seele in sich

signo está del lado de la exterioridad que la inteligencia ha creado. Sin embargo este momento será superado por el momento subjetivo en el cual la cosa considerada como exterior será separada de su significado. El significado se introducirá en el alma como algo extraño, es decir, como algo que ya no le pertenece a la cosa- que es, por supuesto, parte del pensamiento y no ser abstracto-. En otras palabras, el significado, que estaba *pegado* a la cosa “exterior” será trasladado ahora del lado del sujeto. Cuando este movimiento tiene lugar el significado se deslinda de la cosa inmediata y se vuelve una representación independiente de la “sensibilidad” que, como ya se ha dicho en todos los movimientos similares, no es el ser abstracto, sino lo sensible dado por la imaginación.

Este es el importante trabajo de la memoria productiva, otro avatar de la actividad o fuerza formadora que es el pensamiento; ella aniquila el contenido particular del signo- es decir que deshace la relación – del lado del objeto- entre la imagen general y la imagen de la imaginación reproductiva- y le da a éste otro contenido y otro significado [W10 §458, 270]. Aquí tiene lugar un momento que replica al primer recuerdo. La primera interiorización propia de la memoria es el primer movimiento configurador del nombre. Esta interiorización de la memoria es equivalente al recuerdo que se apropiaba de la intuición sensible, es decir, es equivalente a la primera negación del Ser [W10, §460, 277]²⁹⁹

Hasta aquí hemos visto que las propiedades de un objeto son para el recuerdo, en su calidad de *reconociente-*, *Merkmale*, es decir, características o señas. En la imaginación las combinamos y las volvemos el objeto, es decir, unidad. Pero volver objeto el conjunto de propiedades es una tarea del sujeto que recuerda, por ello no se trata de un proceso como el que ocurre en la imaginación asociativa en donde se reúnen una multiplicidad de imágenes “exteriores” que en conjunto forman el *objeto* en el interior. Esta es el primer movimiento de la apropiación o conservación. Aquí el objeto es resultado de la intuición, es una inferencia, pero el recuerdo de la memoria productiva es una deducción, pues es la multiplicidad de señas interiores que, reunidas por la fuerza de la inteligencia, crean un

empfangen hat, seine *Bedeutung*. Diese Anschauung ist das *Zeichen*. Das Zeichen ist [...] die Pyramide, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist [...] beim Zeichen [...] geht der eigene Inhalt der Anschauung un der, dessen Zeichen ist, einander nichts an.“ [W10 §458, 270].

²⁹⁹ Y por lo tanto podría considerarse como la figura de la sustancia. Tienen sentido porque como en la *ciencia de la Lógica*, la superación del momento sustancial es la efectividad. En esta última ya no existe el binomio exterior-interior, así como aquí ya no hay ni subjetividad ni objetividad.

objeto en tanto que multiplicidad re-ordenada. [Ver Knappik, 2015, 24].

A partir de este proceso de organización interna, es decir, del proceso deductivo en el que se crea un objeto al reconocerlo, es posible afirmar que es el sujeto quien da unidad a todas las Merkmale lo cual es similar a la tarea de la *Besonnenheit* de Herder.

2.5.3. Recuerdo. Segundo nivel epigenético. Memoria

Abordemos ahora el recuerdo como aliado de la memoria propiamente dicha (*eigentliche Gedächtnis*). Éste tiene como tarea la de retener los significados de las palabras. A este nivel del desarrollo de la inteligencia, los significados de los signos creados por la imaginación son externos, es decir, éste, el significado, todavía se define por ser lo que relaciona un signo con una referencia externa o bien, lo que Hegel llama “cosa” (*Sache* Enz. §460). El recuerdo de la memoria propiamente dicha consistirá, precisamente, en interiorizar *-erinneren-* o “recordar” dicha exterioridad.

Mediante este recordar las palabras pierden toda relación con la objetividad todavía supuesta en el contexto del signo. Dicho de otra manera, con el recuerdo de la memoria el signo cesa de designar a la “cosa”; designación en la que le iba su poder significante. *En la interiorización o recuerdo de la memoria propiamente dicha, la palabra o el nombre adquiere su significado gracias, más bien, al establecimiento de una relación entre otros nombres.* Mediante el recordar aliado a la memoria, ésta adquiere el carácter de reproductiva pues, como sostiene Hegel “reconoce en los nombres la cosa y con la cosa, los nombres, sin [necesidad] de intuición ni de imagen.” [W 10 §462, 278].

Lo que sucede en el desarrollo orgánico de la inteligencia puede definirse como un proceso de purificación de exterioridades. Es como si la finalidad de dicho desarrollo consistiera en encerrarse, por así decir, la inteligencia sobre sí misma, en su propia esfera. En tanto que memoria reproductiva la inteligencia alcanza un grado de purificación tal que ya no es posible hablar de la contraposición entre sujeto y objeto, es decir, ya no es posible hablar de un dominio externo y ajeno a ella. Pero antes de abordar esta nueva construcción del pensamiento me gustaría referirme a la interpretación que hacen algunos intérpretes de esta postura de Hegel.

Michael Forster, en mi opinión, yerra al sostener que el significado se le agrega al signo, como algo externo, proveniente de algo interno, que sería como la mente de un sujeto³⁰⁰.. Esta errónea interpretación de esos parágrafos lo lleva a crear el falso problema según el cual habría una mente independiente de su lenguaje que sería la encargada de darle significado a las palabras, con lo cual Hegel habría sostenido una tesis contraria a la de Herder, es decir, una tesis que admite que el lenguaje y el pensamiento están separados.

Sin embargo, como se ha visto a lo largo de este análisis, el significado del signo y el signo mismo son simultáneamente *lo externo* [*Anschauung*], la cosa.

En este sentido sostengo que Forster se equivoca al ver en la *Enciclopedia* una tesis del significado del signo dualista. Hegel sostuvo en los cuatro textos revisados una postura “expresivista”, lo cual excluye cualquier tesis dualista del significado.

El concepto de expresivismo se debe a Chales Taylor³⁰¹ y aunque considero que el término no es el más feliz, lo utilizaré para explicar lo que quiero decir³⁰². Taylor desarrolla una interpretación respecto a Hegel que lo enlaza directamente con Herder y que con respecto al lenguaje implica una identificación entre los conceptos de lenguaje y pensamiento. Esta identificación tendría como consecuencia una teoría del significado *monista* en donde lo designado por el lenguaje no sería ninguna entidad fuera del pensamiento.

³⁰⁰ Forster dice: [...] contrary to position (2) [rechazo de la tesis que hace equivaler significados y referencias], Hegel already in the unpublished Nuremberg *Encyclopedia* (1808 and onwards), §155 – 8 develops, and in the last published edition of the *Encyclopedia* (1827 and 1830), paragraphs 458 – 64 still retains, a sharply dualistic theory of the (linguistic) sign [*Zeichen*] according to which it is the external expression of an inner meaning – a theory very much in the spirit of just the sort of Enlightenment dualism concerning language and meaning that position (2) had been targeted against” [Forster, 2012, 156].

³⁰¹ Taylor dice: “On this theory [expresivismo] words have meaning not simply because they come to be used to point or refer to certain things in the word or in the mind, but more fundamentally, because they express or embody a certain kind of consciousness of ourselves and things, peculiar to man as a language-user, for which Herder used the word *Besonnenheit*. Language is seen not just as a set of signs, but as the medium of expression of a certain way of seeing and experiencing: as such it is continuous with art. Hence there can be no thought without language; and indeed, the language of different peoples reflect their different visions of things. Hence this theory of expression is also anti-dualist. There is no thought without language, art, gesture, or some external medium. And thought is inseparable from this medium [...] thought is shaped by its medium. [...] Thus expressivist theory as a marriage of hylomorphism and the new view of expression is radically anti-dualistic. And so was Hegel’s theory of the subject” [Taylor, 1975, 55, 82] Ver también Forster, 2012, 178-218].

³⁰² El problema con el término ex-presivismo es que contiene una idea que contiene una idea que Hegel combate, a saber, la exteriorización como movimiento de algo *interior* en general [W6, 179] y la exteriorización de una interioridad del alma. Recuerda, en pocas palabras, a la relación esencial de la “fuerza y su externalización” que analicé en el primer capítulo. Como se ha visto, Hegel tiene una visión más bien *sacrificial* de los actos de habla, y no una visión en donde se conserva el *mein*.

Dicha *identificación* es, sin embargo, problemática, pues según considero, no se trata de una identidad absoluta sino de una relación dialéctica, en donde ambos elementos se configuran mutuamente, pero a su vez se bifurcan. El lenguaje puede adquirir un carácter normativo a un cierto nivel- el del entendimiento- y al mismo tiempo dicho carácter puede ser contrarrestado, activado en su negatividad inherente por el nivel de la racionalidad, en donde el mismo lenguaje se ve liberado de su fijeza, por la libertad de la persona hablante libre que razona o que piensa.

El expresivismo es así una postura lingüística y ontológica crítica frente a la afirmación de que existen objetos fuera de nuestro pensamiento que serían llevados a éste a través del lenguaje.

En la semántica hegeliana hay una crítica al empirismo así como un idealismo no subjetivo. Hegel se refiere a la cosa [*Sache*] como una exterioridad puesta por la inteligencia misma, lo cual no quiere en absoluto decir que Hegel esté asumiendo que el significado del signo se encontraría en un objeto propio de un mundo *objetivo*, ontológicamente diferenciado de la conciencia. López Farjeat explica de manera clara la cuestión del significado afirmando que: “Si no existe en el conocimiento un dato universal, no puede existir significado alguno para cualquier experiencia sensorial” [López Farjeat, 2005, 58]. El signo se origina de este movimiento negador del Ser, por lo cual es evidente que no es posible pensar la referencia del signo a la *cosa* en términos de la semántica designativa defendida por empiristas ilustrados³⁰³, como Forster afirma.

Hegel también sostiene que el que la inteligencia (lo universal) ponga la cosa [*Sache*] quiere decir que el signo de nuestra imaginación es un momento en donde la inteligencia se desdobra, haciendo recaer primero el significado en la cosa para luego, en segundo lugar, “extrayendo” el significado de la cosa, colocarlo en la subjetividad. *Esta definición del significado ha aparecido en todos los textos anteriores en donde Hegel analiza este paso y*

³⁰³Alex Englander dice: “The historical import of expressivism thus understood is that it undercuts the regnant empiricist semantics of the seventeenth and eighteenth century ‘way of ideas’. Crudely put, such ‘designativist’ semantics supposes the ontological independence of that which is designated by a sign (object, idea, etc.) from the signs associated with it, and posits causal relations between signs and designated objects by means of mechanisms of psychological association and habituation, assisted by social convention. Language’s chief function is to represent relationships between real objects by means of relationships between signs. Expressivism questions the ontological independence of designated items and thereby renders dubious the postulated causal mechanisms attaching signs and referents, since there are no longer two ontologically independent items to be linked by a causal relation.” [Englander, 2013, 905]

anuncia la transformación del signo en nombre. El signo del cual Hegel está hablado en la cita que afirma que la inteligencia coloca un significado extraño en ella implica la actividad de la memoria productiva que lo está transformando en el nombre; aquí asistimos a su primer movimiento hacia allá, por eso todavía lo sigue llamando signo. Dicho movimiento apenas explica la formación de las palabras en una lengua- abstraídas de la imagen generada en todo el movimiento dialéctico de la imaginación y tiene que ver exclusivamente con las palabras en abstracto y no todavía con los nombres o representaciones propiamente dichas, en la inteligencia.

(i) Memoria mecánica

A pesar de que con la memoria mecánica el pensamiento vaya cerrándose más sobre sí, la memoria vuelve a establecer una relación de exterioridad. Dejemos explicar lo anterior a Hegel mismo. El dice:

El Yo, que es este ser abstracto es, simultáneamente, en tanto que subjetividad, el poder que dispone de los diversos nombres, el lazo *vacío que fija sólidamente en él mismo sus series, y las mantiene en un orden fijo.* [...] la inteligencia es este poder en tanto que *subjetividad totalmente abstracta,* - La memoria que, dada la exterioridad total en la que los términos de tales series se encuentran los unos con respecto a los otros, y puesto que ella misma es esta realidad- por subjetiva que sea- exterior, es llamada mecánica. [W 10 §463, 262].

Hay que aclarar nuevamente que la exterioridad a la que Hegel se refiere no es una exterioridad que indique la diferencia ontológica radical entre un adentro y un afuera. Las exterioridades con las que nos las habemos en la filosofía hegeliana se encuentran al interior de la inteligencia misma.

Ahora bien, el tipo de exterioridad que la memoria mecánica establece no es la que se genera al oponerse un sujeto y un objeto sino una exterioridad de los nombres con respecto a ellos mismos. Ello puede ser también entendido como la *indiferencia* de los nombres entre sí en una definición.

Según mi lectura, es por esta ausencia de una relación necesaria entre el conjunto de nombres que conforman una definición y el nombre que es definido, que Hegel describe el contenido de esta memoria como lo que se ha aprendido “de memoria”, es decir, *auswendig*. Me gustaría detenerme un poco con esta palabra y señalar que con ella Hegel está indicando algo más que lo aprendido gracias a la repetición. Estoy convencida de que

Hegel pone en marcha aquí un juego lingüístico-filosófico y que con el prefijo *aus* intenta expresar la manera en la que el entendimiento opera y la exterioridad en la que mantiene a sus contenidos unos con respecto de los otros.

Mi convicción se sustenta en lo dicho por Hegel desde el tercer *Sistema de Jena de 1805-1806*³⁰⁴ y repetido en la *Lógica de la Enciclopedia*, a saber, que no basta saber algo de memoria, *auswendig*, sino que hay que saberlo internamente, *inwendig*. [Ver W 8 §195, 352- 354],

Me parece que el término *auswendig* puede ser comprendido como aquello que es aprendido de manera tal que es imposible percibir la relación interna y *necesaria* que existe entre los universales, contenidos de la memoria, y sus determinaciones. En la memoria se establecen, pues, relaciones exteriores o lo que es igual, meras yuxtaposiciones de nombres; yuxtaposiciones que pueden entenderse mediante el signo de “=” . Es con dicho signo que una palabra es separada de su definición o bien una operación matemática de su resultado. En este sentido, al tildarlas de exteriores, Hegel no estaría criticando la tesis referencial del lenguaje (eso ya lo hizo mediante su caracterización del signo), sino que critica ahora la ausencia de necesidad en las relaciones nominales.

En la *Ciencia de la Lógica* aparece de forma más nítida lo que Hegel propone en lugar de esta memoria superficial, tautológica y exterior (en el sentido ya especificado). Ahí afirma que lo que le hace falta a la memoria para devenir pensamiento propiamente dicho es la inversión de la relación de exterioridad: La inteligencia debe captar los nombres de manera interior. En este texto Hegel sostiene:

Al estar un objeto en la representación, *en particular en la memoria*, [...], puede, fácilmente, ser simple. [...] pero los objetos de la conciencia no deben permanecer siendo esos términos simples; no deben permanecer siendo representaciones o determinaciones abstractas del pensamiento, sino que deben asirse conceptualmente, es decir que su simplicidad debe ser determinada por su diferencia interior. [...] –. [W 6, 291-292]

De lo anterior se desprende que para Hegel los conceptos cuentan con un movimiento interior que debe ser mostrado, un movimiento en el que aparezca lo que él llama su diferencia interior. Ver esa diferencia interior es lo que también llama asir conceptualmente. El saber interior es ese asir conceptualmente y es precisamente *la tarea del pensamiento*, la cual es precisamente el saber *inwendig* que se contrapone a la yuxtaposición de la memoria

³⁰⁴ „[...] daß wir etwas auswendig WISSEN; aber noch nicht inwendig wissen.“ [JS III, 180].

que sólo sabe mecánicamente o *auswendig*, es decir, que sólo repite nombres o establece equivalencias entre ellos sin poder llegar, no obstante, a determinar el movimiento autogenerador de cada uno de ellos.

2.5.4. Entendimiento

Partiendo del desarrollo epigenético del pensamiento surge la pregunta respecto del orden de los nombres. Encuentro dos posibles órdenes: a) un orden está dado por el *instinto lógico* del entendimiento, y b) un orden que obedece a una *lógica* tal, propia de la razón. Revisaré cada una de estas concepciones respetando la diferencia hegeliana entre entendimiento y razón. Dicha distinción permitirá abordar lo que Hegel entiende por juicio.

En el *JS III* Hegel precisa que la libertad de relación entre los nombres provistos por la memoria no es interna a los propios nombres sino dada por la fuerza que sólo representa el Yo. Sólo el yo puede dar necesidad a esta relación. Hegel dice:

La memoria conserva los nombres en general, la arbitraria relación de esas imágenes, (el significado) y de los nombres [...]; pero la más refinada [*höher*] es la liberación de esta relación entre estas dos cosas diferentes, [que se da cuando] se relacionan nombres con nombres- (el rayo, el trueno, parecidos con el fenómeno de la sensibilidad) pero los nombres libres no se encuentran supeditados los unos con respecto de los otros- El Yo es la fuerza de este orden libre, aunque todavía no puesto como orden, [...] él mismo es la necesidad, libre de toda representación. [JS III, 178.]

Todo parece indicar que se trata de un orden de lo que Hegel llama comúnmente el orden propio de un pensamiento formal que funciona con la categoría de causalidad y el principio de no contradicción. El ejemplo que Hegel utiliza para referirse al orden del entendimiento es el de la relación causal entre los nombres de rayo y del trueno. Este orden impuesto por un yo diferenciado del nombre mismo, o bien el orden del entendimiento, es, según lo califica Hegel aquí, el primer ejercicio o el primer trabajo del espíritu en tanto que tal³⁰⁵.

En la *Enciclopedia* Hegel vuelve a atribuirle al Yo el poder de darle al lenguaje su aspecto formal bajo la forma de la gramática. La gramática de las lenguas es un producto de la actividad del entendimiento³⁰⁶. Hegel se refiere a ella en el contexto de la explicitación del reino de las representaciones. Hegel dice: “[...] el ser formal del lenguaje es la obra, la

³⁰⁵ „Die Übung des Gedächtnisses ist deswegen die erste Arbeit des erwachten Geistes als Geistes“.[JS III, 178].

³⁰⁶ Aquí Hegel concuerda con Humboldt en que la gramática es la forma y el léxico el aspecto material del lenguaje.

actividad del entendimiento [*Werk des Verstandes*], el cual figura [*einbildet*] sus categorías en el primero. Este instinto lógico [*logische Instinkt*] produce el elemento gramatical del lenguaje” [W 10 §459, ad., 272]³⁰⁷.

Respecto del entendimiento Hegel cita *El Dual* de Humboldt en la *Enciclopedia* para abordar la cuestión de la gramática. En ese texto Humboldt estudia una figura (el dual) presente en diversas gramáticas antiguas y en pocas contemporáneas. Los puntos de Humboldt ahí son varios: 1. Sostiene que si bien las gramáticas son analizables por sus elementos, ciertas formas gramaticales y la relación que existe entre ellas le lleva a considerar que quizá las gramáticas son formas en donde todos los elementos se determinan mutuamente [ver *El Dual*, 107], así que analizar una forma gramatical conlleva el análisis de la totalidad de la que forma parte.

Pero también sostiene que: 2. Una misma forma gramatical puede estar en diferentes lenguas (como el dual mismo), sin por ello concluir que todas las gramáticas que comparten el dual son la misma gramática. Me parece que la idea importante aquí vuelve a ser que una gramática es un todo y que es la relación la que se impone sobre los elementos que constituyen ese todo. [*El Dual*, 107]

Por último Humboldt afirma ahí que: 3. la presencia de una cierta figura gramatical en las lenguas no hace de éstas algo más avanzado o menos refinado. La prueba está en que tanto lenguas de pueblos “poco civilizados” (en términos de Humboldt) como los neozelandeses comparten con el griego ático la figura del dual. [*El Dual*, 107].

Sin duda, para Humboldt la gramática es una *forma*, una forma que no sólo cambia históricamente sino que cambia de lengua a lengua. De hecho, más que querer probar la historicidad de las gramáticas, Humboldt intenta establecer las diferencias de las familias lingüísticas. [*El Dual*, 99]. Como hemos visto este proyecto le lleva a distinguir entre, por un lado, la *energeia* y el *ergón* y a distinguir, por otro, entre tres tipos de lenguas (las de flexión, las aglutinantes y la china).

Hegel pretende demostrar que el así llamado *logische Instinkt*, (el cual construye el aspecto formal del lenguaje y cuyo *órgano*, digámoslo así, es el Entendimiento [*Verstand*])

³⁰⁷ Houlgate afirma que la gramática es la parte formal sin ver que es aquí en donde hubiera podido establecer una relación entre la crítica de Nietzsche y la de Hegel a la metafísica. Houlgate también dice: “[...] Hegel was thus as conscious as Nietzsche or Wittgenstein that we must guard against being misled by the superficial form of language, but, like Wittgenstein, he has no sympathy for any general linguistic skepticism of the kind adopted by Nietzsche.” [Houlgate, 1986, 264, n. 62-65]

ha estado presente incluso en lenguas antiguas, y que las lenguas antiguas parecen ser mucho más complejas que las lenguas modernas. Siguiendo a Humboldt, Hegel estaría admitiendo que la gramática *no es* una estructura fija sino histórica y relativa a un pueblo y producto de una *actividad*. Pero si bien es una actividad del pensamiento, no deja de ser instintivo. Teniendo en cuenta que para Hegel los instintos representan un estado básico del desarrollo de la libertad, ese instinto lógico representa todavía una especie de atadura a una determinación si no heterónoma al menos si carente de la verdadera libertad teórico-práctica.

Jürgen Trabant afirma que la tesis principal de Humboldt con respecto a la historicidad de las lenguas no es referida por Hegel en la *Enciclopedia* [Referencia tomada de Bourassa, 2011, 2]. Creo que si bien Hegel no afirma lo anterior literalmente sí admite, con Humboldt, una cierta historicidad en la gramática pues admite, como Humboldt³⁰⁸, un proceso de “rarificación” que ha experimentado y sigue experimentando la gramática en el tiempo; proceso que va de las lenguas antiguas, cuya gramática se ha revelado muy compleja, a la simplificación de la gramática de las lenguas modernas³⁰⁹. Pero incluso si, como creo que es el caso, Hegel concibe la historicidad de las formas gramaticales, también parece mantener la idea de un instinto del entendimiento, productor y perpetuador de una lógica subyacente a dichas formas, incluso en la gramática de las lenguas contemporáneas.³¹⁰

³⁰⁸ Humboldt dice: «[...] quoi que j'ai la conviction que les formes grammaticales peuvent toutes, sans exception, se prêter à une telle description, il faut reconnaître que certaines, comme par exemple le pronom et le verbe, ce dernier étant entendu dans son sens le plus général, sont si intimement liées à l'ensemble de la structure grammaticale, qu'on ne peut les décrire sans impliquer la grammaire elle-même dans son ensemble. Ce qui accroît d'autant la difficulté » [Introduction, 107].

³⁰⁹ Hegel dice: „Das Formelle der Sprache aber ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet; dieser logische Instink bringt das Grammatische derselben hervor. Das Studium von ursprüngliche gebliebenen Sprachen, die man in neuen Zeiten erst gründlich kennenzulernen angefangen hat, hat hierüber gezeigt, dab sie eine sehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik enthalten und Unterschiede ausdrücken, die in Sprachen gebildeter Völker mangeln oder verwischt worden sind; es scheint dab die Sprache der gebildetsten völker die unvollkommenere Grammatik, und dieselbe Sprache bei einem ungebildeteren Zustande ihres Volkes eine vollkommenere als bei dem höher gebildeten hat.“ [W 10, §459, 272]. Esta es la prueba de que Hegel sí asume la tesis de Humboldt según la cual a mayor antigüedad más complejidad. La historia de las lenguas en función de su gramática es una historia de simplificación de las formas gramaticales o de sus relaciones.

³¹⁰ También hay que tomar en cuenta las interesantes reflexiones que Humboldt genera en Hegel, y que Hegel expone en la recensión ya mencionada del texto de Humboldt. Ahí Hegel sostiene una tesis que debe a la tradición comenzada por Herder y que es desarrollada portentosamente por Humboldt. Dicha tesis es aquella que sostiene que el significado de una palabra no depende de las estructuras gramaticales a las que las palabras están sujetas, sino que depende de su uso. Recordemos que para Humboldt el *uso* de la lengua por

Ahora bien, no hay que perder de vista que Hegel le atribuye poderes particulares al entendimiento. Es importante recordar que en el prólogo de la *Fenomenología*, Hegel le atribuye el poder mágico [*Zauberkraft* W 3, 36] de la separación. Pero también en la *Fenomenología*, Hegel trata la figura del entendimiento como un momento de fijación y unilateralidad. En la *Enciclopedia* se refiere a su aspecto formal, el cual pesa sobre los nombres de la memoria mecánica. Su tarea consiste en imponerle a las “cosas” una ley propia del mundo *del más allá*³¹¹.

El mundo del *más allá* es un baluarte del entendimiento en su acepción menos halagadora. En la *Fenomenología* el entendimiento llega a la falsedad de este aspecto suyo al caer en la cuenta de que en lugar de contener leyes cuya validez se refleje en la realidad [*Wirklichkeit*], sólo cuenta con el concepto de la ley, sin poder darle un contenido concreto [W 3, 117].

Las categorías bajo las cuales el entendimiento subsume a las palabras o bien, el orden que les otorga, podrían ser visto, de acuerdo a esta interpretación del entendimiento en la *Fenomenología*, como un orden externo, como una forma independiente de la materia que informa. Las categorías del entendimiento, como las categorías kantianas (y no a los esquemas de la imaginación), mantienen a las palabras bajo un régimen impuesto. El sentido de la introducción del concepto de *mundo invertido* sirve para poner en evidencia la implantación de la ley en el fenómeno y la absorción del juego de fuerzas, antes exterior, en la propia ley, interiorizada. El *nomos* [ley] interno al que Hegel alude es precisamente el *nombre* que contiene la negatividad del fenómeno. En otras palabras, lo que Hegel está afirmando aquí es, en primer lugar, que los nombres mismos contienen sus determinaciones y, en segundo lugar, que éstas son contradictorias. Bajo esta luz se ilumina un sentido especulativo de los nombres mismos.

parte de los hablantes implica la fuerza de lenguaje, análoga al *Bildungstrieb* que crea las lenguas. La actividad de la lengua, su energeia, constituye asimismo, su temporalidad, pues la actividad está también ligada a la traición en donde los hablantes se expresan. En la recensión al texto de Humboldt, Hegel tematiza los problemas a los que uno se enfrenta en el lenguaje. Uno de ellos es claramente el problema de la traducción y de la comprensión de un concepto que no existe en otro idioma. La inexistencia de un concepto en una lengua se debe a que no forma parte de la cultura [W 11, 150] o de la tradición lingüística de un pueblo, es decir, no forma parte de la historia de una lengua. En este sentido Hegel sí que admite la tesis principal de Humboldt sobre la historicidad de las lenguas, que va de la mano con aquella de la relatividad cultural del significado.

³¹¹Hegel le atribuye al entendimiento varios avatares. En la *Fenomenología del espíritu* además de ser considerado como momento crucial de cambio de la conciencia a la autoconciencia también es identificado con la razón observante, al cual aludiré brevemente en el último capítulo de este trabajo.

Esta actividad del pensamiento en su forma de entendimiento separador, con lo que quizá Hegel pudo haber querido decir entendimiento hacedor de juicios y por lo tanto entendimiento divisor entre sujeto y predicado, parece constituir, en la economía de la inteligencia, tratada en la *Enciclopedia*, un primer orden de exterioridad entre las palabras. Por eso me parece que la memoria mecánica encuentra aquí su primera subsunción, pues como se ha visto, la memoria mecánica mantiene a los nombres en una relación de indiferencia. Respecto de la forma en la que el entendimiento opera hay que atender a lo que dice Hegel en la *Enciclopedia* de 1830:

En este contenido [el conocimiento pensante] es 1) *entendimiento* formalmente idéntico que elabora las representaciones [ya] recordadas hasta [hacerlas] géneros, especies, leyes, fuerzas, etc., es decir, hasta las categorías en general en el sentido de que la materia sólo tiene la verdad de su ser en esas formas del pensamiento. Como negatividad infinita en sí mismo el pensar es 2) esencialmente *disyunción* o *juicio* que, con todo, no disuelve ya el concepto en la oposición de antes entre universalidad y ser, sino que distingue de acuerdo con las conexiones peculiares del concepto, y 3) el pensar supera la determinación formal y pone a la vez la identidad de los distintos: *razón formal* o *entendimiento que silogiza*. La inteligencia *conoce* en cuanto pensante y precisamente 1) [en cuanto tal] *explica* el entendimiento lo singular *desde sus* universalidades (las categorías); se llama entonces entendimiento que *forma conceptos*; 2) *explica* el mismo singular *como* un universal (género, especie) en el juicio; en estas [dos] formas el *contenido* aparece como dado; 3) pero en el *silogismo* el entendimiento *determina contenido* desde sí mismo por cuanto supera aquella distinción de formas. En la intelección de la necesidad ha desaparecido la última inmediatez que afecta todavía al pensamiento formal. [W 10, §467, 285. Hegel, 2005, 510-511. Traducción ligeramente modificada]

Entre el género y la diferencia específica que la definición (tarea de la memoria mecánica, aliada del entendimiento formal), coloca uno al lado de otro, de manera concomitante, hay una relación dinámica que se establece al interior del concepto. Esta distinción la marca Hegel aquí al hacer referencia al juicio, por un lado, y al silogismo por el otro. El entendimiento realiza un tipo de juicio en el sentido kantiano: juicios determinantes, que imponen categorías (nombres) a lo singular (que también es un nombre). *Poder asir la relación inmanente entre los elementos del concepto- en lugar de imponer categorías desde el exterior del concepto, es, como Hegel ha dicho, la tarea del pensamiento culto* [W6, 291-292]. En esta cuestión profundizaré sólo hasta que llegue el momento de hablar de la propuesta hegeliana de una teoría del significado propia del pensamiento filosófico. Por el momento todavía es necesario investigar cuál es la relación entre este pensamiento del entendimiento y el pensamiento de la razón para determinar la relación y el papel que el lenguaje tiene en cada uno de ellos.

2.6. LA RELACIÓN ENTRE LOS NOMBRES Y EL PENSAMIENTO O DE LA POSIBILIDAD DE UNA METACRÍTICA EN HEGEL.

La importancia de la revisión del origen del lenguaje como lenguaje humano propio de un pueblo reside en que constituye el argumento para mostrar que Hegel no descuidó su aspecto histórico y social. Siendo parte, como supongo, de la tendencia intelectual inaugurada por Herder, Hegel sostuvo un origen permanente de las lenguas, origen que se refrenda en la dialéctica entre el lenguaje espiritual y la expresión mediante la voz y los individuos *espirituales* [witzig].

Por otro lado, una de las definiciones paradigmáticas del pensamiento en la obra de Hegel es que el pensar del pensamiento sólo tiene lugar mediante los nombres [*es ist in Namen, daß wir denken* W10 §462, 278]. Pero ¿Qué quiere decir esto más precisamente? ¿Significa que Hegel, como Herder, asume que todo pensamiento es lingüístico? De ser así ¿tendríamos que decir que, dado el carácter epigenético del desarrollo del pensamiento, la intuición, la imaginación y la memoria son lingüísticas también? ¿Puede decirse que para Hegel todo nuestro conocimiento proviene de nuestra experiencia lingüística y que no hay conocimiento a priori? En otras palabras ¿Es posible afirmar que nuestro pensamiento, en acto, depende de los virajes históricos que sufre el lenguaje, es decir, que nuestro conocimiento es histórico al ser igual de social que el lenguaje? ¿O no quiere decir más bien que por un lado existe el pensamiento y que, por otro, existen los nombres, sin que ambos sean reducidos el uno en el otro y que sólo con los nombres podemos pensar bien?

Ahora bien, ello abre un problema que reside en que el sistema filosófico hegeliano está expresado con un lenguaje histórico, social, lo cual contradice su supuesto carácter absoluto. [Ver McCumber, 1993, 219-220]. Hay que preguntarse, fundamentalmente, qué es lo que podemos conocer si es que el pensamiento se reduce al lenguaje. Hegel, en una de las raras menciones a Herder, afirma en este contexto:

El nombre es precisamente esto, que este signo ya no tiene ninguna relación con el contenido. La memoria reproductiva es en los nombres, la inteligencia tiene contenido y en el contenido la inteligencia está frente a esta forma externa de la existencia. Pensamos, esencialmente, en palabras, en nombres, pues el pensamiento es un saber. Yo, que pienso, es este contenido, pues yo pienso, presente, tiene objetualidad, exterioridad para mí [...] esta forma de exterioridad, que tiene para mí, es lo que el contenido de un nombre tiene. Esta forma de exterioridad es la más alta forma de interioridad de la intuición. Los nombres no son imágenes y sin embargo tenemos todo el contenido en la medida en que tenemos nombres. Sea dicho con frecuencia que el pensamiento correcto

se da sin palabras [...] pero el saber es tener las palabras frente a mí y seguir pensando en palabras. Herder tiene muchas declaraciones del tipo: la filosofía es un hacer palabras y un combinar palabras, con lo que se mienta que se tiene la cosa [Sache] en la medida en que se prosigue a través de palabras [*durch Worte fortgeht*], y que este movimiento a través de palabras es sólo un engaño en el que creemos que tenemos las palabras frente a nosotros³¹² [WG 13, 218-219].

Con lo anterior me parece que Hegel admite, sin lugar a dudas, que el pensamiento no puede realmente *efectuarse* si no tiene contenido. Hegel es consciente de que este es el problema de la razón *pura* de Kant y reconoce la (merecida) crítica que Herder hace de Kant. Sin embargo parece interpretar a Herder de manera inadecuada pues Herder no dice que las palabras son un engaño, sino sólo aquellas que no han sido criticadas, es decir, remitidas a su aspecto social. Como veremos en el último capítulo, Hegel criticará este aspecto del pensamiento herderiano, pero éste sólo incumbe a la idea del lenguaje filosófico.

Hay que volver ahora a la frase en donde Herder suscribe el primer aspecto de la metacrítica herderiana: pensamos en nombres.

La primera frase de Hegel: “es en nombres que pensamos”, no hace matices y parece referirse a todo pensamiento en general, sin embargo en la adición al párrafo en donde aparece esta frase Hegel abunda:

Las palabras alcanzan así existencia animadas por el pensamiento. Esta existencia es absolutamente necesaria para nuestro pensamiento. No tenemos noticia de nuestro pensamiento – es decir, no tenemos pensamientos determinados, efectivos- mas que cuando les damos la forma de la *objetividad* [*Gegenständlichkeit*] [...] las palabras le dan al pensamiento su más alta y su más verdadera existencia [...] También es verdad que podemos luchar con las palabras – cuando éste no puede aprehender la cosa [*Sache*]. Sin embargo, no es la culpa de las palabras sino de un pensamiento defectuoso [...] Así como el pensamiento verdadero es la cosa [*Sache*], así la palabra también lo es cuando es empleada [*gebraucht*] por el pensamiento verdadero. [W 10, §462Z, 280]

En este comentario de gran importancia Hegel deja en claro que, ciertamente, puede haber un pensamiento que no piense en nombres, es decir, en palabras. De este modo no es erróneo afirmar que la actividad del pensamiento puede tener lugar sin nombres, sin embargo, ese pensamiento será confuso, impreciso, defectuoso³¹³.

³¹² Ver *Ideen* y también su *Metakritik*, en donde ataca a la filosofía kantiana en estos términos. Los nombres son las condiciones del pensamiento mismo: Pensar es conciencia y por ello debe tener [el pensamiento] una realidad objetiva en sí mismo. El contenido que poseemos con los nombres es lo que llamamos sentido [Sinn] (no necesitamos imágenes).

³¹³ Con esto quiero indicar que si se pretende hablar de un pensamiento puro en Hegel, éste no puede asociarse a un pensamiento sin lenguaje, pues de hacerlo, se estaría equiparando el pensamiento filosófico a

El pensamiento tiene, como deja entrever Hegel, varios grados de existencia. Como se acaba de ver en la exposición que he hecho del proceso epigenético del lenguaje, el pensamiento existe como sensibilidad, en las diversas formas de la imaginación y de la memoria, hasta llegar a sí mismo después de haber pasado por el entendimiento, pero no se reduce a ninguna de ellas. Lo mismo sucede con las palabras: Si bien el pensamiento crea las palabras, el pensamiento es una actividad que no puede reducirse a ellas. El pensamiento tiene que *ordenar* las palabras pero también, como parece, dejarse habitar por ellas³¹⁴.

Hegel precisa que así como las palabras solo adquieren plena existencia en el pensamiento ya bien formado (y no en la imaginación, en donde sólo son cosas externas para la inteligencia, ni en la memoria mecánica, en donde si bien ya no tienen significado, es decir, ya no son externas, están fijas), también el pensamiento adquiere existencia sólo a través de las palabras.

El pensamiento existe realmente como tal (y no sólo como proceso genético de sí mismo), si se ejerce plenamente. Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, el ejercicio del pensamiento no puede tener lugar si sus contenidos no son los nombres (nótese que “pensar” como sinónimo de conocer y de tener la verdad no implica, en ningún momento, ni el percibir ni el imaginar sino que es un dominio exclusivo de la discursividad).

Tener nombres en el pensamiento es tener *objetos* en el pensamiento. El acierto o el error del pensamiento no tienen que ver con una correspondencia o falta de correspondencia con un objeto o cosa [*Ding*] externo al pensamiento sino con la concordancia entre el pensamiento y una cosa- palabra [*Sache*] adecuada³¹⁵.

Jere O’Neill Surber ha observado acertadamente que el lenguaje y el pensamiento son, en Hegel, dos cosas distintas, sin embargo afirma que sólo hasta la *Enciclopedia* del 30 esa

un pensamiento deficiente y confuso.

³¹⁴De otra manera ese orden o forma, parece, no puede aplicarse correctamente. Este es creo el punto: la forma, la lógica que el entendimiento aplica a los nombres, es “inadecuada” porque es una aplicación externa a ellos. El entendimiento no se deja habitar por los nombres sino que se les impone. Materia y forma siguen aquí separadas.

³¹⁵ Hay que recordar que en el apartado sobre la constitución del signo lingüístico Hegel se refiere al paso de la cosa [*Ding*] a la cosa [*Sache*]. El cambio terminológico no es banal sino que con el último término Hegel indica que la inteligencia se ha vuelto la cosa que significa el signo. Hay que tener en cuenta que la definición de “significar” no implica referencialidad en el sentido simple de ese concepto sino que indica que la inteligencia está puesta del lado de la exterioridad y que en tanto que tal, la inteligencia misma es la exterioridad.

disociación se vuelve evidente y en que el pensamiento es más importante, filosóficamente hablando, que el lenguaje. No discutiré aquí esta última parte de su tesis. Me interesa mostrar, más bien, que Surber llega a la conclusión correcta pero por el camino equivocado. Surber sostiene que al final de su carrera filosófica, Hegel terminó por asumir una postura Fichteana-humboldtiana respecto a la relación entre el pensamiento y el lenguaje, con lo cual Hegel, según Surber, habría mantenido su separación y el predominio de la gramática trascendental sobre una visión orgánica del lenguaje [Surber, 2011, 246].

Según Surber, Fichte intenta deducir los elementos del lenguaje y las combinaciones gramaticales de la actividad autoponente [*setzen*] de la conciencia. A esta postura así llamada trascendental propia de Fichte, Surber opone la orgánica, que según el especialista, tanto Hamann, Schelling y Schlegel compartirían [Surber, 2011, 246].

Ciertamente el movimiento *orgánico* al que Hegel se refiere no es el mismo de Schelling o de Hamann, pues Hegel no iguala el lenguaje y el absoluto sino que presenta dialécticamente un movimiento formativo cuyo principio fundamental es la inclusión de todas las figuras en una dinámica de generaciones progresivas, en donde lo “anterior” queda siempre contenido en lo posterior. Como se ha mostrado y como Hegel mismo afirmó, el origen del lenguaje es la inteligencia misma.

Pero para Surber una visión orgánica del lenguaje significa una consideración unitaria de los elementos que configuran el lenguaje que tendría como consecuencia la equiparación o la indiferencia de dichos elementos. Para justificar la tesis de que Hegel se transformó, de un organicista a un filósofo trascendental del lenguaje Surber dice también que en el mismo texto- *La Enciclopedia*- Hegel excluye a la intuición y al pensamiento del tratamiento del tema de la representación³¹⁶, lo que establece, como ya se ha dicho, la diferencia entre un tratamiento orgánico del lenguaje y uno trascendental. Es decir que Hegel habría considerado en su filosofía tardía que así como la sensibilidad estaría antes del lenguaje o sería previa al lenguaje, el pensamiento sería, de forma inversamente proporcional, un resultado de la formación del signo y de ahí se explicaría su postlingüística.

³¹⁶ Surber dice: “Finally, the delimitation of the explicit discussion of linguistic issues to ‘Representation’ and their exclusion from ‘Intuition’ and ‘Thought’ signals what seems to be a complete break with the CO [organic] approaches of Hamann and Schelling. In fact, as the ensuing discussion will show, Hegel’s approach to language in his mature thought adopted a sort of ‘transcendental (T) form,’ though one well advanced beyond Fichte’s earlier attempts in this direction.” [Surber, 2011, 253].

El problema de esta interpretación reside en que hace de los nombres una sinécdoque de “lenguaje” – sin indicar que existe también un aspecto gramatical, dado por el entendimiento o por otra especie de pensamiento en el que Hegel no abunda más. En segundo lugar, no me parece que “postlingüístico” sea el término adecuado. Ese término, tal y como es usado por Surber, parte de la idea contraria a la que he expuesto aquí, a saber, que el desarrollo del pasamiento hacia sí mismo no tiene nada que ver con él y, por lo tanto, su post-lingüisticidad quiere decir absoluta independencia de los nombres (y de los signos y de la memoria, la imaginación y la sensibilidad). Peor aún, sólo quiere decir que el pensamiento está *al lado* del lenguaje, es decir, Surber vuelve el pensamiento, en lugar de una actividad orgánica, un simple elemento, una simple parte en el proceso cognitivo, lo cual es una idea que recae en la visión mecanicista que Hegel mismo ataca.

Llamar “post-lingüístico” al pensamiento desdibuja el hecho de que su actividad implica la configuración de las palabras. La sensibilidad no está desligada del pensamiento, al contrario, sólo por estar implicada en el desarrollo del pensamiento hacia su existencia verdadera puede haber una verdadera intuición. Por eso mismo Hegel afirma que: “El conocimiento *completo* [vollendete] le pertenece al *pensamiento puro de la razón que aprehende* [begreifende], y sólo aquel que se ha elevado a este pensamiento tiene en su poder [besitz] una completa, determinada y verdadera intuición” [W10, §449Z, 225 y W10 § 445Z. 245]. Y más adelante insiste en que: “La verdadera concepción filosófica reside [...] precisamente en que la conexión racional que existe entre esas formas [imaginación, memoria] es aprehendida [begreifen], [es decir], que el desarrollo orgánico de la inteligencia que se produce en ellas será conocido.” [W 10 §451Z, 257].

Por lo anterior considero que Surber yerra al establecer la diferencia entre el pensamiento y el lenguaje a partir de una consideración “mecánica” del pensamiento. La inteligencia de la que habla Surber no es únicamente aquella que llega a las representaciones del entendimiento sino que implica tanto la sensibilidad como el *pensamiento puro* de la razón que comprende la relación racional entre sus elementos³¹⁷.

Ciertamente, como ya hemos visto, Hegel admite que el pensamiento y los nombres son dos cosas distintas, pero admite también que *la verdadera existencia de ambos reside en su mutua implicación*.

³¹⁷Ver supra, sección sobre el pensamiento como forma.

Hay, en efecto, en el mismo desarrollo orgánico de la inteligencia, momentos de unilateralidad del Yo. Estos momentos son o bien el momento del signo (en donde la cosa ya no es ser sino *suyo*³¹⁸) o bien el momento del entendimiento y su instinto lógico. Pero se debe tener en cuenta que el aspecto unilateral del Yo, quien otorga el orden gramatical a los nombres, es, como todas las unilateralidades en el sistema hegeliano, provisional, y que ello no significa la diferenciación absoluta, ni siquiera “trascendental” de un Yo y su lenguaje.

Para Fichte el lenguaje es sólo un producto de la conciencia activa, que opone un mundo y un sujeto. Las intuiciones y categorías crearán algo así como sus propios reflejos en el lenguaje, el cual, como mero conjunto de signos, se encargará de comunicarlas. Lo anterior constituye la postura que Surber llama en Fichte paralelismo no reductivo [Surber, 2011, 247] - del lenguaje y del pensamiento-. Sin embargo el así llamado paralelismo no reductivo que Surber le atribuye a Fichte no me parece en absoluto coincidir con la visión fichteana del lenguaje pues, como ya se ha visto, desde Schlegel es reconocido que Fichte sí que reduce el lenguaje, convirtiéndolo en una herramienta del pensamiento³¹⁹.

Por el contrario, Humboldt, a quien Surber tiene por un discípulo de Fichte, sí que mantiene una visión interesante que no reduce el lenguaje al pensamiento. Para Humboldt eso que sería lo trascendental es, por un lado, una fuerza equivalente a la fuerza del lenguaje- y no una fuerza superior. Además, el pensamiento humano está para Humboldt sometido a la historia.³²⁰ Si Surber se refiere a este Humboldt concuerdo con él en que Hegel admite su punto de vista.

³¹⁸ Hay que recordar aquí el juego de palabras al que Hegel recurre precisamente para poner en evidencia que, al momento de crear signos, la imaginación hace que la cosa [Sache] se vuelva para el Yo. Por eso Hegel dice que la cosa deja de ser *sein* para volverse *sein* o *mein*. Con este último *sein* Hegel se refiere a que el Yo toma posesión de eso que antes era considerado por la inteligencia como un mero ser. Hegel dice: „Der Gegenstand hat hiedurch überhaupt die Form, die Bestimmung, meiner zu sein, erhalten; und indem er wieder angeschaut wird, so hat sein Sein nicht mehr diese reine Bedeutung des Seins, sondern des Meinens, er ist mir schon bekannt; oder ich erinnere mich seiner. Oder ich habe unmittelbar das Bewußtsein Meiner darin - im unmittelbaren nur das Bewußtsein seiner“ [JS III, 173].

³¹⁹ Ver al respecto Sección 2.2. en donde se analiza la reacción de F. Schlegel respecto de Fichte.

³²⁰ Otra diferencia importante entre Humboldt y Fichte es que para Humboldt la producción de la lengua no es un acto voluntario ni arbitrario. No decimos lo que queremos sino lo que tenemos que decir en virtud de la sumisión del pensamiento respecto de la lengua. El hombre es libre pero su libertad se ciñe a la forma impuesta por su lenguaje. Recordemos esta célebre afirmación de Humboldt que dice: *Cuan pequeña es en efecto la fuerza del individuo frente al poder de la lengua*. [Ver *Verschiedenheiten*, 63-64]. Sin embargo, a pesar de dicha normatividad, ningún individuo, según Humboldt, otorga a la palabra el mismo valor. En virtud de la capacidad generativa que posee cada pronunciamiento, cada actualización en la palabra, el hombre debe ser considerado también como un creador de la lengua. [Ver *Verschiedenheiten*, 55]. Pero la subjetividad es siempre en el medio social toda vez que sus representaciones son lenguaje. Otra diferencia importante entre

Un último comentario crítico respecto de la interpretación que Surber tiene de la supuesta *post-lingüística* del pensamiento: para Hegel, el mundo en tanto que creación de la inteligencia libre es la condición sin la cual el mundo de la vida práctica es imposible, es decir, el mundo del derecho, de la moralidad, de la eticidad y *de la historia*.

¿Cómo podría cobrar sentido el encadenamiento que Hegel lleva a cabo en estos párrafos si la inteligencia libre fuese en el sentido que Surber pretende, es decir a-histórica? Esta pregunta es la misma que Humboldt intenta responder y que podría pensarse como un problema de la participación. Para que la inteligencia en su aspecto teórico sea la condición necesaria de la inteligencia práctica, la inteligencia teórica debe poder devenir práctica. Ahora bien, no se entiende cómo podría darse este paso si la inteligencia fuese una mónada aislada del mundo social. La postura de Surber es como decir que lo a-histórico es la condición de posibilidad de lo histórico. Esto, evidentemente, constituye una *metabasis eis allo genos* y significa mantenerse en un modelo de pensamiento dualista, que sólo entra en el pensamiento hegeliano para ser superado.

El pensamiento puro no es puro porque carezca de contenido, de *Stoff*, de materia, sino por la manera en que organiza dicha *materia* y por el origen de dicha materia. Hay que recordar al respecto lo que se vio en el capítulo anterior al revisar la autogeneración del concepto. El es quien se pone a sí mismo como materia y el que desencadena su propia motilidad epigenética, autogenerativa. El pensamiento no es *post-lingüístico* como si el pensamiento pudiera prescindir de las génesis anteriores que lo han originado.

La *pureza* del pensamiento no quiere decir para Hegel su desapego de la lingüística. Es aquí que la herencia metacrítica de Herder es expresada con más fuerza. Admitir la *impureza* de la razón es un gesto metacrítico. Hegel dice al respecto: “Es ridículo pensar

Humboldt y Fichte reside en que para Humboldt las formas gramaticales no son elementos de una dimensión trascendental si por “trascendental” entendemos una instancia independiente del tiempo histórico. Las formas gramaticales son para Humboldt dependientes tanto de un pueblo como de una época. Si el lenguaje antecediera al pensamiento como una instancia completamente diferente a él, no podría hablarse con claridad de cambios en el lenguaje y podríamos seguir preguntándonos a qué se deberían y cómo explicar su historicidad. Sus modificaciones sólo podrían explicarse gracias a cambios externos como las condiciones de vida, la época, el clima, etc. o bien a una disposición intrínseca que lo convertiría en una instancia a priori pero al mismo tiempo cambiante, lo que contradiría su aprioricidad. La lengua hablada es la expresión de los poderes creativos del pensamiento y señala una característica fundamental del lenguaje que es su incompleción y su apertura hacia nuevas posibilidades expresivas. El acto de habla es la instancia trascendental pues es parte del sujeto y depende de condiciones fenoménicas. [Ver Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts*. Referencia y comentario tomados de Bourassa, 2011, 2].

que el hecho de que el pensamiento se encuentre ligado a la palabra represente para éste una carencia y sea considerado como algo lamentable” [W10 §462Z, 280].

El signo lingüístico, afirma Sánchez de León es para Hegel el garante del anclaje del pensamiento al ámbito intuitivo o sensible de nuestro conocimiento [Sánchez de León 2013, 72]³²¹. Pero al mismo tiempo, el signo es algo producido espontáneamente por la inteligencia [Sánchez de León, 2013, 79].

La forma en la que Hegel lleva a cabo la crítica a la crítica kantiana se encuentra así en la estela de la tradición metacrítica que Herder instauró pues también tiene que ver con la constitución semántica de la inteligencia.

Como hemos visto en el excurso de la primera sección de este capítulo dedicada a Herder, la Metacrítica tanto en Hamann como en Herder consiste, entre otras cosas, en denunciar la a-lingüisticidad de la razón o, en otras palabras, en denunciar la vana pretensión de estudiar la razón depurada de su inherente historicidad; historicidad que se desprende precisamente de su lingüisticidad. Herder va todavía más lejos y además de insistir, como Hamann, sobre la lingüisticidad de la razón, exige una verdadera crítica de la razón coherente con la condición histórico-social de la razón, es decir una crítica a través de una filosofía del lenguaje. El proyecto consistió, como se ha visto, en denunciar abusos en los usos del lenguaje mediante la retrotracción de los conceptos filosóficos a su uso cotidiano [Villers, 1997, 267]. A la pregunta ¿Qué es pensar? Herder sólo podría responder: concebir en signos lingüísticos la realidad.

A pesar de la relativa simplicidad de esta definición, considerar así el pensar revela uno de los valiosísimos señalamientos de Herder que es que el ser no es una entidad externa que nos es dado, o no, conocer. El ser no es una entidad extralingüística sino ya una categoría procesada por nuestro lenguaje inteligente. Hay que recordar que para Herder la universalidad propia del lenguaje- conceptos- es lo que nos hace conocer lo particular, aunque, como afirma, nos acerquemos a lo universal a partir de lo que aparece como particular [*Metacrítica*, 416]³²².

³²¹ Sánchez de León también dice: „Indem das Denken durch das Zeichen sich selbst veranschaulicht, lasst es den bloß subjektiven Status eines nachtllichen Schachtes der Intelligenz hinter sich und objektiviert sich. Kurz: Es macht sich selbst „zur Sache“, zum Gegenstand seiner eigenen Perzeption.“ [Sánchez de León, 2013, 80].

³²²De ahí que el método de la *Metacrítica* sea la *inducción* de las categorías de nuestro pensamiento. Pero esta *inducción*, como la llama Müller-Sievers [ver sección Herder de este capítulo], no debe considerarse unilateralmente, pues esa inducción está atravesada por una deducción, pues no percibimos lo particular sino a

Como observa detalladamente Sánchez de León, Hegel, al hacer de la representación la relación entre la sensibilidad y el pensamiento (pero no relación de dos elementos heterogéneos), hace de la sensibilidad un producto del segundo sin por lo tanto caer en la conclusión de que el pensamiento humano es algo así como una intuición intelectual que pudiera prescindir de la discursividad en virtud de su omnisciencia. La pertenencia de la sensibilidad al pensamiento es precisamente lo que explica para Hegel la discursividad misma del pensamiento [Sánchez de León, 2013, 83] pues la configuración del signo lingüístico no puede tener lugar sin la serie de interiorizaciones que sufren la intuición en la imaginación y luego el signo en la memoria. La discursividad misma del pensamiento nos hace conocer a los objetos *qua* objetos.

Sánchez de León también precisa que afirmar esta especie de intuición intelectual discursiva (lo cual es un oxímoron para Kant), no hace de Hegel un dogmático que acepta que el pensamiento lo puede todo sin necesidad de la intuición. En otras palabras, no es que Hegel se quede con la vacuidad conceptual (contra la cual previene Kant), sin la participación de la intuición dejando, por otra parte, en la ceguera a esta última.

Al respecto, creo que López Farjeat tiene razón al afirmar que la filosofía de Hegel no es cercana al empirismo, pero creo que la conclusión que saca de ello no es la adecuada, pues el alejamiento del empirismo no hace del pensamiento lo prioritario frente al mundo empírico [López Farjeat, 2005, 78]. No es que, como afirma Farjeat: “lo pensado tiene la primacía sobre lo percibido” [López Farjeat, 2005, 78]. Más bien, como se ha visto lo “pensado” no es pensado realmente si el contenido del pensamiento no nace, a cada paso epigenético, de los momentos formativos de la inteligencia. En otras palabras, Hegel tampoco admite la postura opuesta al empirismo, a saber, el puro idealismo. Esta postura opuesta es tan unilateral como la primera. Si Hegel sostiene una tesis según la cual *todo es pensamiento*, ello no hace del pensamiento una instancia separada del mundo real ni lo vuelve una entidad vacía, ni tampoco lo vuelve un pensamiento que, parafraseando a Wittgenstein, *debería callar sobre lo que no puede decirse*.

Puede decirse que, como Fulda ha notado y como ya se ha dicho aquí, la pureza del pensamiento *no consiste en carecer de contenido* sino en hacer de su contenido un

través de lo universal. *Me parece que es precisamente esta afirmación herderiana sobre la relación entre la universalidad y la particularidad la que constituye el primer cimiento de la ontología hegeliana pues para Hegel mismo el ser, como categoría lógicas, es justamente lógica y no empírica.*

contenido propio³²³. Cuando la inteligencia ha arribado a este estado al cual tiende todo su desarrollo; arriba que significa precisamente su perfección, el así llamado mundo natural, o el así llamado mundo contingente “fuera de nosotros”, desaparece, pues la inteligencia se lo ha apropiado. El concepto de apropiación o *Aneignung* [*aneignen*] representa el aspecto constitutivo de la libertad teórica y, considerada en relación al aspecto espiritual de la universalidad del lenguaje, la apropiación por parte de la inteligencia de su mundo apoya la tesis de que Hegel asimila las posturas tanto de Herder como de Humboldt que consisten en ver el lenguaje como configurador de visiones o apropiaciones del mundo³²⁴. La libertad teórica del pensamiento en relación a su ubicación dentro de la visión del mundo de un pueblo constituye la admisión de la relación entre lenguaje y pensamiento en términos históricos. Este elemento metacrítico es fundamental para entender la relación entre el lenguaje y la filosofía, que abordaré en la conclusión a este trabajo.

Conclusiones segundo capítulo

Referirse a la motilidad epigenética de un organismo es referirse a su temporalidad

³²³ Fulda dice: „Aber ist Hegels reines Denken, wie es sich bis jetzt abzeichnet, nicht ohne jegliche Beziehung auf Erscheinungen und auf Anschauung, in der die Erscheinungen uns gegeben werden; ist es nicht leer und ohne alle, wenigstens unbestimmte Referenz, also gar nicht in der Lage, wahr oder falsch zu sein? Verkennt Hegel damit nicht die grundlegende Kantische Einsicht, das man mit leeren Begriffen nichts erkennen kann, weil zu einer jeden cognitio >zwei Stucke< gehören, nämlich Anschauung und Begriff? Gegen diesen von Kant sehr naheliegenden Verdacht hat Hegel eine ingeniose Verteidigung. Nur ist sie, soweit ich sehe, in der Diskussion seines Konzepts reinen Denkens noch nie berücksichtigt worden, obwohl sie von groser Tragweite für's richtige Verstandnis einer spekulativen Logik ist. *Denken*, so die Zurückweisung des Verdachts, steht in *organischen Zusammenhang* mit dem mechanisch über Namen verfügenden *Gedächtnis*. Im *Namen* aber, der unserer Intelligenz verfügbar ist, haben wir die *Sache*, >wie sie *im Reich der Vorstellung vorhanden* ist und Gultigkeit hat<. Und die Namen die wir auch für Gedankenbestimmungen haben können, sind in anschaulichen, reproduzierbaren *Zeichen* repräsentiert. [...] Indem auch das *reine* Denken mit dem mechanisch Namen gebrauchenden Gedächtnis einen solchen zu seinem Begriff gehorenden organischen Zusammenhang hat, kann man nicht sagen, es sei ohne Bezug auf Anschautmg und Imagination bzw. auf ein in ihnen gegebenes, zusammengefasstes und reproduziertes Mannigfaltiges.“ [Fulda, *Das endliche Subjekt* 75-76. [Cita tomada de Sánchez de León, 2013, 83].

³²⁴ Forster también le atribuye esta tesis a Hegel, y la hace derivar de la influencia de Herder sobre él. Forster dice: „Hegel schreibt dieser Bewußtseinsgestalt eine eigentümliche Theorie zu, wonach das Verstehen von allgemeinen Begriffen etwas wesentlich Gemeinschaftliches sei, infolgedessen auch der Einzelne und sein geistiges Leben, da sie auf allgemeinen Begriffen basieren, wesentlich gemeinschaftlich seien. Diese auffallende Theorie war wieder einmal schon von Herder vertreten worden [...]. Hegel schreibt dieser Bewußtseinsgestalt eine Ansicht zu, wonach die Wahrheit bzw. die Wirklichkeit durch gemeinschaftlichen Konsens konstituiert.[...]“ [Forster, 2008, 18, 19]. En el último capítulo de este trabajo abordaré nuevamente este punto. Intentaré mostrar que si bien Hegel admite la íntima relación entre el lenguaje y la sociedad o entre el pensamiento, el lenguaje y su carácter social, esto no reduce las capacidades del pensamiento- ni del lenguaje- a su aspecto social.

inmanente. En este sentido, que el lenguaje cambie a través del *tiempo* significa en primer lugar, que el lenguaje cambia al interior de él mismo, es decir, adquiere estratos de formación (lenguaje sensible, lenguaje metafórico, lenguaje cada vez más abstracto). En esto consiste la *fisiología del lenguaje*.

La historicidad del lenguaje que Herder observa se declina de dos formas distintas. Por un lado se ha visto que Herder inyecta temporalidad dentro del propio concepto del lenguaje al *deducirlo* de la *circunspección*, [*Besonnenheit*] y al exponerlo como un proceso teleológico que tiende hacia ella. En este sentido se ha revelado que el lenguaje posee una motilidad epigenética que lo vuelve un ente temporal en sí mismo.

En el segundo capítulo se ha observado que el concepto herderiano de *Besonnenheit* es el concepto explicativo que funciona como el portador del pensamiento lingüístico en todas las fuerzas de nuestro entendimiento. En otras palabras, la *Besonnenheit* determina la lingüisticidad de todas nuestras actividades cognitivas y por ello es posible afirmar que el lenguaje y el pensamiento guardan una estrecha relación- solo Herder asumió su identidad. Al respecto pudo observarse la profunda huella que la teoría epigenética ejerció en esta propuesta pues la *Besonnenheit* es para Herder el principio formador y la causa final del lenguaje.

Pero dado el aspecto social del propio concepto de *Besonnenheit*, Herder también afirmó que el lenguaje es histórico, es decir, que cambia *en* el tiempo. Esta segunda forma de tiempo no es especificada en el primer capítulo aunque, como se ya se ha visto, fue tematizada en su filosofía de la historia. La tematización de la historia de la humanidad estará, a su vez, mediada por este aspecto social del lenguaje que ha emergido de esta primera consideración sobre el lenguaje.

Sin embargo la cuestión de la *tradición* que será rescatada en la filosofía de la historia no ha sido aquí capitalizada y en este capítulo ha parecido, por un momento que la historia dentro de la cual Herder coloca al lenguaje está ligada a la propia temporalidad o historicidad lingüística. Por ello Herder corre el riesgo de virar hacia tesis filogenéticas que hacen coincidir las primeras epigénesis del lenguaje con periodos de la historia de la humanidad. Sin embargo, dado el carácter racional de la *Besonnenheit* y dado que es a partir de este concepto que Herder define lo humano, no puede suscribir dichas tesis. Se ha concluido que para Herder el lenguaje humano es racional en todas sus etapas, en todas las

sociedades y en todas las épocas. A partir de esto es posible concluir que para Herder el lenguaje es tiempo, es decir, adquiere historicidad gracias a la motilidad epigenética, y está en el tiempo. Puesto que el origen del lenguaje se encuentra en la racionalidad humana el origen adquiere un carácter performativo. La lengua se origina, se crea, constantemente.

Es la motilidad epigenética la que dota a los objetos de su historicidad, pues la epigénesis puede ser considerada como una narración. Dicho en otras palabras, es la consideración orgánica del lenguaje la que le otorga su carácter histórico. Histórico en dos sentidos, en sí mismo y como parte de la historia.

Esta idea constituye la clave para entender la metacrítica herderiana. Dado que el lenguaje se encuentra estrechamente vinculado con el pensamiento, también podemos afirmar que el pensamiento cuenta con motilidad epigenética y que, a su vez, es histórico, es decir, se encuentra animado por la tradición o la cultura en donde se ejerce. Estas se han revelado ser las bases de la metacrítica.

La explicación epigenética del lenguaje ha sido a tal punto decisiva que Ernst Behler no duda en calificarla del impulso más importante para el desarrollo de la teoría romántica del lenguaje³²⁵ a lo que yo agregaría, de la teoría del lenguaje del idealismo alemán, en particular de Hegel.

Humboldt y Schlegel, al considerar el lenguaje como producto o resultado de una fuerza propia de los hombres (recordemos que Schlegel también le atribuye a la *Besonnenheit* el mismo carácter productor que Herder) o al menos compartida tanto por el lenguaje como por el hombre (este es el caso de la *Sprachkraft* de Humboldt, que es independiente de ambos pero común a ambos), lo dotaron de una temporalidad propia, pero en lugar de asumir una finalidad de su proceso epigenético, consideraron que es manifestación de una fuerza disruptiva (Humboldt) o un movimiento de relación recíproca (Schlegel) también abierta hacia el futuro. El desarrollo de ese organismo que es el lenguaje ya no es un desarrollo guiado por una forma final. El lenguaje, en realidad, es pura *forma formans* y no *forma formata*. [Gipper, Schmidt, 1979].

Para estos dos epígonos la historicidad (o motilidad epigenética) del lenguaje, aunque importante para Humboldt, resulta tan importante como su aspecto social. La consecuencia

³²⁵Behler, dice: "The genetic [lo que yo llamo epigénesis] explanation of language found a remarkable reformulation in Herder's essay 'On the Origin of Languages' of 1770. This essay was obviously the most important impulse for the early Romantic theory of language[...], [Behler, 1993, 268-269].

más importante es la idea del carácter permanente de la producción del lenguaje, en virtud de su íntima relación con el hombre. Esta permanente producción nos lleva a la idea de la permanente producción de la cultura y con ello a la producción de la historia humana.

Tanto Herder como Humboldt y Schlegel contribuyeron a pensar en éste como una constante actualización que es imposible disociar de la vida social del hombre.

La diferenciación entre lenguaje y pensamiento introducida por Humboldt y Schlegel que incluso afina la historicidad del lenguaje (pues permite entender cómo el individuo influye en la formación de las lenguas), integra no ya sólo a la tradición sino al individuo dentro de la tradición, como elemento determinante en los cambios que éste sufre. Podríamos decir que para los dos autores aquí analizados el lenguaje, al ser un territorio que el individuo puede afectar mediante su uso, tiene la posibilidad de contar con novedades.

Como he señalado, el individuo pensado por Humboldt y Schlegel no remite a la genialidad individual sino un poder creador en relación con el poder creador de la comunidad. En este sentido el lenguaje, a pesar de conservar su esfera autoprodutora, acoge asimismo, como Humboldt, el poder creador de los individuos. A diferencia de Humboldt, Schlegel, más radical, logró salvar el fenómeno de la incomprendibilidad, es decir, logró conservar una esfera independiente del lenguaje con respecto a sus hablantes.

Con Humboldt la idea de la historicidad de las lenguas ha surgido gracias al papel creador que les atribuye a los individuos en el tiempo. De este modo las lenguas han podido aparecer como organismos producto de su propia historia, constituidas gracias a su pasado. Dicha constitución no está clausurada, pues como Humboldt sostiene (engarzando aquí con la temática de la infinitud de Schlegel) ni siquiera una lengua muerta está totalmente muerta dado que quien la lee puede movilizar nuevamente sus fuerzas.

La presencia de Hegel dentro de esta tradición se ha revelado como algo indiscutible. Se ha mostrado hasta qué punto Hegel se apropia de la doble temporalidad del lenguaje al hacerlo tanto un producto social del hombre histórico como el producto de la fuerza formadora o *forma formans* de la inteligencia que, como se ha visto, también puede ser identificada con la *Besonnenheit* herderiana.

Analizando el aspecto social de lenguaje se ha mostrado que éste es humano, que éste se modifica, que éste puede ser enriquecido gracias a lo que Humboldt llamaría fuerza de lenguaje pero que Hegel, con Schlegel, llama *Witz*. A partir de este análisis se ha alcanzado

a esbozar una teoría *holística* del significado que funciona tomando en cuenta la relación entre las palabras y la totalidad variable del medio social al que pertenecen así como la posibilidad de juego implícita en él.

Ahora bien, también ha sido posible afirmar que el lenguaje, para Hegel, posee una motilidad epigenética, aunque, a diferencia de Herder, la motilidad epigenética del lenguaje se ha revelado como la parte constitutiva de la motilidad epigenética del pensamiento. Para Hegel el pensamiento y el lenguaje son, como se ha visto, dos elementos diferenciados. Pero si bien son distintos, son mutuamente dependientes. Por ello es posible concluir que para Hegel el pensamiento no piensa sin lenguaje. Esta conclusión ha sido la razón por la cual la pregunta por una metacrítica en Hegel ha emergido. A la pregunta por una posible metacrítica en Hegel se ha respondido afirmativamente aludiendo al rechazo, por parte de Hegel, de considerar al pensamiento como algo *puro* carente de contenidos. Pero en lugar de concentrarme sólo en el hecho de que el contenido del pensamiento sea social y por tanto contingente (como se deriva del hecho de que para Hegel el lenguaje es, efectivamente, social) he insistido en que el contenido del pensamiento es *suyo*. El carácter social del lenguaje no es una objeción contra éste considerado como elemento constitutivo del *pensamiento* filosófico. Lo que constituye la objeción a la presencia de este elemento en el ámbito del pensamiento filosófico es que este carácter social puede significar lo heterónomo del pensamiento.

Se ha dicho que el pensamiento no es *puro* porque carezca de “contenido”. Pero sí es puro en el sentido de que es *libre*, es decir, en el sentido de que es él quien se da sus propios contenidos y es él quien organiza esos contenidos. Es puro en el sentido de que es autónomo. Sin embargo aquí aparece un problema al que intentaré dar respuesta en al final de este trabajo: ¿Es correcto considerar que el lenguaje como medio en el que el *Espíritu* transita es heterónomo? Esta pregunta hace surgir también la pregunta por el significado de la libertad hegeliana.

La libertad del pensamiento ha puesto en evidencia que el lenguaje, a pesar de pertenecer al terreno de lo social, no representa una traba para el pensamiento filosófico sino que es el punto de partida para un uso libre, acorde a la ontología hegeliana que realza el carácter contradictorio de la efectividad. En este sentido el carácter metacrítico deberá aún pasar, para su comprensión, por una crítica al aspecto heterónomo del lenguaje, aspecto

que se pone en evidencia a través de la relación entre la memoria mecánica y el entendimiento. En el siguiente capítulo se verá que si hay una metacrítica en Hegel, ésta es una metacrítica invertida pues en lugar de exigir la revisión y deflación de los conceptos filosóficos, es decir, una reevaluación del significado de los conceptos filosóficos a partir del uso cotidiano de las palabras usadas en filosofía; Hegel propondrá un nuevo uso de las palabras. La posibilidad de considerar que Hegel propone un nuevo uso, es decir, considerar que no sólo describe cómo funcionan los nombres en la vida cotidiana, nace de considerar que Hegel, siguiendo a Schlegel y Humboldt, admite que el individuo, o ciertos individuos (la gente con Witz, los poetas, la filosofía) pueden modificar la red inferencial de las palabras. En este sentido afirmé que para Hegel el lenguaje de la filosofía, puesto que tiene el derecho, no puede ser equiparado al lenguaje de la vida cotidiana. La propuesta de la metacrítica de Hegel está vinculada al aspecto autogenerativo, es decir autónomo y libre, del pensamiento filosófico. En esto se ahondará más en el último capítulo.

Pero antes de pasar a esa sección es necesario observar a continuación la transformación del concepto de Historia en concepto atravesado por la motilidad epigenética que compartirá con el concepto de lenguaje. En ese capítulo se abrirá otra vía de la discusión entre Herder y sus epígonos la cual pondrá en evidencia que en todos los autores revisados habrá una correspondencia entre la forma de entender el lenguaje y la forma de entender la historia en tanto que movimientos naturales (químicos u orgánicos).

III. LA MOTILIDAD EPIGENÉTICA DE LA HISTORIA. *NATURALIZACIÓN DEL TIEMPO* HISTÓRICO

Como ya se ha visto en los dos capítulos anteriores, la teoría epigenética contiene en ella misma una idea de temporalidad determinada por la idea de desarrollo y por su teleología implícita. En el capítulo anterior se ha visto cómo, a partir de la “naturalización” que Herder operó sobre el concepto de lenguaje, éste pudo ser considerado como un organismo. Al ser considerado un organismo la tradición herderiana asumió su temporalidad y la vinculó, en mayor o menor medida, a la de la humanidad.

Así como la temporalidad propia de lo orgánico modificó la comprensión del lenguaje, la temporalidad del lenguaje como organismo modificó la temporalidad de la historia. Esto se observará en todos los autores aquí revisados.

La concepción temporal presente tanto en el lenguaje como, como veremos, en la historia, es la que funciona como el gozne entre ambas cuestiones y lo que permitirá el paso o el reflejo de las tesis a las que hemos hecho referencia, a saber, que el lenguaje es histórico y que la historia es logos. Revisar esta nueva historia naturalizada permitirá analizar, en el último capítulo, la relación entre historia y lenguaje o entre logos y tiempo en la filosofía hegeliana.

Como acabo de mencionar, la presencia de la temporalidad epigenética en el concepto de lenguaje permitió aquí un paso decisivo para la comprensión del propio concepto de historia. Es este paso el que me gustaría analizar a continuación.

Con el fin de mostrar de qué manera la historia se volvió un ser natural para la tradición herderiana y para Hegel mismo, será necesario analizar la filosofía de la historia de cada uno de estos autores.

La división del presente capítulo sigue el mismo orden del anterior. Con Herder retomaré el análisis de las fuerzas operantes en la historia, análisis que, como se recordará, fue realizado en vistas a mostrar lo que Hegel habría podido criticar y retomar de la visión epigenética de la historia.

Aquí intentaré mostrar brevemente los tipos de historia a los que la historia natural o historia epigenética se contraponen. Además, se expondrán con más precisión los dos ámbitos en los que la fuerza rectora opera, a saber, el ámbito de los individuos históricos y

el ámbito de la historia de la humanidad. Esta exposición deberá delinear el significado de una temporalidad epigenética de la historia. Este análisis también revelará una posible solución a la pregunta por el concepto de *humanidad*, dejada abierta en el primer capítulo.

En la sección sobre Schlegel intentaré poner evidencia la presencia de una motilidad natural que, sin embargo, no siempre corresponde a la motilidad epigenética que Herder propone sino a la motilidad *química* a la que se hizo referencia en la sección anterior. Esta motilidad, sin embargo, no será suscrita por Schlegel desde el principio. En sus primeros textos Schlegel más bien discute ampliamente con Herder sobre la posibilidad de comprender orgánicamente los individuos históricos. Habrá que tener en cuenta que los individuos históricos no serán los pueblos ni las naciones sino el arte, el lenguaje, los textos. Con Schlegel se pondrá en evidencia una crítica que los demás habrán de repetir: Herder es relativista y no posee un criterio de diferenciación. Asimismo aparecerá nuevamente la idea de una teleología abierta al *infinito*. Una teleología que tendrá, no obstante, una fuerza o una tendencia. Esta tendencia recordará la teoría epigenética según la interpretación de Blumenbach y mostrará las relaciones entre el extraño ser vivo que es la historia para Schlegel y el pólipo con el que Blumenbach experimentó para poder referirse al *Bildungstrieb*.

En la sección sobre Humboldt el problema de cómo comprender los objetos de estudio de la historia volverá a situarse en los terrenos propios a esta, es decir, en los terrenos propios de la disciplina histórica propiamente dicha, y ya no en los terrenos de la filología o la historia del arte. Pero como también se verá, toda la disciplina histórica, incluso la que no es practicada por Humboldt estará atravesada por un discurso naturalizante afín a la teoría epigenética herderiana, aunque, en concordancia con su postura epigenética sobre el lenguaje, volverá a suscribir una tesis epigenética sobre la historia relacionada con Blumenbach.

Se verá que a, a pesar de la distancia que el autor toma con respecto de Herder, Humboldt es un pensador que sigue en la estela del pensamiento epigenético de la historia que Herder opera. Sin embargo, con respecto del lenguaje, Humboldt introducirá el concepto de impulso formador para construir sus objetos históricos. Mediante la introducción del concepto de impulso formador, el aspecto teleológico de la historia en tanto que historia universal quedará desdibujado a favor de una temporalidad disruptiva.

En Hegel el tema de la conservación de sí se declinará de dos formas: en libertad y autoconsciencia. Esta última sección se desdobra, a su vez, en las cuestiones de la imaginación, la memoria y las escrituras que estos dos tipos de conservaciones hacen posible. La imaginación y la memoria y sus escrituras correspondientes se volverán, por su parte, dos formas de ser de lo histórico

3.1. HERDER Y LA NATURALIZACIÓN DE LA HISTORIA

La historia, en el sentido en el que podemos entender actualmente, es decir, como algo propiamente humano, no es, justamente, lo que define la historia para Herder. Para Herder cuando se mienta el término “historia” realmente y literalmente se habla de una *historia natural*, es decir, de la temporalidad de la naturaleza. La historia humana tiene la misma temporalidad que ella³²⁶.

El concepto de “historia natural” que describe al concepto herderiano de historia debe disociarse de lo que Linneo entendía por ello. Como afirma Foucault, lo que ahora resulta extraño del nombre “historia natural” tal y como fue usado por Linneo, es que en ella no hay nada de lo que en la actualidad comprendemos por *histórico*, es decir, no hay movimiento temporal, no hay ni desarrollo ni evolución sino absoluto quietismo, lo cual es resultado de la idea de una creación terminada [Foucault, 1966, 170]³²⁷. Todavía no se conforma la idea que asocia el tiempo a lo procesual. Ahora, esta quietud tanto de la historia como de la naturaleza en la *historia natural* de Linneo, es inversamente proporcional a la dinamicidad de la *historia naturalizada* de Herder.

A diferencia de la idea de naturaleza operante en la *historia natural* propuesta por

³²⁶ Aquí yace una de las diferencias más grandes entre Herder y la teoría de la historia de la ilustración que representa Voltaire pues Herder no hace diferencia entre la historia de la naturaleza y la historia humana.

³²⁷ Y por ello Foucault afirma que la historia natural de Linneo, en realidad, no piensa la *historia* de la naturaleza. [Foucault, 1966, 170]. La historia, para Linneo- incluso para Wolff, como vimos en la cita con respecto de la anatomía, no tiene que ver con el tiempo sino con el espacio. María Inés Mudrovcic resume así el estado de cosas respecto al concepto de historia natural: “Hacer la “historia natural” de un ser era desplegar ese mismo ser, determinar sus partes y elementos [...], a través del género y la especie, sus relaciones con los demás. La historia es testimonio; resguarda el hecho en tanto fue visto, observado. Pero al ordenar así el hecho se lo despoja de su dimensión temporal. El tiempo es mero factor externo. El orden impuesto a los hechos es un orden espacializado, estático [...]” [Mudrovcic, 2005, 23]. Mudrovcic también señala que hay idea de continuidad entre las especies, pero ésta es espacial, puesta o dibujada sobre un mapa que ilustra la gran cadena de los seres. Sólo con Buffon, explica Mudrovcic, se empieza a hablar de movimiento temporal al interior de la cadena de los seres [Mudrovcic, 2005, 51].

Linneo, basada en la fijación del tiempo [Ver Paltí, 1999, 331 y Müller-Sievers, 1993, 37,38], la idea de naturaleza de Herder implica dinamicidad, pues la tesis epigenética con la que trabaja admite la presencia de fuerzas formadoras que generan y conducen teleológicamente el desarrollo de un organismo hasta su finalidad.

La generación implica, como bien observa Müller-Sievers, una interrupción [Müller-Sievers, 1993, 38] o pliegues en la tersa continuidad de los seres, tersura que se corresponde con la imagen que Linneo presenta de la creación³²⁸. La idea de “creación” es rechazada como explicación de la temporalidad humana siendo reemplazada por la idea de *generación*, gesto típico de un epigenetista.

La idea de creación así como la idea de saltos cualitativos en la historia, como el que representa implícitamente la transformación de una humanidad sumida en las tinieblas de la ignorancia y luego expuesto a la *luz* de la razón; transformación sugerida por la historiografía ilustrada representan respectivamente las posturas preformacionista y de la *generatio aequivoca*.

3.1.1. Contra preformacionismo y la *generatio aequivoca*

La postura con respecto a la historia que Herder adopta en su clásico libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* representa un parteaguas respecto de la historiografía iluminista, pero también respecto de la historiografía medieval.

La historia ilustrada y la historia según fue entendida por la tradición de la alta edad media, si bien son de muy distinto orden y trabajan con supuestos distintos, podrían tener en común la idea de un avance lineal del tiempo, pero no comparten la misma visión respecto al pasado. Herder, como se verá, no comparte con ninguna de las dos ni sus visiones del pasado, ni la linealidad del avance temporal³²⁹.

³²⁸ Foucault, refiriéndose a la necesidad de esta totalidad fija de la naturaleza, sostiene : “C’est pourquoi sans doute l’histoire naturelle, à l’époque classique, ne peut pas se constituer comme biologie. Jusqu’à la fin du XVIIIème siècle, en effet, la vie n’existe pas. Mais seulement des êtres vivants. Ceux-ci forment une, ou plutôt plusieurs classes dans la série de toutes les choses du monde [...] on a l’habitude de répartir les choses de la nature en trois classes : les minéraux, auxquels on reconnaît la croissance, mais sans mouvement ni sensibilité ; les végétaux qui peuvent croître et qui sont susceptibles de sensation ; les animaux qui se déplacent spontanément [Linné, *Systema naturae* (1756), p. 215]. Quant à la vie et au seuil qu’elle instaure, on peut, selon les critères qu’on adopte, les faire glisser tout au long de cette échelle ». [Foucault, 1966, 174].

³²⁹ Más adelante se verá que a pesar de sus críticas implícitas a las temporalidades mencionadas, Herder

Según Collingwood, mientras que para una perspectiva medieval la historia estaría ya escrita, *preformada*, por así decir, según un dictado divino; una visión ilustrada vería en el pasado de la humanidad el gobierno exclusivo de fuerzas irracionales [Collingwood, 1954, 84 y ss.]. En otras palabras, mientras que para una historiografía medieval como la de Joquín de Fiore, el pasado es la prueba de la progresiva revelación de un plan divino, como si se tratara del progresivo desenvolvimiento de una idea preformada; para la visión ilustrada, por el contrario, el pasado no es sino un error que debe ser corregido. Por esa razón, explica Collingwood, la historiografía ilustrada vería el presente como la placa giratoria desde la cual el curso del tiempo podría cambiar si el hombre lograra controlar dichas fuerzas irracionales y encaminarlas hacia un futuro racional.

Como observa Mudrovic, la concepción cristiana del tiempo es explicada a partir del concepto de creación. Por eso afirma que para el cristianismo “el tiempo fue creado simultáneamente con el mundo, tiene un comienzo y un fin absolutos. Ha dejado de ser el tiempo indefinido de los griegos; es lineal, se inicia con la Creación y finaliza el día del juicio final” [Mudrovic, 2005, 42].

La idea de creación, si bien podría coincidir con la idea de generación al ser un principio, se opone a la idea de generación como se ha analizado en el primer capítulo dedicado al análisis de las teorías epigenéticas porque es, en primer lugar, una creación ex nihilo, mientras que la generación es tal sólo por el concurso de una causa material y una causa formal. En segundo lugar, como continúa Mudrovic: “[...] la concepción lineal cristiana se construye en términos de escatología [...] la creación se relaciona con irrupción, como lo que acontece súbitamente y no como fruto de evolución.” [Mudrovic, 2005, 46]

La temporalidad cristiana representa, por un lado, la existencia a partir de la nada (con lo cual también opera en su interior una *generatio aequivoca*) del tiempo, una intervención divina sin orden ni concierto, y una obra concluida, al menos para el creador del tiempo. Ese creador se encuentra, por lo demás, fuera del tiempo.

Ahora, respecto al problema de la historiografía ilustrada, Collingwood también observa lúcidamente que ésta asume algo que podría llamarse una *generatio aequivoca* o una

admite una idea que podría asociarse fácilmente a la idea de la providencia. Esto no es de sorprender porque, finalmente, Herder es un teólogo. La providencia guiará a la humanidad hacia su finalidad, aunque como también se verá, la idea de providencia no deberá comprenderse como una admisión del fatalismo histórico.

metabasis eis allo genos, es decir, un *salto* injustificado entre la irracionalidad del pasado y la racionalidad del presente. Los historiadores ilustrados son incapaces de explicar, según Collingwood, cómo de ese pasado irracional podría surgir una racionalidad capaz de dirigir las fuerzas del hombre hacia un futuro mejor. De la irracionalidad a la racionalidad no hay, continúa Collingwood, un proceso, sino un salto milagroso³³⁰.

Pero es interesante volver a Voltaire y observar cómo, si bien no concibe un lazo causal entre el pasado y el presente, o lo concibe demasiado artificiosamente; su filosofía de la historia promueve la posibilidad de referirse a un tiempo que va hacia adelante, gracias a una nueva concepción de la naturaleza [Mudrovic, 2005, 47]. Es, de hecho, Voltaire quien cae en la cuenta de que el concepto de historia natural, tal y como era entendida por Linneo o Bacon, no es *historia* sino física [Mudrovic, 2005, 30], es decir, no es “histórica”, en el sentido de procesual, sino histórica en el sentido de “anatómica”

Herder no admite que el futuro fuese el reino prometido de la razón o que la historia ya estuviese escrita. Esta postura es típicamente ilustrada y, en realidad, bastante acorde con la visión escatológica de la historia medieval, según la cual la humanidad habrá de llegar al reino del Espíritu³³¹,

³³⁰ Collingwood dice: “[...] estos escritores de la ilustración carecían de todo concepto acerca de los orígenes o de los procesos históricos que les explicara el que para ellos era el hecho fundamental de la historia, a saber, la génesis del espíritu científico moderno. La razón pura no puede brotar de la pura irracionalidad, no puede hacer un desarrollo que vincule la una a la otra. Para la ilustración, pues, el amanecer del espíritu científico era un puro milagro, un acontecimiento que ni había sido preparado en el curso anterior de los sucesos, ni había sido motivado por una causa que fuese suficiente para esos efectos. ... esos escritores no tenían a su disposición ninguna teoría satisfactoria de causación histórica” [Collingwood, 1954, 86]. María Inés Mudrovic ha intentado matizar el veredicto draconiano que emite Collingwood sobre la filosofía de la historia de la ilustración y ha mostrado que si hay una teoría de la causación. Si bien hay elementos característicos de la escatología cristiana en la configuración de la temporalidad histórica ilustrada, Mudrovic pone en evidencia que entre ambos, cristianismo e ilustración, hay una diferencia radical que consiste en que la progresión no es inmediatamente asociable con el orden ascendente de la creación en el cristianismo. Mudrovic afirma que, contrariamente al tiempo cristiano, el cual está determinado por la acción externa de dios [ej. la creación, la gracia], la temporalidad, para los ilustrados y, en concreto, la progresión, tiene que ver con un orden temporal percibido desde dentro del tiempo [Mudrovic 2005, 46]. Puesto que lo progresivo sólo es considerado como tal con respecto a lo anterior (y no con respecto a algo mejor fuera del tiempo), ello hace posible considerar los cambios como productos del pasado. Mudrovic afirma: ...la idea de cambio lento, tomada de las transformaciones geológicas [...], y la idea de desarrollo considera a partir de la cadena del ser – “si del pasado nace el presente, del presente nace el futuro”- son aplicados a los productos humanos. La razón, la industria y las artes libres mejorarán y la filosofía será difundida. El objetivo del *Ensayo* [de Voltaire] era mostrar los pasos en que el hombre había avanzado “desde la rusticidad bárbara” de los tiempos de Carlomagno” “hasta la gentileza de los nuestros” [Cita de Voltaire en Mudrovic, 2005, 55]. Sin embargo la autora no logra mostrar por qué para Voltaire el pasado bárbaro carece de razón y el refinado presente sí cuenta con ella, con la cual la acusación de *generatio aequivoca* que emite Collingwood se mantiene.

³³¹ Mudrovic matiza: “La independencia de este marco teológico que opera sobre la naturaleza – por obra de

Para Herder, siguiendo su postura epigenética, la historia ni está escrita, ni está determinada. Si bien hay en ella necesidad, esta necesidad, como ya se ha visto en el primer capítulo, no es ciega como la de Spinoza.

La utilización por parte de Herder del concepto clave de “edad”, “reino” o “época” no debe entonces considerarse idéntico al uso que de estas ideas hace Joaquín de Fiore, pues los conceptos de Joaquín de Fiore aluden a la culminación del tiempo y a la historia humana como simple confirmación de un plan divino, mientras que las “épocas” de Herder son secciones orgánicas de tiempo dentro de las cuales tiene lugar una serie de etapas formativas: generación, un proceso de crecimiento- que consiste, como veremos, en la oscilación entre caos y orden- y un decaimiento³³².

Pero tampoco es un avance cuya explicación requiera afirmar que hay un antes y un después de la racionalidad humana, dejando precisamente sin explicación la súbita aparición de la racionalidad en la historia.

Se observa que la relación entre tiempo histórico y tiempo natural es frecuente en la historiografía. La importancia de Herder no reside, entonces, en haber “naturalizado” la historia sino en haber modificado el concepto mismo de tiempo natural. Sólo a partir de esa modificación del tiempo natural (de cronológico-mecánico a epigenético, orgánico) fue posible que la historia humana fuese entendida como parte del proceso del *alma del mundo*.

El proyecto historiográfico herderiano es un ambicioso intento por explicar los avatares de la *humanidad* en clave epigenética.

Herder recuperará, ciertamente, el concepto típicamente ilustrado, de *humanidad*, y

Descartes, Newton, Linneo, Buffon, Bonnet- permite que ésta [la naturaleza] sea interpretada como resultado de la acción del tiempo. Es en este ámbito donde primero se comienza a hablar del tiempo infinito, cambio lento, sucesión continua, desarrollo progresivo y desde donde se trasladan estos conceptos a las disciplinas humanas. Y si todavía se ve en el intento moderno de trazar la historia como progreso la secularización de la interpretación cristiana, debe hacerse la salvedad que no es sino a través de la idea de Naturaleza como logra dicho cometido” [Mudroveic 2005, 56]

³³²Herder utiliza los conceptos de edad o época, tal y como la historiografía medieval lo hacía, pero es necesario establecer una diferencia importante en ambos usos. Collingwood, recordándonos que es a Joaquín de Fiore a quien se debe la distribución de la historia en los reinos del padre, del hijo y del espíritu santo, dice: “Semejante alusión a una edad futura delata una característica importante de la historiografía medieval. Si a un historiador medieval se le preguntara cómo sabía que en la historia había un plan objetivo, respondería que por revelación: era parte de lo que Cristo había revelado acerca de Dios. Y semejante revelación ofrecía, no tan sólo la clave de cuanto Dios había obrado en el pasado, sino de lo que iba a hacer en el futuro. La revelación cristiana [...] ofrecía una visión de toda la historia del mundo, desde su creación en el pasado hasta su fin en el futuro, dentro de la perspectiva intemporal y eterna de Dios.” [Collingwood, 1954, 60-61]. Herder, por su parte, no se refiere a ningún tipo de saber revelado. En Herder no hay lugar para una perspectiva intemporal.

también el de razón, así como el concepto medieval de edad o época; pero en el conjunto de la propuesta herderiana ya no estarán presentes los juegos conceptuales que les hacían cobrar a estos conceptos su valencia ilustrada o medieval. Herder los integra a una economía semántica naturalizante gracias a la cual adquirirán valencias distintas a las que tiene en otros discursos³³³.

Como dije en la introducción, es en el tipo de *naturalización* de la historia es donde reside toda la originalidad y la importancia de su trabajo. La naturalización de la historia que Herder llevó a cabo no se asentó en una idea cualquiera de naturaleza sino que surgió a partir de aquella formada dentro de las teorías epigenéticas de su tiempo.

La fijación implícita de la historiografía medieval parece ser la condición *sine qua non* de la rigidez de la taxonomía de Linneo, así que podríamos decir que mientras que Linneo *historiza* a la naturaleza- en sentido del inmovilismo medieval de la creación, Herder naturaliza la historia: le otorga a la historia el movimiento de la causación epigenética.

La descripción de la historia opera con dos conceptos clave a los que Herder llama principios, a saber, el de *fuerzas orgánicas* y el de *Tradición* [*Ideen*, IX, i, 218]. Además, en la temporalidad epigenética intervienen ahora las categorías de nacimiento, florecimiento y decadencia, dándole a ésta un matiz pendular. También es posible indicar la presencia de las tesis compartidas por otros adeptos a la teoría epigenética, como es el caso de la presencia de tesis compartidas con Wolff y Blumenbach, como la idea de revolución³³⁴ y la de la

³³³ Como dice Diderot, no es una cuestión de cosas, sino de orden. [*Prospectus de l'Encyclopédie*. Referencia tomada de Mudrovic, 2005, 21].

³³⁴ La idea de *revolución* que, según Zammito, también se encuentra en Wolff, se opone a la idea de *evolución* de Bonnet (este término no tiene que ver con lo que actualmente se conoce como evolución sino más bien tiene que ver con una especie de desdoblamiento de algo que ya está preformado). Como Zammito señala, Herder habría podido inspirarse del siguiente fragmento de Wolff: “a nature that destroyed itself and that created itself again anew, in order to produce endless changes”- Caspar Friedrich Wolff, *Theorie von der Generation*, p. 73. [Tomado de Zammito, 2002, 305]. Pero la idea de revolución también juega un papel- y más importante, parece- en la teoría epigenética de Blumenbach. Como ya se ha indicado, Richards insiste en que existe un vínculo intelectual entre Blumenbach y Herder. Volveré a citar lo que Richards afirma al respecto.: “Though Blumenbach left no overt indications of sources for his theory of biological revolution, his ideas harmonize with those of Bonnet and especially with those of his contemporary Johann Gottfried Herder (1744–1803). In his ‘Ideas on the Philosophy of the History of Mankind’, 1784–1791, Herder constructed a naturalized version of *Genesis*. He maintained that the earth and planets had developed out of a nebular chaos, but in obedience to universal laws. He supposed that from a volcanic maelstrom eventually a habitable environment, with great varieties of plants and animals, emerged. The first ages proved harsh, winnowing out all but the most suitable creatures for subsequent times: ‘Those innumerable volcanos on the surface of our earth that once spewed flames, no longer do so; the oceans no longer seethe with the vitriol and other materials that once covered our land. Millions of creatures have passed away that had to die; those that could survive, remained and have perdured for thousands of years in great harmony with one another’ throughout

multiplicidad de fuerzas formadoras. Hay que ver todo esto más de cerca.

3.1.2. La epigénesis de la historia

Como mencionaba anteriormente, en la filosofía de la historia herderiana perviven elementos de las tradiciones historiográficas precedentes, como el Dios creador de la medieval o la Humanidad, de la ilustrada. Ciertamente, la presencia de dichos elementos ha provocado graves tensiones en la concepción herderiana de la historia. Ellas aparecen cuando pensamos en que ese desarrollo- que se asume como unívoco- puede tener lugar a partir de individuos, como lo son las épocas, que son autosuficientes y fines en sí mismos. ¿Cómo pensar en una historia en donde se manifieste el desarrollo de la humanidad, cuando, como Herder sostiene, la humanidad es múltiple y por lo tanto, capaz de tener múltiples desarrollos?

Como se vio en el capítulo primero hay en Herder un problema vinculado a la forma ordenadora de fuerzas orgánicas ya que ésta puede ser o bien una especie de forma particular (como la forma “Atenas”, la forma “China”, la forma “Fenicia”) o bien una forma universal, a saber, “el género humano”. Hay, en efecto, una tensión entre por un lado, un pensamiento universalista- *Humanidad*, género humano,- y lo particular (épocas, pueblos)³³⁵. La contraposición entre ambos tipos de formas finales traerá varios problemas

the plant and animal kingdoms, vital powers, ‘the fingers of God’, operated ontogenetically to form creatures—a *Bildung* rather than an evolution of preformed parts. And these powers, according to Herder, drove species to ever more complex development during an early period of the formation of life on the planet [... [Y luego agrega: “Blumenbach’s initial theory of the *Bildungstrieb* certainly took no lead from Herder (la primera edición del texto de Blumenbach, *über den Bildungstrieb*, data de 1781 y la segunda en 1791), rather the reverse: Herder developed his own notion of *Bildung* and vital force in light of Blumenbach’s work. But, reciprocally, Blumenbach undoubtedly found some inspiration in Herder for applying the concept of *Bildungstrieb* to this new area of inquiry, the history of the earth.” [Richards, 2000, 21-23].

³³⁵ Beiser también observa esta tensión pero sostiene que Herder la resuelve, de alguna manera, considerando que si bien todo es un fin en sí mismo- todo pueblo – también todo es un medio para algo más. Aquí entra en escena el concepto de providencia : [...] Although there is no single uniform set of values for all nations, they are also not self-sufficient and independent of one another; rather, they form a chain or continuum where each learns from past cultures and gives lessons for future ones. While each nation has its center of happiness in itself, there is still grow and progression because it builds according to its individual nature on the achievements of the past. Entwined with Herder's principle of development is another central theme of his 1774 tract, a theme that came straight out of his religious sensibility in Bückeburg: the idea of providence. So important is this idea for Herder that he heralds it as “*mein großes Thema!*” He introduces it by saying that, despite all the changes of history, there is still “a plan” behind it, what he calls “progress and development in a higher sense”. The “higher sense” turns out to be nothing less than providence [...] Herder’s idea of providence serves as the complement and constraint on his principle of individuality, which, on its own, leads

a la filosofía de la historia herderiana. En concreto aparecen los siguientes: El logos que será la meta de cada pueblo ¿debe realmente ser identificado con el de la historia bajo la forma de *Humanidad*? ¿Si la razón es la misma en todos los pueblos, pero todos ellos son diferentes, no podría pensarse más bien en un logos ecuménico que los reúna a todos? ¿Y cómo es posible que pudieran ser reunidos?

Para intentar responder a estas preguntas es menester tener en cuenta que la temporalidad epigenética de Herder tendrá dos niveles: uno individual y otro universal. Aunque a su vez, lo universal (la historia universal), pueda ser considerado un individuo. La temporalidad humana se encuentra dentro de la temporalidad de la tierra y del universo, con lo cual Herder asume una analogía entre la temporalidad de los organismos más pequeños es la misma que la de los grandes. Sin embargo, a pesar de que ambos comparten la misma temporalidad, Herder trabaja lo general y lo particular desde dos perspectivas distintas y difícilmente conciliables. Mientras que en la temporalidad del organismo más pequeño, que son los pueblos, Herder incluye una perspectiva sinérgica, es decir, en el estudio de éstos mediante la relación entre sus elementos; el estudio de la temporalidad de la *Humanidad* y de la tierra será casi exclusivamente diacrónico. En ambos existe un desarrollo epigenético.

La diferencia entre el primero y el segundo es, como se verá, que en el segundo no hay sincronía. Sólo en el primer nivel es posible hablar de una dimensión sincrónica. En ella tienen lugar relaciones recíprocas de los elementos que constituyen a los pueblos³³⁶.

Para analizar ambos niveles es necesario primero determinar qué es lo que Herder entiende por organismo histórico. La respuesta a esta pregunta se encuentra al caracterizar su concepto de individualidad.

3.1.3. El principio de individualidad. Las naciones y la historia universal

Lo que con Beiser llamó el principio de individualidad [Beiser, 2011, p. 136]] es un concepto muy importante. Herder mismo sostiene que: “todo en la naturaleza *se basa en la*

to relativism”. [Beiser, 2011, 137-138]

³³⁶Según Reill, el concepto de sinergia operó dentro de las tesis de los vitalistas como placa giratoria que permitió el cambio en la concepción de la causalidad, pues la sinergia enfatiza lo que llama la centralidad- o importancia- de las interconexiones. [Reill, 2005 bis, 158] Y Reill agrega: “[...] in the world of living nature, each constituent part of an organized body was both cause and effect of the other parts.” [Reill, 2005 bis, 158]

más estricta individualidad.” [Ideen, XV, iii, p. 218. *Ideas*, 171]. El concepto de individualidad lleva implícito el concepto de *organismo*³³⁷.

Herder concibe la naturaleza como un organismo en donde tanto el hombre y por ende, su historia, están incluidos. Esta equivalencia entre el hombre y la naturaleza lo lleva a insistir en las *Ideas*, en la individualidad de cada hombre y de cada nación y de cada época, atribuyendo la razón de la individualidad a fuerzas configuradoras internas, haciendo de cada uno de los organismos, entelequias, fines en sí mismos.

Conceptos clave para entender el de individualidad son el de pueblo o el de época o historia de la humanidad. En tanto que conceptos metodológicos, el de pueblo y época delimitan una estructura y su funcionamiento. Mediante ellos podemos considerar la multiplicidad ordenada en su interior y ver una totalidad a partir de varios puntos de vista, a saber bajo el artístico, el político, el social, etc. Así, Herder utiliza *Zeitgeschmack*, *Nationaldenkart*, etc., para designar el gusto- artístico- de una época o la forma de pensar de un pueblo. Esta forma de expresarse le permite a Herder referirse a un microcosmos sin asociar la época o pueblo particular a toda la cadena de la humanidad a la que pertenece.

Lo que caracteriza al concepto de individualidad es el concepto de alma. El alma o lo que podemos entender como principio de organización de los organismos es lo que, como ya se ha visto, Aristóteles llamó Logos [GA 734b-735^a]. Así, al tener alma (forma, *eidos* o *logos*), los organismos pueden ser considerados entelequias, es decir, *unidades dentro de las cuales existe un principio organizativo de elementos particulares, cuyo funcionamiento depende precisamente de dicho principio. Es el logos el que determina la actualización de*

³³⁷ Beiser dice, con acierto: “Like the principle of individuality, this principle was first applied to language and literature, and it too is now extended to entire epochs of world history. Herder now assumes that all history is an organism, so that all epochs and cultures are linked together in a continuum where earlier stages are the basis for the growth of later ones. Each later stage assimilates and learns from the life of the earlier ones, so that there is growth and development in world history. All the major cultures of Western civilization are linked together as if they were so many stages in the development of a single person. The ancient Jews were the infancy of the human race; the Egyptians and Phoenicians were its childhood; the Greeks were its youth and the Romans its manhood. The introduction of the principle of development posed some difficulties for Herder, of which he was well aware. One difficulty is that it seems to undercut the principle of individuality: while the principle of development seems to make each culture a means to a higher end, one step of a ladder, the principle of individuality demands that we treat each culture as an end in itself. Herder resolves the apparent contradiction by claiming that in every organism each part is both means and ends: “No thing in the whole kingdom of God...is a means alone—everything is means and end at the same time...” [Reill, 2005, bis, 136]. Esta explicación es bastante coherente con una perspectiva epigenética aristotélica en donde, como se vio, cada etapa de desarrollo es, además de un eslabón, un fin en sí mismo. Por ello cada momento epigenético puede ser considerado una entelequia. Menn dice: Even here the eggs may be teleia or atele, considered *qua* eggs.” [Ver Menn, 1998, 101 y ver Aristóteles GA 732b].

las potencias de un organismo, con el propósito de que éste alcance su forma final³³⁸. –

Herder mismo afirma, en una vena muy aristotélica:

Así como en la forma de su cuerpo, también en la parte correspondiente a su alma lleva cada hombre en sí mismo la proporción según la cual está constituido y según la cual debe formarse [...] Así se modifican las naciones, según el lugar, el tiempo³³⁹ y su carácter interno; cada una lleva en sí misma la proporción de su perfección, incomparable con otras [*Ideen* XV, iii, 419]

Teniendo en cuenta la individualidad de cada hombre, de cada nación y cada época, Herder indicó que el error de la historiografía ilustrada consiste en juzgar a un pueblo o a una época con baremos ajenos al pueblo o a la época misma. Herder criticó las pretensiones propias de la *Aufklärung* o de los *philosophes*, que consiste en juzgar, a partir del presente y desde su continente, a otros pueblos y a otros tiempos³⁴⁰.

Atendiendo a la individualidad de cada figura histórica Beiser afirma que la filosofía de la historia de Herder puede ser considerada como un spinocismo histórico³⁴¹. Ello lo

³³⁸ “In almost every passage in which Aristotle introduces, discusses, or argues for the existence of final causality, his attention is focused on the generation and development of a **living organism**”- [Gotthelf, 2012, 3]. Yo subrayo.

³³⁹ Esta idea de Herder es sumamente novedosa. No es de extrañar que nuestro autor esté siendo revisado como un predecesor de la antropología y de la etnología. Para Herder las condiciones materiales de un pueblo no pueden ser disociadas de su historia.

³⁴⁰ Aunque sería injusto afirmar algo tan general respecto de todos los miembros del movimiento de la ilustración. Tengamos en cuenta que Diderot se deslindaba de esta perspectiva unívoca de la historia. *Cfr. Supplément au voyage de Bougainville. Œuvres philosophiques*. Paul Vernière (ed). Garnier. Paris, 1961.

³⁴¹ Así también lo consideran varios especialistas. Beiser, por ejemplo, dice: “At the very least Herder now had a general metaphysical rationale for two of the fundamental doctrines of the *Ideen*: naturalism and determinism. Throughout the *Ideen* Herder is concerned to specify the basic laws of history, and stresses how they hold for the historical no less than natural realm. [...] It is a fundamental to Spinozism, of course, that God acts from the necessity of his own nature, and that his laws or ways of acting are, at least in principle, intelligible to us. This is the Spinozist doctrine behind the *Ideen*, the basis for all Herder's attempts to spell out the basic laws of history. Indeed, so important was Spinoza for the *Ideen*, that we do well to regard Herder's *Ideen* as historical Spinozism.” Pero también había dicho antes: “Herder endorsed Spinoza's monism, naturalism and determinism, though he insisted that Spinoza's system needed to be modified in two fundamental respects. First, Spinoza needed to drop his dualism of attributes and to inject into his single infinite substance Leibniz's concept of *vis viva*, power or energy, so that substance became “*die Kraft aller Kräfte*.” Second, Spinoza needed to abandon his mechanism, his aversion to final causes, so that he could retain the concept of providence, of the design of God creating the universe. Spinoza's dualism and mechanism were the unfortunate remnants of his Cartesian legacy. His dualism made it impossible to explain mental-physical interaction; and his mechanism made it impossible for him to account for the self-generating and self-organizing activity of life. To be viable, Spinoza's monism, naturalism and determinism had to be wedded to Leibniz's conception of *vis viva*, living force, which alone could avoid the problems in explaining mental-physical interaction and the phenomena of life. And so, in Herder's hands, Spinoza's philosophy grew into a kind of vitalistic monism, a monistic vitalism.- Herder wrote *Gott, Einige Gespräche* in late 1786 and early 1787 He delivered it to his publisher in March 1787, almost the same day as Part III of his *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. [...] Essentially, Herder's Spinozism provided the foundation for his philosophy of history” Y Agrega con respecto a Leibniz: “Herder sketches his general cosmology in Part I of the *Ideen*. The basic premise of his cosmology is Leibnizian: that nature consists in active or living forces,

justifica al llamar la atención sobre el hecho de que uno de los rasgos característicos de cada organismo individual es la idea de culminación [*Vollkommenheit*] o perfección de las fuerzas orgánicas. En la perfección de cada época no está implicado ningún orden teleológico externo sino que la perfección de las épocas o de los pueblos reside en el cumplimiento de sus esencias³⁴². Herder dice al respecto: “La finalidad de una cosa, la cual no es simplemente un medio sin vida, debe radicar en ella misma.” [*Ideen* XV, i, 407.]

En este sentido no es erróneo llamar spinocismo histórico a la doctrina de la individualidad, pero me parece más adecuado afirmar que se trata de un organicismo histórico, pues los elementos históricos serán presentados como seres que se generan, se desarrollan, se alimentan, crecen, florecen, envejecen y mueren. Todas estas son funciones típicas de los organismos tal y como son tratados por las tesis epigenéticas que ya se han revisado.

Analizaré aquí algunas de estas funciones para poder ver el tipo de organicismo histórico que Hegel suscribe. Sin embargo, como ya se mencionaba, el concepto de individuo o de organismo histórico contiene, dos acepciones. Por un lado se trata del individuo en pequeño y por otro del individuo en grande. En el primer caso se hablará de pueblos, naciones o épocas, en el segundo se hablará de la historia de la humanidad o de la historia universal. Como se decía, entre estos dos tipos de individualidades existen diferencias respecto del tipo de movimiento que impera dentro de ellas. Y por tanto también existen diferencias de sus funciones vitales.

3.1.4. Primer nivel de lo orgánico. Perspectiva sincrónica y diacrónica

Que del caos surja el orden es precisamente la idea que las tesis epigenéticas de Aristóteles y Wolff dejaban sentado claramente. El ordenamiento de la materia es otra forma de decir:

vis viva. This premise, and its Leibnizian provenance, appear unmistakably in a single sentence from I, 3, iv: “The working powers of nature are all, each in its own way, living; there must be something in their inside that corresponds with their effects on the outside, just as Leibniz taught and the whole analogy of nature seems to teach.” Like Leibniz, Herder thinks that there is nothing dead in nature.” [Beiser, 2011, 147-148]

³⁴²Por ello entre Herder y Kant hay un desacuerdo mayor respecto del valor histórico de cada época. Kant (desde una lectura herderiana), hace depender el valor histórico de cada época de una meta por alcanzar que corresponde a toda la humanidad pero que aún permanece irrealizada. Como veremos más adelante hubo entre Herder y Kant una polémica respecto al carácter natural de la historia. Herder publicó las *Ideen* no como un libro conjunto tal y como lo conocemos ahora, sino que publicó cada uno de los cuatro libros que lo conforman entre 1784 y 1791.

hay generación. La generación tiene lugar, como se recordará, gracias al concurso de una forma y una materia desorganizada. La generación aquí también tendrá que ver con elementos externos como el clima, la situación geográfica, etc. Por ello Herder, después de haber recorrido la historia de los pueblos antiguos enuncia en su primera ley de la historia:

En la doctrina matemática de la naturaleza se demuestra que para la estabilidad de una cosa se requiere siempre un grado máximo o mínimo de perfección que resulta del modo de actuar de las fuerzas de esta cosa [...] En consecuencia, de acuerdo con esta hermosa ley natural, todo ser que existe establemente lleva en sí mismo su verdad física, su bondad y necesidad como núcleo de su estabilidad [...] en la naturaleza todo se basa en la más estricta individualidad, y la humanidad es un proyecto tan rico en disposiciones y fuerzas [...]. Todo lo que puede nacer nace y se conserva si encuentra su estado de equilibrio [...] [*Ideen* XV, iii, 418. *Ideas*, 171-173]

La perspectiva de haber sido creados como los imanes, es decir, apuntando constantemente hacia un norte siempre fuera de nosotros [*Ideen* XV, i, 407.], perspectiva en la que reconocemos el punto de vista de Kant plasmado en la *Idee*, que Herder criticó, le parece a este último una idea simplemente perversa. Para Herder los destinos de las vidas particulares no se extienden indefinidamente, difuminándose para dibujar la estela de un futuro por venir desde el cual, parece, el filósofo observa; sino que cada época individual circunscribe su propia existencia, haciendo del sentido de la vida particular, un sentido en sí. De ello se desprende que un pueblo, en tanto espacio temporal relativamente cerrado, tiene como finalidad- como sentido- la de equilibrar sus fuerzas. Herder dice:

Como el hombre aislado subsiste por sí solo de modo muy imperfecto, se forma en sociedad para alcanzar un máximo superior de *fuerzas convergentes*. Éstas discurren oponiéndose en salvaje confusión hasta que se limitan entre sí de acuerdo con las infalibles leyes de la naturaleza y producen una especie de equilibrio y armonía del movimiento. [*Ideen*, XV, iii, p.220. *Ideas*, 173. Mi énfasis]

La sinergia tiene lugar al interior de los organismos. Ello permite establecer el carácter inmanente del orden orgánico, o su autorregulación. Aquí aparece una idea que no está presente en el análisis del lenguaje: la estática o la relación de equilibrio o convergencia entre las fuerzas. La relación sinérgica o el principio sinérgico de un organismo es la interconexión horizontal de sus fuerzas orgánicas. Esta interconexión o convergencia de fuerzas, en lugar de ser únicamente recíproca u horizontal, está determinada teleológicamente por el “carácter innato” [*Ideen*, XV, iii, 220], el cual funge como la causa final de cada individuo- sea este un hombre, un pueblo o una época. Cada nación, cada individuo u organismo histórico tiene esta causa final en sí mismo, su medida de perfección

incomparable. Al respecto Herder dice:

Es así como las naciones se van modificando según el lugar y el tiempo y su carácter innato; cada una lleva en sí su medida de perfección, incomparable con la de los demás [...] La marcha que hicimos hasta ahora a través de algunos pueblos mostró qué diferente fue, por su lugar, tiempo y circunstancias, la meta a la que encaminaron sus aspiraciones. En los chinos fue una refinada moral política; en los hindúes, una especie de pureza que se sustrae del mundo, callada laboriosidad y paciencia; en los fenicios, el espíritu de navegación y el empeño comercial. La cultura griega, en particular la de Atenas, tendía al máximo de belleza sensible [...] [*Ideen*, XV, iii, 419. *Ideas*, 173]

Para Herder *una sola* fuerza interna determina la marcha asintótica y vibrante del sistema hacia un estado de armonía. La fuerza interna o carácter innato es tanto lo que se encuentra al principio, organizando la multiplicidad de fuerzas vivas, como la meta o finalidad de un individuo (sea éste un organismo, un hombre, un pueblo o una época). Esta tendencia, sin embargo, no es lineal. Por eso Herder afirma:

Tal como nuestra marcha es un permanente caer ora hacia la derecha, ora hacia la izquierda, y aun así un avanzar con cada paso, así es el progreso de la cultura en el género humano y en todos los pueblos [...] Cuando un ser o sistema de seres ha sido alejando de su estado de equilibrio, verdad, bondad y belleza, vuelve a aproximarse a él por una fuerza interna [innere Kraft], ya sea mediante oscilaciones, ya sea en una curva asintótica, pues fuera de ese estado carece de estabilidad. Cuanto más activas y variadas sean las energías, más difícil será una marcha casi recta de la curva asintótica y más violentas las vibraciones y oscilaciones, hasta que el ser perturbado haya alcanzado nuevamente el equilibrio de sus fuerzas o de su movimiento armónico [...] [*Ideen* XV, ii, 417-418 y iii, 423. *Ideas*, 171]

Esta tendencia común a todas las fuerzas constitutivas de un sistema implica, parece, varios tipos de movimientos simultáneos, uno pendular u oscilatorio y otro curvilíneo. Al mismo tiempo, en el pendular parece haber otro cuya intensidad depende de la calidad de las fuerzas que componen el organismo y que es un movimiento de correlación.

La sinergia es, por así decir, el primer tipo de movimiento que determinará el del desarrollo. Pero el modo de actuar de las fuerzas y el equilibrio al que llegan no tiene lugar sin el concurso de la *verdad* de todo ser, es decir, de su fuerza rectora, la cual es, a su vez, la marca distintiva de la individualidad.

En la actualización, que es desarrollo teleológico hacia su finalidad, los pueblos encuentran su felicidad [*Glückseligkeit*]. Herder dice: “Puesto que la felicidad es un estado interno, la cantidad y las determinaciones para ella no deben encontrarse en el exterior sino en el pecho de todos y cada uno de los seres.” [*Ideen*, VIII, V, 210]

Ello tiene como consecuencia el establecimiento de diferencias cualitativas entre una

época o pueblo y otro, y nos obliga a considerar a cada una en su especificidad; la consideración particular que cada época amerita nos impide comparaciones, pues cada individuo es, según todo lo anterior, inconmensurable³⁴³.

El presente en este sentido nos otorga una consciencia clara de nuestras limitaciones. No podemos querer, ni crear, ni pensar lo que no está posibilitado por nuestra época para ser querido, creado o pensado, así como tampoco podemos exigir de otra época que haya pensado, querido o sentido como en la nuestra. Ello constituye lo que se ha llamado *conciencia histórica*: el caer en la cuenta de las limitaciones de la época. El precio que la filosofía herderiana paga a cambio de este concepto es la de fuerte limitación del concepto

³⁴³ Algo que no se desarrolló en el capítulo anterior pero que es digno de tenerse en cuenta, sobre todo por las consecuencias en la discusión de Schlegel con Herder, es la tesis de la individualidad en el plano de la teoría literaria. Por ejemplo, cuando Herder enfrentó a quienes leían a Shakespeare como un mediocre epigono de la tradición de la verdadera tragedia ática, sostuvo que un autor debe ser juzgado desde su particularidad. Sólo entendiéndola dentro de una tradición determinada puede estarse en situación de juzgar el valor de una obra pues sólo así es posible conocer su configuración interna [Ver Herder, *Shakespeare*, 1995, 3.] La indicación del error que consiste en juzgar una obra o un texto fuera de sus determinaciones internas y la recomendación que Herder propuso para evitarlo se convirtió en un pilar de la nueva hermenéutica del siglo XIX, sobre todo para el concepto de *Verstehen*, cuya constitución en tanto que práctica se debe a Schlegel y Schleiermacher. Herder había sostenido que era necesario introducirse en la obra para evitar juzgar un autor con criterios anacrónicos, aunque no sólo anacrónicos sino alejados completamente de la configuración propia de una obra. Para Schleiermacher este canon es válido en el mismo sentido. Para él sólo introduciéndose en la obra un hermeneuta, es capaz de lograr una interpretación válida. Una interpretación adecuada sólo se logra aplicando los dos momentos propios del fenómeno complejo de lo que Schleiermacher llamó *das Verstehen*, el comprender, a saber, el momento de la interpretación psicológica y el momento de la interpretación gramatical. Ambos momentos han sido ya abordados en la sección precedente. Lo que es importante señalar ahora con respecto al aspecto psicológico de la comprensión es que para Schleiermacher este proceso está regido por el principio de individualidad tratándose por ende de un arte, y más precisamente, de un arte adivinatorio. Pero este entendimiento posibilitado por la interpretación psicológica es, más que una idea global que la fantasía permitiría, como es el caso, ya se verá, de Humboldt, una identificación afectiva, una disposición previa, necesaria para comprender, gracias a una disposición anímica, a un autor. [Ver Schleiermacher, 1998, 185]. Pero por lo que el arte adivinatorio propio del aspecto interpretativo psicológico del fenómeno de la comprensión implica, a saber, una mirada global de la individualidad que se considera, yo no creo que la interpretación gramatical esté absolutamente excluida. La interpretación gramatical debe tener en cuenta, por un lado, el momento histórico en el que se encuentra el lenguaje al momento de la redacción de un texto. Por otro lado debe tenerse en cuenta el sistema que las frases constituyen. Esta interpretación también debe considerar o intentar considerar una totalidad, la del lenguaje y la del sistema semántico en el que las palabras funcionan, para así determinar el significado de una palabra o expresión. Schleiermacher agregará que esto, a saber, la visión absoluta de la totalidad que es la individualidad del lenguaje es, en efecto, imposible. Conocer la totalidad de una lengua en una cierta época y además saber la relación del autor con ella, sin embargo, ésta es una tarea a la que se debe aspirar. [Ver Beiser, 2011, 136]. Otro ejemplo paradigmático de la aplicación del principio de individualidad se encuentra en su oposición al principio de imitación de [Herder, *Otra filosofía de la historia*, 2011, 283.] Así, Herder apuntaba nuevamente a la configuración inmanente de una singularidad, que contiene en ella misma los parámetros de su desarrollo, en otras palabras, sus límites internos, que incluyen los temporales, con lo cual si una obra ha de vivir y ser hija de su época, ésta no puede ignorar las fuerzas que la animan, sin que ello represente el sacrificio de su propia perfección a favor de un criterio de gusto que ya no le corresponde.

de libertad³⁴⁴. La libertad para Herder está poco dissociada del concepto de fatalidad. Y la fatalidad herderiana implica el cumplimiento de un destino particular como tarea histórica. Dicho carácter de irrevocabilidad está determinado por la visión orgánica del concepto de época o de pueblo.

Ciertamente los pueblos son libres, en la medida en que nada externo les impone el contenido de sus desarrollos, ni siquiera el pasado pues el pasado es *asimilado* por la época presente, siguiendo un principio propio, y no heredado del pasado. El pasado no es determinante, es decir, una época no está determinada a ser como se lo impone una época anterior, un organismo histórico está obligado a ser como sus fuerzas internas lo dictan; dichas fuerzas también dictan cómo se asimila el pasado.

Las épocas, entonces, desarrollan libremente su contenido, en tanto que impulsos formativos propios. Sin embargo, como se verá, ese proceso formativo obedece a un movimiento pendular dictado por un principio cósmico al que Herder llamará Némesis, indicado con ese nombre un movimiento palingenésico de la historia que ya se ha revisado en el primer capítulo. La palingenesis, se recordará hace que el proceso formativo comience, invariablemente, por su génesis; pase, invariablemente por su florecimiento (cumplimiento del destino), y decaiga, invariablemente. Esto lo revisaremos con más detalle en una sección posterior. Primero hay que observar cómo tiene lugar otra función vital del organismo histórico, a saber, la *asimilación* del pasado.

(i) Asimilación o *Tradición*

Hasta aquí hemos alcanzado la siguiente conclusión: cada individuo obedece su destino, y éste parece no estar determinado más que por la fuerza formativa propia de cada uno: el logos, la causa formal-final de cada pueblo. A continuación hay que observar cómo tiene lugar la *asimilación* del pasado, característica de cada pueblo. Respecto de este concepto, asimilación, es útil recordar el problema con el que Wolff se había enfrentado. Con el fisiólogo no parecía ser muy claro si la *nutrición* era la fuerza esencial o si había una fuerza esencial que permitía la nutrición. Como se verá, Herder parece optar por la segunda opción: Es la causa formal la que es esencial, y no la nutrición *per se*. La asimilación del

pasado está para Herder determinada por *cómo* cada organismo *puede* asimilar lo pasado. Al respecto hay que tener en cuenta esta reveladora cita en donde Herder declara que cada pueblo recupera el pasado en función de su propia forma o fuerza rectora:

Debemos rechazar la opinión según la cual el avance de la época de los romanos hubiera tenido como finalidad [...] la de construir sobre los griegos un eslabón más perfecto en la cadena de la cultura. En aquello en lo cual los griegos fueron insignes, los romanos no hubieran podido rebasarlos, [pero] inversamente, lo que ellos poseían, no lo habrían aprendido de los griegos. [*Ideen*, XIV, vi, 402.]

La *sucesión* de épocas, como se verá más en detalle en las secciones siguientes, no es un avance de lo *peor* hacia lo *mejor*, pues las finalidades históricas son inmanentes a cada uno y, por tanto, no hay punto de comparación que pudiera permitir el establecimiento de un criterio para decidir entre *peor* y *mejor*. Pero el punto que interesa señalar con la cita anterior es que eso que los romanos poseían y que no hubieran podido aprender de los griegos es el carácter inmanente.

Si bien la historia tiene una dimensión pedagógica, el aprendizaje que una época puede adquirir gracias a la anterior o, mejor dicho, el conocimiento adquirido se da a partir de algo que no puede adquirirse del pasado. Los romanos, en este sentido, no son el resultado, mejorado, de la cultura griega, ni los griegos son menos perfectos que los romanos por haber tenido un periodo de florecimiento anterior al de los romanos.

Herder más bien explica el presente como incluyendo al pasado en él, en función de la configuración propia del presente mismo, es decir, en función de un proceso de asimilación realizado por el presente. El presente puede mantener a algunas instituciones del pasado *vivas* en él³⁴⁵, así como también admite que instituciones inoperantes continúen existiendo en él. Sin embargo esas instituciones inoperantes son materia muerta que no determina la configuración dinámica de la época presente y que pervive en él solo como una especie de ruina³⁴⁶.

La imposibilidad de repetición en la historia tiene que ver con el hecho de que para Herder la cadena que la conforma es una cadena de la educación. Hemos aprendido de nuestros antepasados y vivimos con los conocimientos que nos han heredado. No hay que perder de vista que estos conocimientos no se transmiten automáticamente ni pasan, puros,

³⁴⁵Bertino se refiere al concepto de *Assimilation* de Herder para poner en evidencia la pertenencia de un tipo- o una cantidad de- pasado a un organismo particular [ver Bertino, 2011, 232].

³⁴⁶Ver Barroux, 8

hasta nosotros, sino que los asimilamos. En el presente es posible observar lo que se ha asimilado y lo que se ha perdido, como algo perdido. Siguiendo este orden de ideas, Herder no puede concebir la posibilidad de repetición porque eso significaría que lo que hemos asimilado de otras épocas pudiera ser olvidado. Lo que es actualmente es un resultado de lo que fue, aunque, como ya dije, no un resultado proveniente de una operación sumatoria. Es el resultado de lo que una época puede asimilar de la anterior. Si la historia se repitiese ello significaría que el presente tendría la posibilidad de olvidarse de lo que ha aprendido del pasado.

La época presente conserva en ella, bajo la forma de la tradición o según su capacidad de asimilación, elementos del pasado. Hay que recordar aquí la importancia que Herder le otorga al lenguaje para pensar en esta transmisión de saberes y de cultura. Aquí se revela la importancia del lenguaje como elemento detonante de la historicidad de la historia. El lenguaje, como ya hemos visto en el capítulo anterior, es el elemento orgánico que liga a los hombres entre sí. Es hacia él que nuestra razón tiende y lo que nos permite pensar y sentir de determinada manera, pues el lenguaje es siempre el lenguaje de una nación. El lenguaje comprendido como elemento de historización significa *aprendizaje*, cultura, tradición:

[...] la educación de nuestro género [tiene lugar] de dos formas distintas [:] genética y orgánica: genética a través de la transmisión, orgánica a través de la asimilación [*Aufnahme*] y utilización de lo transmitido. [...] La cadena de la cultura y de la ilustración alcanza, no obstante, hasta el fin de la tierra. También el californiano o el habitante de la tierra de Fuego aprenden a fabricar arcos y flechas y a utilizarlos. Tiene lenguaje y conceptos, ocupaciones y arte que ha aprendido tal y como nosotros hemos aprendido [...]. La diferencia entre pueblos ilustrados y no ilustrados o entre cultivados e incultos no es específica sino que sólo se da en grados. [*Ideen*, IX, i, 218]

Puesto que todo el género humano aprende de la misma manera, por transmisión y por asimilación [orgánicamente], es decir, capta por su propia fuerza, no puede establecerse una diferencia radical entre un pueblo culto y un pueblo inculto, pues, en realidad, todos los pueblos tienen tradiciones y, en concreto, lenguaje. En el lenguaje se resguardan los tesoros que los hombres han ido descubriendo a lo largo del tiempo, sus metáforas, sus abstracciones, las huellas de las relaciones que un pueblo ha mantenido con otro y, en general, los vestigios de lo que hizo posible la formación del mundo de nombres que nos rodea³⁴⁷.

³⁴⁷ Herder ha mostrado cómo se origina y se desarrolla una cadena epigenética y aunque, como hemos visto, esta postura implique problemas teóricos, Herder no se desprendió de ella. Ciertamente, en las *Ideen* Herder

Con el concepto de tradición viva [*lebendige Tradition Ideen*, IX, ii, 222] Herder se refiere a una síntesis de varios elementos pasados en una época presente. El presente, visto bajo su aspecto de detentor de una tradición, es, como diría Ricœur, el espacio de experiencia de la historia³⁴⁸, es decir, la vivencia del pasado en una actividad constante de configuración del presente y del futuro.

Para establecer la relación entre tradición y epigénesis puede decirse que así como en un embrión los estadios formativos sólo son posibles si, primero, hay destrucción y luego una nueva formación, en la tradición las épocas o pueblos anteriores son destruidos (veremos más adelante lo que esto significa), pero integrados ciertos elementos del pasado según las posibilidades asimiladoras de la nueva formación.

La filosofía de la historia herderiana, si bien implica una función educativa, no lo hace a expensas de las características propias de los organismos que constituyen la historia. Por eso Herder rechaza que la cadena “causal” de la historia sea una cadena que describa la superación progresiva de un pueblo sobre otro, en una sucesión ascendente moralmente y mecánica. Pero esto parece ponerse en duda cuando se tiene en cuenta el segundo nivel de lo orgánico que es donde Herder se refiere al gran organismo de la historia de la humanidad.

Sin embargo, si bien Herder evita todo tipo de imposición y de juicio de valor, su concepción epigenética de la historia implicará siempre la supremacía del presente respecto del pasado. El pasado pierde a los ojos de Herder toda auto estancia ontológica y depende de las capacidades de asimilación del futuro para poder seguir existiendo. Esto será, según

ya no suscribe una tesis tan radical sobre la historia del lenguaje, aunque, por ejemplo, sigue incluyendo (de manera subrepticia) una distinción entre lenguaje poético y lenguaje prosaico que conduce, de alguna manera, a la distinción temprana entre lenguajes originarios – metafóricos - y lenguajes abstractos – conceptuales. Esta distinción, aunque poco explícita, será de gran importancia para entender la historiografía herderiana y para entender la urdimbre entre historia y logos, pero ello se abordará más adelante. De este punto de vista se desprende tanto la filosofía de la historia herderiana como su postura vis à vis la metafísica: „Keine Sprache drückt Sachen aus, sondern nur Namen; auch keine menschliche Vernunft also erkennt Sachen, sondern sie hat nur Merkmale von ihnen, die sie mit Worten bezeichnet: eine demütigende Bemerkung, die der ganzen Geschichte unsres Verstandes enge Grenzen und eine sehr unwesenhafte Gestalt gibt. Alle unsre Metaphysik ist Metaphysik, d.i. ein abgezognes, geordnetes Namenregister hinter Beobachtungen der Erfahrung. [...] Da sind Nationen in der Kindheit, der Jugend, dem männlichen und hohen Alter unsres Geschlechts; ja, wie manche Völker und Sprachen sind durch Einimpfung anderer oder wie aus der Asche entstanden! [...] Sprache das Mittel der menschlichen Bildung unsres Geschlechts ist“ [*Ideen* IX, ii, 224 y 227]

³⁴⁸Esta es justamente la definición de *Gegenwärtige Vergangenheit* que Koselleck ofrece y a partir de la cual Ricœur constituye su concepto de “espace d’expérience”. En realidad no se trata ni del pasado aislado ni del presente autónomo sino de la relación constitutiva que existe entre ambos. [Ricœur, 1985, 301]

Schlegel, un punto débil e la concepción orgánica del tiempo.

3.1.5. Segundo nivel de lo orgánico: Motilidad epigenética de la forma de la humanidad

Se acaba de ver que la interconexión de las fuerzas orgánicas no es sólo horizontal sino que, en realidad, una orientación que va de lo caótico a un orden. De modo que la estática (el equilibrio de fuerzas), está supeditada a la teleología. Esto es similar a la estrategia que guía el texto de *Dios, algunas conversaciones*, en donde Herder, como se recordará, opera una transformación del sistema spinocista al supeditar la idea de reciprocidad a la de teleología. Hay que tener en cuenta que, tal y como sucedió en el *Tratado*, Herder vuelve a hacer aquí de la razón (o *Logos*), el principio causal- teleológico de la historia. Herder mismo afirma: “En todos [los pueblos antiguos] se ve que opera *un único principio*, a saber, *una razón humana* [...] [*Ideen* XV, iii, 419. *Ideas*, 175. Traducción ligeramente modificada].

En función ahora de este *único principio* común a todos los pueblos y a todas épocas, a saber, la razón humana, Herder constituye otra figura orgánica, a saber, la historia de la humanidad misma, asignándole a las épocas y a los pueblos, además de su propia finalidad, la calidad de medios para el desarrollo de toda la historia, e introduce, además, los principios de revolución, palingenesia y némesis.

Para Herder la temporalidad universal y la temporalidad de la historia humana, si bien una está contenida en la otra, son la misma. Esta temporalidad, como hemos dicho ya, la definimos como temporalidad epigenética: La temporalidad humana se encuentra dentro de la temporalidad de la tierra y del universo, con lo cual se asume que la temporalidad de los organismos más pequeños es la misma que la de los grandes.

Hemos visto con respecto a la organicidad de los pueblos, que hay una marcada insistencia en su particularidad. Ello tiene como consecuencia teórica la introducción de la idea de múltiples finalidades de la historia en función de la multiplicidad de los individuos, ya se trate de pueblos o personas. Sin embargo vemos ahora que Herder también extendió el concepto de individualidad y organismo a la historia entera- y no sólo de la humanidad

sino del planeta entero³⁴⁹- construyendo así un sistema de finalidades en donde las formas de cada individuo u organismo histórico, son fines pero a su vez, medios o *eslabones* para la finalidad de la humanidad [*Menschheit*]. Herder somete las individualidades a la totalidad y si bien esto no aniquila por completo la multiplicidad de las tradiciones, parecería neutralizar los efectos del individualismo u organicismo histórico herderiano.

Sin la historia de toda la humanidad el individuo no podría ser capaz de desarrollarse: este se encuentra dentro de toda una cadena formativa que lo incluye sin excepción. Herder afirma:

Pues nuestro carácter específico reside justamente en que hemos nacido casi sin instinto; sólo a través de un ejercicio cuya duración se extiende a la totalidad de la duración de la vida [los hombres] se han formado en un ejercicio que dura toda la vida, y así como tanto la perfectibilidad como la corruptibilidad de nuestro género reside aquí, con ello también se vuelve necesario que la historia de la humanidad se vuelva un todo, es decir, una cadena de la sociabilidad y tradición formativa, desde el primero hasta el último de los eslabones [*Ideen IX, i, 216-217*].

Esta cita, además de reafirmar la totalidad que la filosofía de la historia impone a todos los miembros del género humano, insiste en que dicha unidad puede entenderse como la propia tradición, en un sentido tan extenso que echa por tierra la distinción constantemente establecida entre pueblos y tradiciones, dando pie a la idea de *Humanidad* [*Humanität*].

La ordenación progresiva que impone el concepto de *Humanidad* parece obedecer ya no a una causa final que podría entenderse como la *forma ideal* de la nación, sino a otra causa final. Por eso Herder afirma:

Hemos visto que nuestra naturaleza está organizada en función de esta finalidad evidente; en función de ella es que nos han sido dados nuestros refinados sentidos e impulsos, nuestra razón y nuestra libertad, nuestra tierna y duradera salud, nuestro lenguaje, arte y religión. En todos los casos y en todas las sociedades el hombre no ha tenido otra cosa en mente, no ha podido construir otra cosa mas que *Humanität* tal como él mismo también pensó. [...] encontró múltiples leyes y formas de gobierno, las cuales, todas, habían querido tener por meta que cada uno, sin ser violentado por los otros, ejerciera sus fuerzas y que pudiese adquirir un libre aprovechamiento de la vida [...] ahora bien, así como cuando conocemos en la totalidad de la creación cada cosa solo a través de lo que es y de cómo actúa, así se nos da la meta del género humano en la tierra a través de su naturaleza y su historia como si se tratase de la más clara demostración [...]. Lo que de sí ha podido hacer la humanidad [*Menschheit*], por doquier, lo que ha tenido por placer y fuerza. [...] [*Ideen XV, i, 408- 409*].

³⁴⁹Herder sostuvo que el tiempo cósmico incluía desde los procesos vitales de la tierra tales como sus revoluciones hasta los cambios que van de la decadencia al florecimiento, a la historia humana. Con esta inclusión de la historia humana a la natural Herder lleva a cabo lo que podría llamarse una doble “naturalización” de la historia pues, además de considerar las épocas como organismos, las introduce dentro del organismo más grande del tiempo del mundo.

Herder tiene una confianza sin límites en la razón. No en el hombre particular y sus pasiones sino en el buen uso que pueda hacer de ella y de sus frutos, a saber, los instrumentos que la han puesto de manifiesto. Dichos instrumentos- p.ej. la técnica- pueden ser usados en detrimento del hombre, pero en sí, son, para Herder, útiles, pues le permitirá al hombre llegar al equilibrio y al orden del mundo [*Ideen*, XV, iii, 427]. Éstos son un legado del pasado del que los hombres del presente pueden valerse según sus posibilidades. El pasado enseña a los hombres, pero el presente determina cómo ese pasado puede ser capitalizado. Pero el concepto de *Humanidad* es uno de los puntos más problemáticos del pensamiento herderiano pues posibilita la concepción de una historia en sentido linear-providencial, es decir, la concepción de un fin externo a la historia humana. Herder dice:

Con vistas a esta evidente finalidad, observamos, ha sido organizada nuestra naturaleza; para cumplirla nos han sido dados nuestros distinguidos sentidos e impulsos, nuestra razón y nuestra libertad, nuestra delicada y duradera salud, nuestro lenguaje, arte y religión. En todas las situaciones y sociedades el hombre no ha tenido por meta nada que no sea la de poder construir como *Humanidad*, según como la ha pensado. [*Ideen*, X, i, 407]

Por un lado, Herder no puede admitir que lo “mejor” existe, pues cada época es un criterio en sí mismo incapaz de fungir como criterio normativo fuera de él. El concepto de *Humanidad*, en este sentido, no debería ser confundido con un contenido preestablecido sino, más bien, como el arribo a la perfección de una época. No obstante, el concepto de *Humanidad* significa para Herder también algo universal:

Humanidad, es decir, razón y justicia en todas las clases y en todas las ocupaciones de los hombres... ¿Qué es lo que apreciamos y lo que indagamos en todas las obras humanas? La razón, el plan, la intención. Si falta esto, no se ha hecho nada humano sólo se ha manifestado un poder ciego. Cualquiera que sea la dirección en que nuestro entendimiento recorre el inmenso campo de la historia, sólo se busca a sí mismo y sólo se encuentra otra vez a sí mismo. En la medida en que todas sus empresas tendieron más hacia la pura verdad y bondad humana, más duraderas, útiles y bellas fueron sus obras y más se reflejaron en su norma los espíritus y corazones de todos los pueblos de todas las épocas. Sobre qué pueda ser una inteligencia pura y una moral justa están de acuerdo Sócrates y Confucio, Zoroastro y Platón y Cicerón, a pesar de sus miles de diferencias, todos ellos coincidieron en la existencia de un *único* punto sobre el que se basa todo nuestro género [...] [*Ideen*, XV, iii, 420-421. *Ideas*, 177].

La historia de la Humanidad, considerada ésta como Tradición, tiene, como observamos aquí, una vocación pedagógica. Pero el carácter pedagógico de la historia se confirma sobre todo por lo que tenemos en común los hombres del presente con los del pasado, a saber, una única razón.

Ahora bien, así como en un embrión los estadios formativos se generan sucesivamente, y los anteriores son conservados siempre por el estadio más avanzado, y así como los individuos históricos se relacionan entre sí como en una cadena determinada por los propios medios de asimilación del pasado, así la historia de la humanidad constituye una cadena de la tradición. Herder dice:

En donde [ese hombre pasado] erró, erró para sí y para mí, en la medida en que me advierte de errores similares. Ahí en donde me increpa, me enseña, me refresca, me da ánimos, ahí ese hombre es mi hermano. Partícipes de la misma alma del mundo, de una misma razón humana, de una misma verdad humana. [XV, iii, 421] [y Más adelante agrega:] Inventar o cantar ahora una Iliada, escribir como Esquilo, Sófocles o Platón es imposible [...] la infancia griega ha pasado. Lo mismo sucede con los hebreos y los romanos. Nosotros, en cambio sabemos y conocemos una serie de cosas que ni romanos ni hebreos conocieron. Un día enseñó al otro y un siglo al siguiente: la tradición se ha enriquecido, la Musa de los tiempos, la historia misma, habla con cientos de voces y canta a través de cien flautas [...] En consecuencia, todo retorno a los viejos tiempos [...] es poesía y resulta imposible según el concepto del mundo y del tiempo [...] *En virtud de su naturaleza interna, toda actividad realizada hasta ahora por el espíritu del hombre no fue más que un medio para fundar y difundir mejor al humanidad y la cultura de nuestro género* [Ideen XV, iv, 425- 426. *Ideas*, 187-189-191]

Observamos, así, que el carácter pedagógico del proceso de la historia, y lo que con su desarrollo pretende, no están inscritos en un movimiento meramente acumulativo ni significa la simple aparición de formas que se manifiestan con el tiempo. La cadena de la humanidad, o lo que Herder llama Cultura no se forma mecánicamente, uno a partir de otro. Por eso Herder afirma que, por ejemplo, sería un error considerar que los romanos son un efecto de la cultura griega, como se acaba de ver.

Para Herder la cadena de la cultura, o de la *Humanidad*, es más bien una *cadena geométrica*³⁵⁰. Esta cadena, que llamamos geométrica, no debe entenderse como un encajonamiento *previo* de épocas, como si la presente contuviese a las futuras. Esa imagen pertenece, más bien, al contexto de la explicación del preformacionista en la cual Dios habría dispuesto previamente a totalidad de los elementos que constituyen un organismo y ésta ya estaría presente, aunque invisible, en los cuerpos vivientes. Este es el tipo de desarrollo que para Bonnet constituye, como ya se vio en el primer capítulo, la aparición progresiva de lo ya preformado y que recibe comúnmente el nombre de *emboîtement*³⁵¹.

³⁵⁰ Herder dice: "Sie [las edades del tiempo] gehen in Geometrischer nicht Aritmetischer Progression fort" [*SW* vol. IV, 450. [Cita tomada de Jöns, 1956, 31]

³⁵¹ Bonnet dice: « Les différents ordres d'infiniment petits abîmés les uns dans les autres, que cette hypothèse admet, accablent l'imagination sans effrayer la raison [...] la seconde hypothèse, en semant les Germes de tous côtés, fait de l'air, de l'eau, de la terre, et de tous les Corps solides, de vastes et nombreux magasins, où

La causalidad geométrica, por el contrario, conserva el pasado sin aniquilarlo. De esta manera Herder subraya la independencia de las fuerzas particulares que permiten que la suma sea posible y que el resultado sea uno y no otro³⁵².

La cadena de la que Herder habla no debe entenderse como un progresivo desdoblamiento de algo que existiera previamente, sino al contrario, como un almacenamiento progresivo de lo que va emergiendo. Eso que ha emergido y se extingue no desaparece para Herder sino que se *acumula* dentro de lo nuevo, aunque dicha acumulación no es una simple operación aritmética. No es que el pasado contenga de forma necesaria al presente y al futuro, en germen, y que los tiempos no deban sino emerger según lo predicho por un orden sobrenatural, como si todo ya hubiera sido creado y la historia no fuera sino el despliegue progresivo de dicha pre-creación o pre-formación.

El proceso de la historia no está inscrito en un movimiento meramente acumulativo, ni significa la simple aparición de formas que se manifiestan con el tiempo, como si éstas estuvieran contenidas ya de antemano en la historia misma, cumpliendo así un designio divino. Ciertamente hay un avance. Herder mismo afirma: “[...] nuestro género está determinado a acercarse a un punto de perfección que desconoce, [siguiendo] el infinito camino de una asíntota. [*Ideen*, XI, v, 296]. Pero ese avance no significa necesariamente mejoría ni hace más deseable lo que vendrá. Considero que el avance, en lugar de entenderse como progreso, término que admite en su campo semántico la idea de valor de cambio hacia algo *mejor*, debe ser comprendido de forma más neutral. En otras palabras, me parece que el avance debe perder gran parte de la carga moral de su posible sinónimo “progreso” y ser entendido como modificación, como mero cambio que no representa, por sí mismo una mejoría o empobrecimiento. Hay que considerar, como ejemplo, la siguiente afirmación de Herder:

la Nature a déposé ses principales richesses. » [Considérations, 37. Tomado de Müller- Sievers, 1993., 33]

³⁵²Ver lo que Herder dice sobre Roma además de lo que ya había dicho de su relación con Grecia: *Genutzt haben sie alle Völker; mit denen sie bekannt wurden, bis auf Indier und Troglodyten; sie nutzten sie aber als Römer*, und oft ist's die Frage, ob zu ihrem Vorteil oder Schaden. Sowenig nun alle andre Nationen der Römer wegen da waren oder Jahrhunderte vorher ihre Einrichtungen für Römer machten, sowenig dürfen solches die Griechen getan haben. Athen sowohl als die italienischen Pflanzstädte gaben Gesetze für sich, nicht für sie; und wenn kein Athen gewesen wäre, so hätte Rom zu den Scythen um seine Gesetztafeln senden mögen. Auch waren in vielem Betracht die griechischen Gesetze vollkommner als die römischen, und die Mängel der letzten verbreiteten sich auf einen viel größeren Weltstrich. Wo sie etwa menschlicher wurden, waren sie es nach römischer Weise, weil es unnatürlich gewesen wäre, wenn die Überwinder so vieler gebildeten Nationen nicht auch wenigstens den Schein der Menschlichkeit hätten lernen sollen, mit dem sie oft die Völker betrogen. *Ideen*, XV, vi, 402. Mi énfasis]

“[...] [E]xiste una cadena de la cultura que, en líneas discontinuas e indirectas, atraviesa por todas las naciones civilizadas que hemos considerado hasta ahora [...] El avance [*Fortgang*] de las épocas implica un avance del género humano [...] Si ahora aparecieran nuestros primeros padres y vieran nuestro género humano ¡Cuánto se asombrarían! Su cuerpo estaba conformado para una Tierra más joven y su modo de vida debía ser conforme a las características de los elementos de entonces [...] Algunas zonas de América ahora ya no son lo que eran en la época del descubrimiento [...] Es innegable que este avance ha influido también en el modo de pensar del género humano. [*Ideen*, XV, iv, 420, 425. *Ideas*, 175, 187. Traducción ligeramente modificada].

Como afirma Herder aquí, la modificación en un elemento- la Tierra, por ejemplo -, tiene consecuencias en otro –nuestra forma de pensar–. Hay una relación sinérgica entre elementos que hace que una situación se modifique completamente con respecto a una anterior. En este sentido no puede hablarse de una derivación causal entre épocas o naciones ni de un progreso *moral* sino, en un sentido más neutral, de un cambio o de una transformación. Sin embargo en otros lugares Herder no puede evitar asignarle a las modificaciones un valor moral y la *Humanität* parece resumir ese aspecto de su pensamiento.

(i) Némesis

Una época guarda una relación necesaria con la época precedente, no, como se acaba de ver, porque la preceda sino porque la época pasada sigue, de alguna manera determinando la presente³⁵³. Es decir una época se vuelve deudora de épocas pasadas en función de sus propios medios de asimilación. Y en función de esos mismos medios (y no de la época anterior), un organismo histórico, como dice Herder, florecerá.

Pero este florecimiento no es independiente de la figura que se había revisado en el capítulo primero, a saber, el *alma del mundo*, la forma a la que obedece toda formación histórica.

De acuerdo con la palingenesia histórica los organismos históricos, una vez que han sido conducidos hacia la máxima expresión de fuerzas, son abandonados para que el espíritu de los tiempos migre hacia otras formaciones. Así, si bien el florecimiento depende de cada organismo histórico, es decir, de la fuerza directriz que regula la asimilación de pasado y el

³⁵³ Cuando una forma del pasado persiste en el presente sin tener ninguna función *orgánica* en la vida del presente dicha forma está muerta. Herder tiene un concepto que designa esta presencia muerta del pasado, a saber, *sich überleben*.

equilibrio de fuerzas, habrá, además, un principio regulador de la historia de la humanidad, a saber, la némesis que hace que al florecimiento le siga un periodo de decadencia.

La Némesis es el principio activo necesario para la producción palingenésicade la historia [*Ideen* XV, iii, 422] pues es el principio de destrucción que permitirá nuevos nacimientos. Su status oscila entre ser una ley natural por la que todo organismo está regido y un principio racional que guía al historiador [Ver Liermann, 2006, 89]. Según este último punto de vista sería gracias a dicho principio racional, ordenador, que el historiador es capaz de observar y reconocer la pluralidad de lo irracional de las fuerzas impulsoras de los procesos [Ver Liermann, 2006, 100].

A pesar del fatalismo histórico implícito en el principio de palingenesia, la filosofía de la historia herderiana supone la actuación de la libertad humana. Herder, habiendo roto con el *Sturm und Drang* y así con las tesis fatalistas sostenidas en su texto *Otra historia de la filosofía*, afirmó en el periodo de las *Ideen* algo así como lo que Beiser llama un pelagianismo histórico [Beiser, 2011, 143] pues concedió que el destino del hombre está en sus manos, lo cual es el punto diametralmente opuesto al punto neurálgico de la tesis de la predestinación.

Ahora bien, en el primer capítulo se hizo referencia a la ley de la palingenesia que rige, para Herder, la historia universal. El agente del orden palingenésico es la némesis-. La némesis permite explicar que exista un periodo de destrucción que permite que la cultura renazca en otro organismo.

La cultura es, entonces, lo que vuelve a renacer en cada formación, ella es el principio inmarcesible que conduce todo aquello sobre lo cual se posa hacia su periodo de florecimiento, así como su partida es la causa del declive y del marchitamiento de una nación. Cuando un pueblo ha alcanzado su perfección comienza, casi inmediatamente, a morir. Al morir la materia, la forma, la cultura, *emigra* y nunca vuelve a penetrar en la vida del pueblo que alguna vez hizo florecer³⁵⁴.

La historia es así la cadena de los ciclos de nacimiento, florecimiento y muerte de los pueblos, animada por la Cultura, por el Alma del mundo.

³⁵⁴ „Und wenn bei diesem allen nur noch einiger Fortgang merklich wäre? Wo zeigt dieser sich aber in der Geschichte? Allenthalben siehet man in ihr Zerstörung, ohne wahrzunehmen, daß das Erneute besser als das Zerstörte werde. Die Nationen blühen auf und ab; meine abgeblühte Nation kommt keine junge, geschweige eine schönere Blüte wieder.[*Ideen*, XV, 404.]

De este proceso cíclico en el que están implicados los pueblos- en tanto que son el lugar de la reencarnación, y la historia como proceso epigenético- está excluido cualquier tipo de progreso hacia algo “mejor”. Herder dice: “La cultura se desplaza, pero nunca alcanzará su perfección: en cada lugar se desarrollan nuevas capacidades”. [*Ideen*, XV, 404]. Y: “[...] [T]odas las experiencias de tiempos pasados están impresas en su [del *Geist der Zeiten*] alma, están esparcidas en sus miembros [...]” [Herder, XVII, 78. Cita tomada de Jöns, 1956, 63]³⁵⁵. Esta capacidad de imprimir en él las experiencias de tiempos pasados es lo que constituye el pasado histórico y lo que permite hablar de una cadena como tal

Lo que se repite es lo mismo pero diferente cada vez o, en otras palabras, la repetición es la de un principio activo que hace desarrollarse todas las potencias de una época, hasta hacerlas llegar a su perfección, pero no es la repetición del contenido que representa la perfección del crecimiento³⁵⁶. Y no lo es porque la materia no es la misma (es por ello que en la reproducción nunca hay repetición de lo singular).

Este movimiento simultáneamente cíclico y teleológico constituye la temporalidad de la historia de la *Humanidad*, en donde es posible observar cómo culturas declinan y otras emergen, así como, por último, es la temporalidad de la tierra misma, en donde acaecen revoluciones que la transforman.

Los problemas que surgen de esta visión son varios. No queda claro si las formaciones a las que el espíritu de los tiempos migra existen ya como organismos (es decir, como unión de materia y forma) o si es este espíritu el que confiere la forma a cada nueva formación. Si es lo segundo, no es claro cómo podrían existir simultáneamente diversos organismos históricos, es decir, diversas *formaciones*, si la forma sólo se encuentra en uno. Esto es, en efecto, más difícil de sostener que lo primero. Pero si es lo primero, tampoco se explica cómo un organismo puede tener dos formas simultáneamente: su forma, su carácter interno, y la forma a la que Herder llama espíritu de los tiempos. Este es el problema que ya se ha

³⁵⁵ „[...] alle Erfahrungen voriger Zeiten sind in seine Seele gedrückt, sind auf seine Gleider verbreitet“ Herder
³⁵⁶ Este eterno retorno de lo mismo que no es de lo mismo sino del retorno puede muy bien relacionarse con el problemático concepto de eterno retorno de Nietzsche. Deleuze tiene una excelente definición del concepto nietzscheano que nos parece significar también el de Herder. Deleuze dice: “L'éternel retour est bien le Semblable, la répétition dans l'éternel retour est bien l'Identique – mais justement la ressemblance et l'identité ne préexistent pas au retour de ce qui revient. Ils ne qualifient pas d'abord ce qui revient, ils se confondent absolument avec son retour. Ce n'est pas le même qui revient, ce n'est pas le semblable qui revient, mais le Même est le revenir de ce qui revient, c'est- à dire du Différent, le semblable est le revenir de ce qui revient, s'est à dire du Dissimilaire ». [Deleuze, *Différence et répétition* Tomado de Stengers, 2002, 384]

señalado sobre la tensa convivencia entre una perspectiva immanente y una perspectiva trascendente.

Este problema se debe al cambio de perspectiva que Herder opera al pasar del individuo u organismo histórico en particular al individuo histórico en general, es decir, a la historia de la humanidad (y de la tierra) en tanto que organismo.

La motilidad epigenética será la misma que en todo organismo visto epigenéticamente, es decir, habrá una sucesión de entelequias, pero contrariamente a una perspectiva normal de la epigénesis, en donde las formaciones sucesivas se mantienen existentes, es decir, en donde los órganos formados no desaparecen para que otros se formen, la motilidad epigenética de la historia universal exige que lo anterior sea destruido. Lo pasado debe declinar y morir.

Pero además de asignar a cada individuo histórico una temporalidad propiamente epigenética interna (formación del caos a partir de la forma y ordenamiento a partir de ella de fuerzas orgánicas), Herder sitúa estas temporalidades individuales dentro de una temporalidad que ya no es propiamente una temporalidad epigenética sino una temporalidad exclusiva de la forma que es el espíritu de los tiempos.

Esta perspectiva tiene algunas ventajas teóricas: Si bien Herder se refiere a la *Humanität*, ésta no es una finalidad que compartan los hombres *de la misma manera*. Para Herder, hay, en efecto, una finalidad que comparten todos los individuos de manera, digamos, formal. Pero en el contenido dicha finalidad depende cada vez de las fuerzas particulares de cada singularidad tratada, ya sea ésta un pueblo, una época o un individuo.

Los organismos particulares serán, ciertamente, la materia para una forma, la del gran organismo cuya forma (eficiente y final) es la Cultura. Se mencionó que el espíritu de los tiempos conserva en él el recuerdo, por así decir, de épocas pasadas, pero él es sólo forma. La historia es, por así decir, la de la forma, no la de los pueblos. En otras palabras, la temporalidad histórica de la humanidad es una temporalidad *formal*. Esto quiere decir una *historia de la humanidad*, de la humanidad sin contenido, desligada de la materia, un formalismo. Esta es, como vimos en el primer capítulo, una de las razones por las cuales Hegel criticará la perspectiva herderiana y será una de las razones por las cuales Hegel abandonará el organicismo herderiano de la historia a favor de un recuerdo filosófico y no sólo abstracto.

3.2. SCHLEGEL Y EL SALTO DE LO ORGÁNICO A LO QUÍMICO EN LA HISTORIA

La discusión que Schlegel entabla con Herder con respecto a la filosofía de la historia se da tempranamente, desde los primeros textos publicados por el joven pre-romántico. Aquí analizaré algunos de esos textos y también algunos del periodo del joven romántico. Sin embargo, dicha discusión no ataca directamente los problemas centrales de la filosofía de la historia, sino que, más bien, se desarrolla oblicuamente, dentro del contexto de discusiones sobre teoría del arte o sobre la filosofía de la filología.

Pero a pesar de que Schlegel discute con Herder en ámbitos a primera vista apartados de la temática que incumbe aquí, ello, en realidad, no nos aleja de la cuestión pues para Schlegel hablar de la teoría del arte o de la filosofía de la filología, es hablar de historia. Como Schlegel mismo dice: “*la ciencia del arte es su historia*” [Conversación, 290], o “*La parte más importante para una filosofía de la filología es, entonces, una teoría crítica histórica*” [$\phi\sigma$ de la $\phi\lambda$, frag. 9]³⁵⁷ o incluso “*La finalidad de la filología es la historia*” [$\phi\sigma$ de la $\phi\lambda$, frag. 27] y ya sin ambages: “*La $\phi\sigma$ [filosofía] de la $\phi\lambda$ [filología] no es más que filosofía de la historia*” [$\phi\sigma$ de la $\phi\lambda$, frag. 25].

El planteamiento central de Herder sobre el movimiento epigenético de la historia, constituye el terreno teórico a partir del cual Schlegel piensa. Por ello, aunque Schlegel no desarrolle, en el periodo romántico, una filosofía de la historia propiamente dicha, es posible encontrar discusiones animadas por los problemas planteados por Herder. En este sentido es posible afirmar que Schlegel naturaliza la historia siguiendo los pasos de nuestro autor aunque es verdad que esta naturalización de la historia que Schlegel lleva a cabo se construye en constante oposición a Herder. Por ejemplo, si bien admitirá, como se verá a continuación, la idea de individualidad orgánica, Schlegel opondrá una individualidad inorgánica. Si bien Schlegel admitirá, en parte, la tesis sobre la generación, esta generación carecerá de finalidad. Por último, Herder hace de la historia de la humanidad un dominio propio de las ciencias naturales y, en concreto, de la fisiología y de la nascente biología. Si bien Schlegel sigue sus pasos en esta naturalización, Schlegel la volverá un dominio de la química. Pero estas oposiciones, en lugar de representar un abandono de la estela del

³⁵⁷ *Philosophie de la philologie* en Thouard, 1996, 183-240. A partir de ahora citaré $\phi\sigma$ de la $\phi\lambda$ siguiendo la nomenclatura del propio Schlegel en este texto.

pensamiento herderiano, ofrecen soluciones a los problemas que aparecen en la filosofía de la historia herderiana.

Como ya se ha repetido varias veces, no se trata aquí de afirmar que entre los autores revisados hubiese un acuerdo ciego y acrítico. Si bien es mi intención mostrar cómo un problema fue apareciendo a partir de Herder y cómo la generación posterior abundó en su planteamiento, - y en eso reside la justificación de la palabra *tradición* que utilizo-, ello no impide mostrar en qué aspectos los epígonos se mostraron críticos frente a ciertas posturas mantenidas por Herder o respecto de ciertas conclusiones posiblemente derivables de las tesis herderianas.

Después de mostrar algunos aspectos de la discusión entre Schlegel y Herder me concentraré en mostrar que la propuesta schlegeliana sobre la historicidad química ofrece una respuesta al problema de la Tradición, en Herder. Mostraré que, a diferencia de una concepción epigenética sobre la asimilación o nutrición de una época, una visión química permite entender la interacción entre el pasado y el presente sin convertir al pasado en mero alimento del presente.

3.2.1 La individualidad orgánica vs. lo inorgánico

La *historia del arte*, terreno a partir del cual, en gran medida, me concentraré en primer lugar, es para Schlegel la clave para comprender la individualidad y la relaciones entre individualidades.

Según Stefan Matuschek, la posibilidad de comparar a Herder y a Schlegel reside en que ambos autores se inspiraron de la propuesta de la estética de Winckelmann para fijarse una tarea teórica pues ambos se propusieron ser los Winckelmann de la poesía. Me guiaré por esta pista para desentrañar la postura de Schlegel sobre la individualidad.

Si bien es cierto que ambos pretendieron realizar la misma tarea de *historizar* la poesía, no es menos cierto que, como atina a ver el comentarista, ninguno de los dos autores aquí revisados retoma fielmente la postura winckelmanniana. La conclusión a la que llega el comentarista es que entre la tesis de la historia herderiana y la tesis sobre la misma cuestión, de Schlegel, no puede establecerse ninguna relación *filial* [Matuschek, 2003, 557] pues en realidad nada hay de común, salvo ese primer acercamiento a través de

Winckelmann.

Sin embargo, lo que justifica lo anterior es una concepción errada de la tesis de la historia herderiana; Matuschek pasa por alto el trasfondo organicista de su pensamiento. En concreto pasa por alto la relación que puede establecerse entre la individualidad y lo que él llama, partiendo de Winckelmann, el eje del sistema y el de la historia respectivamente.

Como he intentado mostrar, si bien en Herder existe una tensión permanente entre el “sistema” y la “historia”, es decir, entre el aspecto sinérgico que le corresponde a las individualidades- ya sean obras, pueblos o épocas - y la relación entre ellas, ello no significa que Herder las separe apelando a lo que Matuschek llama “la ilusoria objetividad histórica”. La cadena de la historia existe, aunque la única prueba de ello sea para Herder la forma de la humanidad, la razón humana. También hay que recordar que el pasado, si bien depende absolutamente del presente, tiene, un “efecto” sobre el presente. Según la capacidad de asimilación de cada formación histórica, la cual, siguiendo las tesis epigenéticas, está *determinada* por la fuerza, o forma final, a la que tiende, el pasado puede tener un efecto pedagógico. La relación entre el pasado y el presente no es, en todo caso, una cadena de efectos mecánicos sino que tiene que ver con las capacidades de asimilación del presente, es decir, con su capacidad de alimentación.

A la observación de Matuschek hay que contraponer la observación de que para Herder la objetividad de la cadena de la historia tiene que ver con su carácter natural, es decir, con el estatus natural de la *forma*, que es el espíritu de los tiempos.

Por otro lado, como se detallará en el siguiente capítulo, la objetividad de la historia también está asegurada por la capacidad del historiador de observar *poéticamente* la totalidad del pasado. Esta capacidad reside en que tanto el hombre que historiza como el objeto de su *historización* son, ambos, naturaleza en devenir.

Teniendo en cuenta lo anterior intentaré mostrar en este apartado que si bien no puede hablarse de una relación *filial* entre Herder y Schlegel, en el sentido de que el pensamiento sobre la historia de Schlegel sería una copia del pensamiento de Herder, sí que deben ponerse en evidencia los puntos en los que Schlegel retoma o discute las tesis herderianas, pues los hay y pueden encontrarse si se toma en serio a Herder.

Me detendré muy brevemente en el papel que Winckelmann jugó en la discusión entre Schlegel y Herder sobre el concepto de individuo y para entender también las reservas que

el primero tiene frente a la filosofía de la historia del segundo. Un tratamiento exhaustivo del pensamiento de Winckelmann y de su influencia en ambos autores no es parte de las pretensiones de este trabajo.

La triangulación Herder – Winckelmann – Schlegel ha dado de qué hablar. Para Behler la pretensión de Schlegel de ser *un Winckelmann de la poesía* tendría fuertes resonancias herderianas, pues Herder, ya desde 1766 habría retomado el problema sugerido por Winckelmann sobre la relación entre la idea de historia y la idea de sistema. Para Winckelmann el arte se desarrolla orgánicamente, sin embargo ese desarrollo es exclusivamente diacrónico [Ver Ayrault, 1961]. Schlegel, según Behler, también se habría planteado el mismo problema de comprender la relación entre sistema e historia a partir de la problematización dada por Herder³⁵⁸.

No obstante, según Stephan Matuschek la pretensión, tanto de Herder como de Schlegel de ser cada uno por su cuenta un nuevo Winckelmann mostraría más bien a qué grado Schlegel se opuso a Herder, pues mientras para Herder ser el Winckelmann de la poesía significó ir en contra de la pretensión de su mentor (Winckelmann mismo) de hacer de la historia del arte de la antigüedad un modelo ejemplar, para Schlegel ser el Winckelmann de la poesía significó reforzar la pretensión del mismo mentor [Matuschek, 2006, 550], aunque añadiéndole el dinamismo de la perfectibilidad implicado en la idea de la posibilidad de revisión constante de un texto a la que aludiré más adelante.

Según Behler la idea herderiana que más influencia pudo haber tenido sobre F. Schlegel y, en general, sobre el romanticismo temprano, fue la de la “conciencia histórica” o lo que Behler llama también, el *historicismo* herderiano [Behler, 1993, 190]. Hay que recordar que la “conciencia histórica” aparece y es posible al aparecer la consciencia de los límites, por así decir, epocales dentro de los que toda mirada hacia el pasado o hacia cualquier tipo de

³⁵⁸Behler dice: In der zweiten Sammlung seiner Fragmente *Über die neuere deutsche Literatur* von 1766-1767 hatte Herder Winckelmanns Vorwort zur *Geschichte der Kunst des Altertums* mit seinen bedeutenden Gedanken über den Zusammenhang von „Geschichte“ und „System“ (Lehrgebäude) paraphrasiert und hinzugefügt: „Man untersuche nach ihrem Wesen die Dichtkunst der Griechen: ihren Unterschied von den übrigen Völkern und die Gründe ihres Vorzugs in Griechenland: hier würde sich ein Ozean von Betrachtungen darbieten“ (HE 1, 294). Schlegels Auftrag, der „Winckelmann der Griechischen Poesie“ zu werden, hat deutlich einen Herderschen Klang und führte ihn in alle Komplikationen des Wechselbezugs von Geschichte und System. Hans Eichner sagt dazu: „Der erste, der Herders Erkenntnisse in vollem Ausmaß für die Literaturgeschichte fruchtbar machte, war Friedrich Schlegel. Von seiner *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* datiert eine neue Epoche der deutschen Literaturgeschichtsschreibung“ (KFSA 6, XXXVI). August Wilhelm Schlegel hatte ebenfalls große Achtung für Herder, [Behler, 1993 bis, 189-190].

“otro” se encuentra determinada. Sin embargo, Behler también advierte que al sentar su propia posición, Schlegel atacó la postura herderiana, sobre todo ahí en donde Herder parece relativizar todos los productos históricos³⁵⁹.

Schlegel se mostró en desacuerdo con el movimiento del *Sturm und Drang*, es decir sobre todo con Herder, ahí donde para éste último, toda obra es genial, independientemente del lugar o de la época en que haya sido producida. Schlegel tomó esta como una postura escéptica, pues relativiza todo juicio de valor [Ver Benjamin, 1991, 53].

Peter Szondi indica que el joven Schlegel lleva a cabo una *furiosa campaña polémico-ilustrada* contra la doctrina determinista biológico-geográfica de Herder, contra su “fatalismo histórico” [Szondi, 1992, 67] y rechaza, siguiendo a Kant, la tesis organicista de la historia³⁶⁰, considerándolas relativistas y, a final de cuentas, triviales. Por eso Schlegel dice: “El método que consiste en considerar cada flor del arte sin valoración sino sólo a partir del lugar, del tiempo y del género no nos llevaría a ningún otro resultado más que a que todo lo que tiene que ser fue, es y será.” [(KFSa 2, 54. Cita tomada de Behler, 1993 bis, 1995)]³⁶¹.

Además de la trivialidad que según Schlegel implica la afirmación de que todo pasa, es fundamentalmente la ausencia de valor de la obra de arte lo que exaspera al joven Schlegel, a quien para estas fechas seguía pareciéndole que debía de existir un criterio para no igual

³⁵⁹ Behler dice: „Auch in den modernen Theorien der Geschichte, denen eine „menschliche Ordnung“ zugrundeliegt, fand Schlegel keine befriedigenden Prinzipien für die Erklärung des historischen Gedankens angegeben, obwohl sie alle interessante Gesichtspunkte zur Begründung der Progression anführen. Schlegel dachte hauptsächlich an die Geschichtsphilosophien der deutschen Aufklärung, in denen der Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechts vorherrschend ist. Herder ist der Vertreter jenes Systems, „welches Tradition und Erziehung als den Zusammenhang und die Einheit der Geschichte“ aufstellt (*ib.*). In seiner Verteidigung des Eigenrechts, der „Isonomie“ jeder Epoche, ist Herder „vortrefflich“, insofern sein historisches Denken, sein Historismus, „vielleicht durchdachte Erfahrung gegenseitige Vernunft aufs schönste in Schutz nimmt“ (*KFSa I, 640*). Über diesem Eigenwert der Nationen und Epochen geht bei Herder aber die Geschichte als „unbedingte Einheit eines in sich vollendeten Ganzen“ verloren, und die von ihm beschriebene Progression hat nur „die Einheit einer Kette oder einer sich in allen Teilen berührenden Masse“ (*ib.*) [Behler, 1989, 276-277]

³⁶⁰ Szondi dice: “[...] [Schlegel] rompió con la idea [...] de que las culturas se desarrolla [sic] igual que las plantas desde la semilla al decaimiento pasando por la flor; [...] junto con ello afirma que la formación moderna no es una continuación de la clásica, sino que es fundamentalmente diferente de ella. [...] De la concepción de Herder de que la formación surge como una planta o un animal, que se desarrolla paulatinamente, madura, vuelve a caer y desaparece, dijo que se basa en un mero malentendido. De manera similar, le hizo el reproche al método herderiano de *considerar cada flor del arte sin coloración, sólo por lugar, época y tipo*, y de que, *al final, no llevaría a ningún otro resultado sino a que todo debería ser lo que es y era.*” [Szondi, 1992, 66]

³⁶¹. Esta cita es de la recensión que escribió Schlegel del texto de Herder *Briefe zur Beförderung der Humanität*.

todo con todo y una justificación para defender el neoclasicismo.³⁶²

La crítica de Schlegel está dirigida entonces, también hacia el isomorfismo herderiano. Como ya se ha visto, para Herder todas las épocas son iguales y ninguna es mejor que otra pero ello es admitir un relativismo que, a primera vista, no tiene escapatoria. Como se ha visto también Herder no asume tan llanamente la igualdad de todo con todo sino que pone como criterio la razón humana y la moralidad, aunque ciertamente estos criterios no descartan lo que Schlegel denuncia: puesto que, por ser toda obra hija de su tiempo una comparación entre dos de diferentes periodos no podría estar libre de injusticias históricas, todas las producciones artísticas son igualmente válidas. Justamente dicha idea, con sus consecuencias relativistas, impiden “criticar” o erigir un juicio válido sobre una obra de arte.

Aquí aparece la impronta de Winckelmann en Schlegel. Es verdad que Winckelmann propone una *historia del arte* y que en ella parecen operar planteamientos vitalistas al momento de concebir el arte griego. Para Winckelmann el arte griego pasa por etapas de crecimiento como las que atraviesa un hombre- y una época, según Herder- que son las de la niñez, la juventud y la vejez. En este sentido, el arte griego es un organismo que vive, que crece y se desarrolla. Sin embargo el resto de las artes de otras naciones son juzgadas por Winckelmann sólo con respecto al arte griego, es decir, mediante un criterio externo a ellos mismos.

Por su parte, para Herder cada individualidad orgánica es para Herder una totalidad que se genera, oscila entre orden y caos, y crece progresivamente siendo dirigida por una fuerza interna, hasta llegar a su máximo desarrollo, pasando después a un periodo de decadencia. Este periodo de decadencia no es considerado por la teoría epigenética. La epigénesis sólo considera a un organismo hasta que ha llegado al fin de un tipo de crecimiento. Ese fin es, como Aristóteles dice el *geneseos telos* [GA 736b], es decir, el fin de la generación. El fin

³⁶² Szondi dice con respecto al Schlegel neoclasicista: “Schlegel no se conforma con entender cada fenómeno en su lugar, es decir en sus [sic] contexto histórico y geográfico. A él le interesa el conocimiento de valor relativo que le corresponde a ese fenómeno en la evolución. Pues más aún que Herder, la historia aparece a la mirada de Schlegel como un proceso que tienen sentido, una teleología: por ello puede hablar de ordenación a un fin de la concepción antigua y moderna. A fines del siglo XVIII, Schlegel es uno de los primeros que toman partido por una concepción filosófico-histórica semejante – la serie culminará en Hegel- . aunque esa posición no es imaginable sin Herder, va decididamente más allá de él, puesto que ya no se concibe el desarrollo detenido bajo el dominio de una legalidad natural [...] En lugar de esta perspectiva biologicista aparece otra que parece tener su origen en la filosofía de Kant, Fichte y Schelling [pero la filosofía de Kant también parte de presupuestos epigenéticos...]”[Szondi, 1992, 72-73].

de la generación no es otro que el momento en donde el nuevo organismo llega a ser como otro miembro de su especie. Este es el momento de perfección del organismo y hasta aquí llega la motilidad epigenética. En cambio, Herder introduce otro aspecto temporal dentro de la temporalidad epigenética, que no había aparecido antes en relación a la filosofía del lenguaje. Por ello existe una tensión entre sistema horizontal en donde tiene lugar un movimiento sinérgico supeditado al teleológico, y el del movimiento teleológico-cíclico.

La ventaja de Winckelmann frente a Herder consiste, a ojos de Schlegel, en que el primero no se limita a describir el arte griego dentro de una totalidad delimitada sino que, además, lo prescribe como el baremo respecto del cual puede medirse el valor estético de todas las demás obras. Según Winckelmann la cultura griega es un todo cerrado en sí mismo, una totalidad de totalidades mutuamente dependientes (como la dependencia indisociable del arte al sistema político, y el de éste al del económico, etc.). Sólo gracias a Winckelmann la cultura clásica griega fue concebida como una unidad coherente cerrada en sí misma, o un universo autónomo, idéntico consigo mismo, susceptible de ser descifrado en patrones que se repetirían en todo lo que de él forma parte³⁶³. Por ello Schlegel afirma que sólo Winckelmann fue capaz de leer a todos los autores antiguos como si se tratase de uno sólo³⁶⁴.

No obstante, como señalan Caragati, Girón y Szondi, Winckelmann cae en una contradicción al hacer de su objeto de estudio, el arte clásico, por un lado un objeto histórico y, por el otro, un objeto ahistórico [Schlegel, 2005, 18]³⁶⁵. Histórico en el sentido de que es analizado como un objeto vinculado a elementos del pasado que constituyen sus propias condiciones de posibilidad, ya histórico cuando es considerado por Winckelmann como un ideal estético que puede imponerse a épocas posteriores y anteriores. Existe en este autor una coincidencia ambigua entre lo descriptivo y lo normativo, por así decir. Pero dicha normatividad no se sostiene, pues, como bien ve el propio Herder, el arte clásico, para poder ser imitado, precisaría de todas las condiciones pasadas que constituyen el sistema o

³⁶³ De esta lectura de la cultura griega como una unidad idéntica a sí misma parecen desprenderse los lugares comunes respecto de *los griegos*; lugares comunes que fueron en Alemania moneda corriente a lo largo del siglo XIX. Humboldt también fue víctima de esta imagen y de este proceso isomorfizante de las diferencias que efectivamente existen entre *los griegos*. Aquí es útil tener en cuenta la crítica que Tomás Pollán ha hecho del uso indiscriminado de la expresión “*los griegos*” por parte de Heidegger.

³⁶⁴ “Der systematische Winckelmann, der alle Alten gleichsam wie einen Autor las, alles im ganzen sah”. Schlegel, *Ath.* 149. [Tomado de Benjamin, 1991, 90].

³⁶⁵ Las tradutoras hacen referencia Szondi *Poetik und Geschichtsphilosophie I.* vol. 2. 1974 b: 50 y ss

conjunto de sus condiciones de posibilidad, para repetirse. Schlegel admite de alguna manera esta observación herderiana la cual, como se verá, echará raíces en el método crítico-filológico que Schlegel esbozará dos años después de la redacción del *Estudio sobre la poesía*.

Schlegel admite un cierto organicismo en su historia del arte. No obstante esta admisión es muy restringida pues sólo lo adopta para describir la cultura griega, la cual, en virtud de su principio orgánico –epigenético- de crecimiento, fue perfecta y por ello ejemplar. El arte poético griego es perfecto porque creció orgánicamente y todo lo que crece orgánicamente llega a su perfección, necesariamente. En *Sobre el estudio de la filosofía griega*, de 1797³⁶⁶ Schlegel dice:

Cada obra de arte es, ciertamente, independiente de las leyes de la efectividad [Wirklichkeit]; sin embargo se encuentra limitada por leyes [dadas a parir] de sus posibilidades internas. La cultura griega en general fue absolutamente original y nacional, un todo completo en sí mismo, el cual, a partir del simple desarrollo interno, logró alcanzar una alta cima y volvió a hundirse en sí misma en un ciclo perfecto [...] Los griegos conservaron su especificidad pura y su poesía no fue solo en un principio sino en toda su progresión, absolutamente nacional [...] la formación natural es solo el desarrollo continuo de una y la misma semilla [...] [*Sobre el estudio*, 29]

Como se observa en esta cita, el arte griego es para Schlegel una formación natural cuya especificidad reside en ser el resultado de una sola semilla y, por tanto, en tener en sí misma un fin interno. El desarrollo de un ser natural corresponde al desarrollo epigenético propio de los organismos históricos de Herder los cuales, como se recordará, son entelequias cerradas sobre sí mismas, libres de toda determinación exterior e incomparables con otras.

Pero precisamente este último punto genera en Herder un relativismo estético. Para evitarlo era necesario, para Schlegel, criticar la idea *biologizante* de las épocas, es decir, era necesario frenar la multiplicación de organismos cuyas producciones artísticas estuviesen siempre evaluadas según sus criterios internos. Por tanto era necesario para Schlegel excluir la base de la explicación histórica de Herder, a saber, la idea de individualidad orgánica.

Asumiendo el criterio de Winckelmann sobre el ideal del arte griego, Schlegel establece una distinción entre la estética natural, orgánica, que es la griega, y otra a la que llamará “interesante”, que es la moderna. Schlegel afirma que lo interesante: “[...] debe recorrer varios niveles para poder acceder a lo objetivo y lo bello de acuerdo a las leyes de un arte

³⁶⁶ Este texto fue escrito, en realidad, dos años antes. Esta indicación es importante toda vez que el segundo texto al que haremos referencia es del mismo año, pero las tesis contrastan mucho con las de *Sobre el estudio*.

objetivo y del ejemplo de la poesía clásica.” [*Sobre el estudio*,3]

Al afirmar lo anterior Schlegel asume que lo interesante abrirá el camino hacia la perfectibilidad infinita del arte. Pero antes de especificar qué puede ser algo así como la perfectibilidad infinita, debe reconocerse que si algo busca infinitamente su perfección es porque, como resulta evidente, eso que la busca no es, en sí mismo, perfecto. En este sentido podría decirse que al establecer la diferencia entre lo clásico y lo moderno, Schlegel admite (precisamente aquí en donde admite punto de vista de Winckelmann) el punto de Herder pues concibe la cultura griega como un todo orgánico. Sin embargo a este todo orgánico, clásico, opondrá, como se verá, un todo *inorgánico*, un todo *químico* al que llamará modernidad. Con la introducción de lo químico en contraste con lo orgánico lo que hay en común entre la individualidad herderiana y la schlegeliana deja de serlo.

La distinción entre lo clásico y lo moderno se basa sobre otra distinción, la que más interesa aquí: una distinción entre una individualidad cerrada, una totalidad perfecta [y aquí la yuxtaposición de estas dos palabras es un pleonismo] que crece según una fuerza interna, y una individualidad artificial, abierta, imperfecta que en este texto Schlegel llama todavía mecánica- en lugar de química-.

La apertura de la modernidad está indicada por Schlegel inmediatamente después de haber hecho referencia a lo objetivo y a la belleza al afirmar que: “El imperativo estético es absoluto y puesto que no puede completarse totalmente, debe al menos ser aproximado a través de un acercamiento infinito” [*Sobre el estudio*, 3]

La objetividad del arte griego, la perfección orgánica, es, efectivamente, un desiderátum, pero que no podrá ser nunca satisfecho. La consciencia de esta imposibilidad hace eco de aquella que Herder tuviera también respecto de la imposibilidad de la imitación exigida por Winckelmann del arte griego. Sin embargo Schlegel la atribuye también a otro factor, a saber, a la ausencia de organicidad de la modernidad.

El orden que puede percibirse en la modernidad se debe al pensamiento y no a que exista realmente una fuerza interna formadora. Al carecer de ella, la modernidad está condenada a carecer de perfección pues, como se ha dicho, es la teleología inmanente dada por la forma, por esa causa formal-final de un organismo, la única capaz de volver algo perfecto.

Estas dos formas de individualidad serán contrapuestas en este texto pero, como se verá, incluso la concepción orgánica desaparecerá cuando Schlegel modifique su concepción de

lo clásico. Eso se verá más adelante. Por el momento, hay que ver a continuación más de cerca esta individualidad orgánica.

3.2.2. Teleología inmanente

Con respecto a la primera continuidad Schlegel sostiene que la dirección, en un organismo, a pesar de la oscilación interna, es un movimiento continuo de avance. Ese avance es un movimiento de crecimiento progresivo gobernado por un principio interno de formación. En este caso el movimiento cesa por él mismo, al contar con un indicador interno que señalaría el arribo de dicho organismo a su estado de perfección. [Ver *Sobre el Estudio*, 29]. Schlegel sostiene, nuevamente refiriéndose a la totalidad o individualidad de la cultura griega, que:

[...] [L]a evidente regularidad de su desarrollo progresivo denota algo más que causalidad. Tanto el más grande como el menor progreso se desarrollan como por sí solos a partir del grado precedente y contienen el germen completo del siguiente. Los principios internos de la formación viva, en otros casos de la historia de la humanidad tan profundamente ocultos, están aquí manifiestos con claridad y grabados incluso en la figura externa con puntuales y sencillos signos. Así como en todo el conjunto los elementos homogéneos se unieron amigablemente por la fortaleza interna de la fuerza impulsora [*strebende Kraft*] para formar una organización sana; así como el germen orgánico consumió su ciclo de crecimiento por medio de constantes evoluciones del instinto de formación [*Bildungstriebes*], creció prósperamente, floreció con exuberancia, maduró con rapidez y súbitamente se marchitó, así también todo tipo de poesía, toda época, toda escuela poética. [...] en la poesía griega nada hay de casual ni nada que haya sido determinado mediante un estímulo externo. Parece, más bien, que hasta lo más mínimo, lo más infrecuente y lo que, a primera vista, parecería casual, se desarrolló necesariamente en virtud de causas internas [*Sobre el estudio*, 33-34]

Como se ve, el desarrollo de la cultura griega se da a partir de un sólo núcleo o semilla [*Keime*], aunque hay indicios de que Schlegel no piensa epigenéticamente o, mejor dicho, piensa la epigénesis en conjunto con la preformación, algo así como la postura de von Haller, pues afirma que el ciclo de crecimiento se alcanza por *evoluciones* y que cada ciclo contiene ya, casi preformado, al anterior. Pero al margen de estas afirmaciones, que no cambian mucho la idea que me interesa poner de relieve aquí, Schlegel admite que el desarrollo de esta unidad orgánica es el producto de una fuerza interna a la que Schlegel llama, siguiendo aquí la postura epigenética de la historia, una fuerza impulsora, una fuerza que tiende y, por ende, está implícita aquí una teleología inmanente al más puro estilo aristotélico.

En este contexto también aparece la idea de causalidad geométrica de Herder pues Schlegel sostiene que los rasgos de la niñez se dejan percibir también en la madurez, con lo cual se acentúa la efectualidad de la historia. Además, Schlegel se refiere a la absoluta autonomía de la totalidad, una autonomía que se manifiesta en el hecho de que lo que existe al interior de la cultura griega no es el producto de alguna influencia exterior, sino el resultado de una necesidad interior que condujo todo hacia lo que debía ser. Todo es atribuido en este contexto a fuerzas internas que controlan el desarrollo de un organismo.

Ahora, con respecto a la continuidad entre lo orgánico y lo inorgánico, es más difícil pronunciarse: Para Schlegel, si bien Herder tuvo el gran mérito de considerar la historia en tanto que totalidad de totalidades, las categorías históricas que daban cohesión a dicha unidad son insuficientes- no satisfacen, según el propio Schlegel en su fase más kantiana, los criterios ni de la razón teórica ni los de la práctica [KFS I, 629. Referencia tomada de Behler, 1993 bis, 190], pues sólo permiten percibir, tal como Herder sostiene, una cadena de unidades de tiempo contiguas, pero no una unidad necesaria de la historia de la humanidad.

Pero a pesar de rechazar cualquier continuidad causal, Schlegel parece concebir, a pesar de todo, una relación genética – causal entre lo clásico y lo moderno. Esta relación sugiere que Schlegel admite un cierto tipo de diacronía pues la modernidad es pensada en continuidad con lo clásico, y dicha continuidad es posible porque entre ambos hay un proceso generativo que hace derivar a la segunda de la primera. La formación de este eslabón, no obstante, no puede compararse a la comprensión geométrica de Herder pues para Herder el encadenamiento no es producto de procesos generativos. Por eso ha afirmado, como se vio líneas arriba, que la cultura griega no dio origen a la romana. Pero entonces ¿cómo comprender esta relación? Hay que revisar cómo es que esta individualidad orgánica puede dar lugar a algo que no lo es.

3.2.3. Generación de la modernidad

Schlegel, si bien contrapuso a la totalidad orgánica una concepción *carente de forma final* a la que llama modernidad sí parece derivar una cosa de la otra. Así, en este mismo texto, describe el proceso de la generación de la época “interesante” o moderna a partir de lo

clásico, estableciendo con ello, una continuidad en la historia. Schlegel, adoptando una expresión que ya ha sido analizada con Hegel en el primer capítulo, sostiene que efectuará una *deducción* de la época interesante, lo cual no quiere decir otra cosa que efectuará una exposición sobre el proceso generativo de lo moderno a partir de lo clásico³⁶⁷.

A ello Schlegel le atribuye la mayor dificultad, pues ¿cómo lo clásico y perfecto podría generar lo imperfecto moderno? Schlegel expone la generación como sigue:

En todo el terreno de la ciencia estética la deducción de lo interesante es, quizá, la tarea más difícil [...] la justificación de lo interesante debe avanzar la explicación del surgimiento y la causa [:] Cuando la formación [Bildung] completa y natural de los antiguos se fue abajo definitivamente y sin salvación se desvirtuó, *se generó, a través de la pérdida de la realidad finita y de la alteración de la forma completa*, un impulso hacia la realidad infinita, el cual pronto se convirtió en el tono de la época. Un solo y mismo principio generó el colosal exceso de los romanos y, después de haber visto defraudada su esperanza en el mundo de los sentidos, [generó] el extraño fenómeno de la filosofía neoplatónica y la tendencia general de ese característico periodo, en donde el espíritu del hombre pareció desvanecerse siguiendo una religión universal y metafísica [Sobre el estudio, 3 Mi énfasis]

Esta *deducción* o descripción de la generación del periodo interesante a partir del decaimiento de la cultura antigua es expresado por Schlegel mediante los teoremas de la generación propios de la teoría epigenética: la generación del *impulso hacia la realidad infinita*, como llama Schlegel al impulso contrario al impulso formador propio de la bella unidad orgánica de la cultura griega (principio que es causa eficiente y final de la formación orgánica), es el producto de la unión de la materia- la realidad finita en ruinas- y de una forma o principio formador alterada. Entonces lo perfecto no genera lo imperfecto sino que lo perfecto estropeado genera lo estropeado.

Esta unión de dos elementos tan estropeados es la causa de la aparición del principio o de la fuerza impulsora de la historia, una fuerza que, dada la calidad de sus progenitores, no puede conducir a la perfección, es decir no es una causa final de la historia, sino sólo su causa eficiente, es su impulso hacia lo infinito³⁶⁸.

³⁶⁷ La deducción, como también se dijo, es el término que Kant, a su vez, utilizó para referirse al sistema de la epigénesis de la razón.

³⁶⁸ Cinco años después de la redacción de *Sobre el estudio*, en la *Conversación*, Schlegel afirma en el prólogo que la poesía originaria (la libertad, el instinto, que era un movimiento orgánico originado por una fuerza formadora en el texto de 1795-1797) es ahora materia. Lo que antes era lo objetivo es ahora *lo divino amorfo*, mientras que lo que antes era considerado lo subjetivo se vuelve ahora “chispa” o espíritu creador. Schlegel dice: [Hay una poesía inconsciente y amorfa, originaria] sin la cual no habría seguramente poesía de las palabras [...] [Es el poema de la divinidad] del que somos parte y fruto. [*Conversaciones*, 34]. En realidad es sólo gracias al postulado de la analogía que la imitación se vuelve posible. La libertad de la objetividad sigue

Así, a pesar de ser dos individualidades distintas, la época de oro de la Grecia clásica está relacionada – es decir, no hay ruptura- con la época moderna. Solo que esa relación es posible por la degeneración de la época de oro. Ella, la degeneración y no la época de oro en sí misma, es el origen de la historia, de lo moderno. Y dado que su origen es lo desvirtuado y descompuesto, eso viciado y descompuesto permea en *el tono de la época*, es decir indica la marcha de la historia que, en lugar de tender hacia su realización orgánica, hacia una causa final que determinaría su perfección, está marcada con el sello de la imperfección. Por ello, la historia, la historia que corresponde sólo a lo que Schlegel llama moderno es, como el lenguaje, explicada a partir de teoremas químicos del movimiento, en lugar de contar con una explicación epigenética³⁶⁹.

Para Schlegel y Herder la epigénesis clausura el desarrollo de un proceso de crecimiento ahí donde se arriba a la máxima expresión de las fuerzas. Herder traslada esta imagen a la cultura, insistiendo en que una nación ha alcanzado la perfección cuando ha llegado a la actualización máxima de sus fuerzas y que al hacerlo ha arribado a su estado de perfección. Pero puesto que para Herder después del momento del florecimiento no queda más que tender hacia el movimiento orgánico contrario del florecimiento, a saber, hacia la degeneración y la muerte de las fuerzas, Herder es incapaz de concebir el movimiento de crecimiento de un individuo orgánico particular como un movimiento abierto al infinito.

Con la descripción de la génesis de la modernidad, Schlegel, en realidad, indica su abandono del modelo epigenético, a pesar de valerse de él para explicar la cultura griega y el proceso de generación- que es en realidad de *degeneración* o de perpetuación de lo degenerado- de la historia. Así, al mismo tiempo que habla en términos epigenéticos, nos presenta la base del modelo químico de la historia. En el modelo químico los elementos se mezclan sin ninguna idea directriz de crecimiento, pero eso no autoriza la exclusión de la idea de crecimiento. Las relaciones entre elementos son infinitas e imparables y gracias a esta perspectiva, se adquiere una visión tanto dinámica como abierta de aquello individual. Tengamos en cuenta la imagen del pólipo. Como veremos más adelante, la historia, para Schlegel es, en realidad, un pólipo que, como la hidra con la que Blumenbach experimentó

teniendo el carácter de fuerza formadora, sólo que ahora dicha fuerza formadora parece comunicarse a lo subjetivo. Así, una individualidad, una obra, un poema en este caso, es un individuo generado, y es, como para Herder y Humboldt, el resultado de la unión entre la materia y la chispa divina, que también reside en la materia.

³⁶⁹ Todo ello es también como decir que lo orgánico produce a lo químico.

para comprobar su teoría del impulso formador que provoca la regeneración de los miembros, posee un impulso formador. Con Blumenbach se vio que el impulso formador debía implicar teleología inmanente pues de no ser el caso la regeneración no podría ser explicada en su exactitud. Sin embargo para Schlegel la historia como gran pólipo carecerá de teleología.

De esta manera se observa que Schlegel, para evitar el relativismo estético establece dos regímenes de crecimiento de las individuales históricas. Esto constituye la gran diferencia entre Schlegel y Herder. El eje diacrónico no lo constituye la relación entre el periodo de perfección y el de imperfección que le sigue, sino el tiempo abierto hacia el futuro, la perfectibilidad infinita.

3.2.4. Teoría de la perfectibilidad infinita

La historia que comienza con la modernidad no está constituida, como para Herder, de fuerzas formadoras que propicien el desarrollo de un organismo hacia su finalidad interna. Con ello se pierde el sentido teleológico inmanente. En un tono kantiano Schlegel afirma que, si hay teleología, esta es artificial. Es en este sentido que afirma: “La unidad de esto que es mitad percibido, mitad pensado, es el mecanismo artificioso [...], un producto constituido a partir de la diligencia humana.” [*Sobre el estudio*, 33]

Con esta contraposición entre lo percibido y lo pensado Schlegel intenta establecer la diferencia entre un movimiento instintivo y un movimiento determinado por el intelecto. Schlegel considera que sólo en la cultura natural es posible lo sumo bello, porque sólo ahí se desarrollan todos los componentes del arte de forma libre, en la medida en que no hay cortes o superaciones arbitrarias por parte del intelecto, el cual caracteriza a la cultura moderna [Ver *Sobre el estudio*, 29].

Para Schlegel la historia no sería un proceso teleológico determinado por una legalidad natural ambigua (pues parece ser tanto inmanente como trascendente). Aquí Schlegel concedería la razón a Kant al sostener que la historia no debe regirse por un tiempo orgánico ni cósmico³⁷⁰. Schlegel está absolutamente convencido de la teoría de la

³⁷⁰Behler afirma: „In Kants Universalgeschichte wird dagegen alles in die Zukunft verlagert. Sein system ist für Schlegel dasjenige, „welches die *teleologische Beurteilung* als den einzig möglichen Leitfaden a priori für

perfectibilidad y admite sin reservas su deuda con Kant. Por ello dice:

[...] La ciega potencia debe por fin ser vencida por su razonable contrincante. - Nada es, en general, tan convincente como la teoría de la perfectibilidad. La pura afirmación de la razón sobre la necesidad del eterno completarse de la humanidad no tiene ninguna dificultad, sólo que la aplicación a la historia puede acarrear los peores malentendidos, sobre todo cuando se echa de menos la perspectiva, cuando no se encuentra el punto preciso, cuando no se percibe el momento correcto o cuando no puede se puede sobrevolar el todo. *Siempre es difícil e incluso las más de las veces imposible descomponer el confuso tejido en los hilos que lo componen, valorar correctamente el nivel de formación presente, adivinar lo que viene.* Lo que determina la marcha y la dirección de la formación moderna son conceptos determinados y dominantes [*Sobre el estudio*, 19. Mi énfasis].

Schlegel indica con lo anterior que el organicismo de la época griega, al ser naturalidad o libertad natural, como dice en una cita incluida líneas arriba, no exige de los hombres ningún esfuerzo moral. Esta es una conclusión que quizá Schlegel alcanzara al pensar en aquellos improbables habitantes de Arcadia a los cuales Kant se refiere en la *Idea de una historia de la humanidad en sentido cosmopolita*: La cultura griega fue perfecta pues siguió su destino, pero su perfección, si bien es admirable, no tiene ningún mérito. En cambio en la modernidad el intelecto podrá hacerse cargo de la fuerza ciega que impulsa a la humanidad; esa es la perfectibilidad en la que Schlegel cree a ultranza, aunque también afirma que dicha perfectibilidad es infinita.

Precisamente en virtud de dicha infinitud Schlegel es también un crítico de Kant pues Schlegel admite el concurso de la providencia [Schlegel- KFSa I, p. 630. Referencia

die Universalgeschichte aufstellt" (*ib.*). In einer ausführlichen Anmerkung verweist Schlegel auf Kants Abhandlung *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in der die Ansicht vertreten ist, daß „keine gesetzmäßige Geschichte der Menschen" möglich sei und die „Hoffnung einer unendlichen Vervollkommnung der Gattung" durch Redewendungen wie „Zwecke der Vorsehung" oder „die Natur handle nie zwecklos" aufrechterhalten wird (*KFSa I, 630*). Auch die Überzeugung, daß „alles im großen aus Torheit und Bosheit zusammengewebt sei", wird von Kant als Argument für die progressive Vervollkommnung der Gattung verwandt (*ib.*), womit in seinem System der Geschichte eine zu starke Vorherrschaft der Natur über die Freiheit bemerkbar wird. Alle diese unzureichenden Erklärungen der Geschichte bestätigen für Schlegel aber nur, daß allein die „Deduktion der unendlichen Fortschreitung aus den Gesetzen der Wechselwirkung der Freiheit und Natur" eine überzeugende Gesamtsicht der Geschichte gewähren kann (*ib.*). *Eine solche Sehweise erlaubt weder eine Verabsolutierung der Vergangenheit (Klassik) noch der Zukunft (Utopie) und richtet sich gleicherweise gegen die „beständige Rücksicht aber auf das hohe Urbild hinter uns, das höhere Ziel vor uns"*. Schlegel geht davon aus, „daß es nicht unsere Bestimmung sei, wie Bettler für die Nachwelt zur Fron zu arbeiten", und begründet seine Ansicht mit der Folgerung: „denn wie jeder einzelne Mensch nicht um der Gattung willen vorhanden ist, sondern als Zweck an sich, so kann auch ein Zeitalter durch bedingte Hinaufsetzung seine unverlierbaren Rechte an Isonomie nicht verlieren" (*KFSa I, 640*). In systematischer Hinsicht läßt sich Schlegels Ansicht über das Verhältnis von Freiheit und Natur oder das „Dasein der Freiheit in der Natur" in die Thesen zusammenfassen, die Freiheit in der Natur sei immer „1) beschränkt in Stärke, Umfang und Dauer; 2) unterbrochen in seiner Folge; 3) getrennt im Zusammenhange - zerstückt" (*ib.*). [Behler, 1989, 276-277]

tomada de Behler, 1993 bis, 192]. La crítica es llevada más lejos al indicar Schlegel que el maestro de Königsberg no fue lo suficientemente crítico como para criticarse a él mismo. Esa falla se debe, según Schlegel, a la falta de perspectiva histórica en su obra. El alejamiento de Kant que Schlegel experimentó después de *Sobre el estudio* implicó también un alejamiento con respecto a su postura inicial sobre la historia, es decir, un cambio con respecto a la forma de considerar la relación entre sistema (lo clásico) e historia (lo moderno). Es posible detectar dicho cambio en la *filosofía de la filología* pues ahí el rastro del vocabulario kantiano se pierde. Ya no utiliza el concepto de hilo conductor a priori de la historia, tal como lo hacía en *Sobre el estudio*³⁷¹ sino que, bajo el concepto de progresividad, Schlegel hará referencia a una serie infinita- pero sin meta- de la historia, marcada por el sello de la crítica. Este último concepto, como se verá, si bien es innegablemente kantiano, no es simplemente epistemológico sino parece mezclarse con la conciencia histórica que Herder le exige a cualquier filósofo.

El abandono de las bases que dan sustento a la propuesta de *Sobre el estudio* parece permitirle a Schlegel asumir completamente las consecuencias de su tesis más osada, aquella de la química de la historia, en contraposición a una visión orgánica de ella. Hay que ver de manera más precisa esta propuesta y su cohesión posterior.

(i) Química

Al igual que con respecto al lenguaje, para Schlegel la historia, careciendo de un límite de desarrollo o crecimiento, límite que se establece con la causa final y eficiente que sólo posee un organismo perfecto, es un proceso de desarrollo permanentemente abierto y sin una única dirección. El núcleo de la visión química del movimiento histórico es la constante fluctuación de elementos dispersos; fluctuación que no obedece más que, como

³⁷¹ Maria Millán Zaibert dice: “Schlegel shared with Kant the view that theirs was the age of criticism. Yet he did not believe that Kant’s “critique” went far enough. For a critical age that criticizes everything except itself is not a fully critical age. One could say that it is “half critical.” Schlegel is after a critique of critique, a philosophy of philosophy, attempting, through his conception of historical critique, to achieve a metaphilosophy, a way of looking critically at philosophy itself, as a discipline that has developed through history. “[Millán-Zaibert, 2007,127]. Millán Zaibert cita a Schlegel: „ Daß eine Kritik der philosophierenden Vernunft ohne Geschichte der Philosophie nicht gelingen kann, beweist uns Kant selbst, da sein Werk, das als Kritik der philosophierenden Vernunft durchaus nicht historisch genug doch schon voller historischen Beziehungen ist und er verschiedene Systeme zu konstruieren sucht [(KA 12, p. 286). Referencia tomada de Millán Zaibert, 2007, 127].

se verá, a las leyes de atracción y de repulsión y que carece de teleología.

En *Sobre el estudio* lo fragmentario aparece al distinguir lo orgánico y lo *combinatorio* aunque, como se verá, incluso lo orgánico debe poder ser pensado como fragmento, aún en este texto tan *clásico*.

A la sucesión o epigénesis [Ver *Sobre el estudio*, 30] que tiene lugar en el movimiento orgánico, sucesión en donde las fronteras entre las diversas etapas aparecen claramente (por ejemplo niñez, juventud, florecimiento, etc.), Schlegel contrapone la idea de combinación.

La historia, considerada como lo opuesto a este bello sistema natural, ordenado y diferenciado, propio de la cultura griega, es el espacio en donde tiene lugar la combinación. Schlegel afirma:

[...] [E]n el constante flujo de la historia se combinan entre sí las fronteras más externas, como ondas de electricidad [...] Según una eterna y sencilla ley de la atracción y la repulsión, los elementos homogéneos colisionan y los disímiles se separan. La totalidad de la masa de la poesía moderna es un comienzo infinito, cuya cohesión sólo se puede completar totalmente a través del pensamiento. La unidad de esto que es mitad percibido, mitad pensado, es el mecanismo artificioso [...] un producto constituido a partir de la diligencia humana. Por el contrario, la masa idéntica [a sí misma, que constituye] la poesía griega es autónoma, completa en sí misma, una totalidad perfecta; y la simple unión de los nexos que la recorren es la unidad de una hermosa organización en donde incluso la más pequeña de las partes está necesariamente determinada por la ley y la finalidad de la totalidad; y es, efectivamente, subsistente para sí, y libre [...] [*Sobre el estudio*, 33]

En esta cita se aprecia inmejorablemente la diferencia radical entre los regímenes de crecimiento que ya había señalado líneas arriba. Por un lado está la poesía griega como totalidad perfecta en donde todas las relaciones están determinadas por una y la misma finalidad. Esta unidad de relaciones necesarias es para Schlegel la encarnación de la libertad. Por el contrario, la historia, la cual parece excluir esta época de oro que es perfecta, no es más que el conjunto de elementos dispersos regidos por las leyes de atracción y repulsión.

El elemento básico de la historia considerada epigenéticamente es el de organismo. Por el contrario, el elemento básico de la historia vista como una *química* es el de fragmento. Lo que fluctúa en la historia *considerada químicamente* es el fragmento³⁷².

Como sostiene Chaouli, el fragmento será la imagen de la *violencia de la historia*

³⁷² Szondi dice: “Schlegel no considera la modernidad algo crecido orgánicamente, que puede alcanzar su forma definitiva, sino una mezcla perpetuamente cambiante de los elementos particulares. Si la poesía moderna no ha alcanzado todavía su meta, no [es?] porque no haya llegado aún a la perfección, sino porque en absoluto quiere perfección” [Szondi, 1992, 87]

[Chaouli, 2004, 63], violencia que se manifiesta en esa otra imagen de ella como flujo de olas eléctricas, de *masa* colmada de polaridad.

Por ello, siguiendo la idea de que lo similar se reúne con lo similar y lo disímil se repele, Schlegel ensaya una idea según la cual la *repetición* de lo objetivo, es decir, de lo clásico, es posible, no como imitación sino como verdadera resurrección de lo clásico en lo moderno. Para Schlegel, contrariamente a Herder, la repetición es posible.

Según Schlegel, en la modernidad se ven síntomas por todos lados de la posible recuperación de la cultura. Por todos lados las ascuas discretas de lo que Schlegel entiende como objetividad, que podría ser entendida como *Bildung*, brillan debajo del arte característico e individual. Schlegel afirma:

[...] [E]n donde se cree con certeza que la catástrofe ha sido superada y que la fuerza estética está para siempre extinta el drama está lejos de haber terminado. Más bien la fuerza aparece ahí como un fuego ardiendo bajo la ceniza; parece sólo esperar el instante oportuno para inflamarse en una resplandeciente llamarada. Es ciertamente extraordinario cómo en nuestra época rige por doquier la necesidad de la objetividad, cómo también la fe en lo bello vuelve a crecer y cómo ofrece indudables síntomas del cercano mejor gusto. El instante parece estar listo para una revolución estética gracias a la cual la objetividad en la formación estética de los modernos pueda volverse dominante [*Sobre el estudio*, 21-22.].

Mientras Herder sólo describió la posibilidad del efecto de una época pasada sobre una época presente (y ello en virtud de la capacidad de asimilación del presente), Schlegel percibió aquí, sólo gracias al teorema de las afinidades electivas³⁷³, la posibilidad de que una época presente afecte a una época pasada³⁷⁴. Si bien, con Herder, la tradición se hereda, con ello no alcanza a explicarse cómo dos épocas tan separadas entre sí y tan disímiles, como la antigüedad y la época contemporánea de Schlegel podrían afectarse.

Gracias al movimiento de atracción y repulsión del que, contrariamente a lo que Schlegel había dejado entender, la individualidad orgánica “Grecia clásica” sí forma parte, las épocas pasadas pueden volar sobre los siglos [Ver también Schlegel- (KFSA I, 261). Referencia tomada de Behler, 1989, 282]

³⁷³ La discusión que gira en torno a estas leyes no es cualquiera. Kant había negado que fuerzas tales como la atracción y la repulsión existieran en la materia mientras que Goethe no podía *tolerar* una materia muerta sin dichas fuerzas. Goethe entendía por ambas, consideradas como mutuamente determinantes, la polaridad. La polaridad fue también expresada por Herder al referirse al amor y al odio, o bien, como se ha visto en la sección dedicada a la sinergia de los organismos, como una oscilación entre el caos y el orden. Y de hecho, como el mismo Ayrault sostiene, fue Herder quien introdujo a Goethe al estudio de la filosofía natural. [Ayrault, 1961, 276]

³⁷⁴ Esta es una protoidea de la teoría que sustenta el método crítico desarrollado posteriormente.

Esta visión de la historia deja así de lado la idea de las cadenas de causalidad geométrica y propone una especie de atomismo poroso, según el cual un fragmento podría adentrarse en otra, gracias a la fuerza de atracción.

Sólo así puede afirmar Schlegel que el arte puede volver a florecer, lo clásico puede volver a manifestarse en lo moderno y por ello la época de los griegos puede volar sobre los siglos e introducirse en la época de Goethe. Por ello dice:

El estilo de Goethe, por ejemplo, no puede aclararse más fácil, corta y palpablemente que cuando se dice que se encuentra *mezclado* [*gemischt*] al estilo de Homero, de Eurípides y de Aristófanes [*Sobre el estudio*, 34. Mi énfasis]

La *combinación* que permite la afinidad es, como Chaouli sostiene, un proceso mecánico de sustitución, pero dicho proceso no es enteramente mecánico porque para pensarlo es necesario atribuirles a los elementos que se relacionan una especie de vida o fuerza. Aquí cobra toda su importancia la concepción vitalista de la materia. Sin esta previa concepción ni la química ni la futura biología hubieran podido ser posibles.

El que los elementos parezcan tener vida no implica, no obstante, que se trate de organismos ni que se les pueda atribuir un movimiento creciente guiado, como en éstos, por una idea o causa formal. Lo químico es diferente de lo orgánico pues no admite la lógica de la formación teleológica, las combinaciones en química son momentáneas³⁷⁵.

Siguiendo a Chaouli, considero que la nueva comprensión de los conceptos químicos, sobre todo el cambio operado en el concepto de “elemento” en la química del siglo XVIII, permite entender lo que Schlegel empieza a configurar como la idea del fragmento.

Chaouli explica el concepto de elemento remitiéndolo al cambio conceptual que Lavoisier introdujo cuando demostró que los cuatro elementos que, se suponía, explicaban

³⁷⁵Hay que recordar lo que Chaouli había explicado: “La química [...] ofrece conceptos e imágenes que se encuentran *entre* el mecanismo y el organismo; la teoría antropomórfica irregularmente utilizada, de la atracción genera un abismo respecto del mecanicismo en la medida en que dota a los elementos con un simulacro de vida y voluntad. El mecanismo, sin embargo, no será del todo superado ya que las manifestaciones de la atracción – combinaciones y nuevas combinaciones- se basan, a final de cuentas, en un proceso mecánico de sustitución, aunque la lógica propia [de los procesos químicos] quede en la oscuridad. La lógica combinatoria – cortes, nuevas combinaciones- contradice la del organismo de manera conceptual ya que no permite ningún discurrir del tiempo para el crecimiento, el desarrollo o la formación. Desde el punto de vista de la representación, las combinaciones son momentáneas y, en cierta medida, caóticas – por eso mismo se encuentran en una aguda oposición a la representación de la metamorfosis orgánica. La química del siglo XVIII contiene [...] en su núcleo dos conceptos que van de la mano: atracción y combinación – los cuales pueden agregarse o bien a las representaciones mecánicas (sin alma, muerto) de la naturaleza, o bien a las representaciones orgánicas (de lo vivo, “poético”).” [Chaouli, 2004, 108].

la composición de la materia, eran, en realidad, relaciones- *Verbindungen*. El agua, por ejemplo, es relación o *mezcla* de oxígeno e hidrógeno [Ver Chaouli, 2004, 98]. El cambio que provocó esta nueva definición apunta directamente al concepto de unidad. El “elemento” funciona casi como idea regulativa provisional, sin ser una entidad ontológica cerrada y terminada, pues puede continuar relacionándose y separándose. Chaouli saca algunas consecuencias muy interesantes que me gustaría resaltar: Por un lado la química parte de una multiplicidad- no de una unidad- y por el otro no considera los elementos como sustancias.³⁷⁶ Además de ello Chaouli insiste también en la importancia del concepto que he estado subrayando, a saber, el de *mezcla* [*Mischung*], y advierte que dicho concepto no debe ser considerado como el agregado de sustancias sino como una unión que transforma lo diferente en una unidad consistente [Chaouli, 2004, 93] - aunque provisoria.

Teniendo esto en cuenta me gustaría ahora revisar un texto posterior al *Sobre el estudio*, en donde Schlegel hace del *fragmento*, de forma más clara, la unidad de individualidad de la historia. El texto al que nos referimos es el extraño experimento llamado *Filosofía de la filología*.³⁷⁷

Por un lado es necesario comprender la distancia entre el pasado y el presente. Es necesaria una reflexión en el presente mismo, es decir debe haber un reconocimiento del presente como producto del pasado. Por otro, como acabo de indicar, debe haber una reflexión del pasado mismo *qua* unidad viviente. Ambos supuestos constituyen el carácter subjetivo y objetivo respectivamente de la epistemología de la filosofía de la filología que no es más que filosofía de la historia.

Como ya he indicado líneas arriba, para el momento en el que Schlegel redacta la *filosofía de la filología*, lo clásico ya no hace referencia a un objeto (Grecia antigua). No es

³⁷⁶. Chaouli afirma: „Zum einen ist die Chemie in der Praxis weit davon entfernt, sich in einem einzigen Ausgangspunkt zu verankern; sie beginnt vielmehr mit einer Multiplizität, die überdies ständig auszufern droht. Zum anderen - und das ist für die idealistische Philosophie noch schlimmer - werden die Elemente nicht ontologisch verstanden, sondern, wie der Chemiehistoriker William H. Brock schreibt, »pragmatisch und anwendungsorientiert [...] sie haben lediglich einen Ad-hoc-Status, denn sie können nur so lange als Elemente gelten, bis es beim nächsten Experiment gelingt, sie in noch elementarere Einheiten zu zerlegen“. [Chaouli, 2004, 99 – 100]. El status ad hoc significa que mientras no se deshaga ni se reúna con otros, el *elemento* puede ser tomado como algo fijo. Pero su status de unidad sólo es mantenido digamos, por defecto. Como explica Chaouli retomando las palabras de Lavoiser: un "elemento" no es una entidad metafísica sino la prueba de que un químico no puede separarlo más. [Ver Chaouli, 2004, 99 – 100].

³⁷⁷ Este texto, es, en realidad, muy diferente de *Sobre el estudio* porque en él ya aparece, operando con todas sus consecuencias, una idea clave para la concepción de lo fragmentario, y que determinará la hermenéutica moderna, fundada por ambos, a saber, la idea de la *revisión*.

que haya objetos clásicos y objetos progresivos. Más bien dicha diferenciación hace referencia a los modos en los cuales podemos acercarnos a lo que se interpretará. Mientras que la interpretación clásica asume una interpretación múltiple- quizá infinita-, la forma progresiva es el modo en el que se busca “acabar” la obra moderna. Schlegel dice: “Tampoco los principios de una metódica filológica? – el estudio de lo clásico como fundamento (unido necesariamente con el estudio de lo progresivo).” [*φσ de la φλ*, frag.23]

Lo clásico se volverá el recurso metonímico para indicar todo sistemacíclico, mientras que lo progresivo tendrá que ver con la apertura del sistema a intervenciones del futuro. En *Fragmentos sobre la literatura Crítica* Schlegel dice: “Es clásico todo lo que debe estudiarse cíclicamente.” [*Fragmentos*, 640 [636]

Lo cíclico puede entenderse como el movimiento sinérgico de un sistema, tal como en Herder y como Schlegel mismo entendía lo orgánico en *Sobre el estudio*. Pero este movimiento sinérgico no debe tomarse como la admisión de un cierto organicismo.

Schlegel agrega sobre lo cíclico: “La ciclización no es, evidentemente, otra cosa que la relación recíproca [*Wechselwirkung*] de los elementos de una totalidad histórica” [KFSa 16, 68 No. 84]

Para Herder la sinergia estaba gobernada por una temporalidad pendular que oscilaba del orden al caos y del caos al orden. Pero estas oscilaciones estaban, a su vez, incluidas dentro de un movimiento orgánico que las convertía en momentos de un desarrollo teleológico. Para Schlegel en este momento eso ya no puede ser admitido.

La relación recíproca³⁷⁸ de elementos implica una relación dinámica entre ellos. Por lo

³⁷⁸ Respecto del concepto de *Wechselwirkung* parece haber unanimidad en los especialistas sobre la no procedencia de este concepto de la filosofía fichteana, aunque para muchos comentaristas les resulte útil remitirse a la filosofía de Fichte para marcar el contraste. Mientras que algunos como Frank o Behler lo asocian, Arndt y Zovko señalan que para el propio Schlegel ese concepto es independiente de Fichte. Citan como prueba el siguiente fragmento de Schlegel: „Auch die Methode der materialen Alterthumslehre erkannte ich selbst, lange ehe ich von Fichte wußte, für *cyklisch*.“ KFSa 16, p. 66, no. 62. Tomado del estudio introductorio de Andreas Arndt y Jure Zovko en Schlegel, 2007, XVI]. Es interesante tener en cuenta que esto que Schlegel en la cita llama doctrina material de la antigüedad no es otra cosa que el rescate de los conocimientos históricos. Arndt y Zovko, en la misma introducción, ponen en evidencia un reproche constante de Schlegel hacia Fichte, el reproche de no tener en cuenta ni la historia ni a las ciencias. Arndt y Zovko citan una carta de Schlegel en la que se refiere a Fichte: „Das erstemahl, da ich ein Gespräch mit ihm hatte [con Fichte], sagte er mir: er wolle lieber Erbsen zählen, als Geschichte studieren. Ueberhaupt ist er wohl in jeder Wissenschaft schwach und fremd, die ein Objekt hat“. [An Christian Gottfried Körner; 21.9.1796; KFS 23, p. 333]. A partir de esta cita Arndt y Zovko deducen que el procedimiento histórico de lo que Schlegel llama *totalización de arriba abajo* es una especie de declaración de principios en contra de Fichte. Por eso también estos comentaristas agregan: „Wie immer dies auch im einzelnen zu interpretieren sein mag, in jedem Falle verabschiedet Schlegel sich von der Grundsatzphilosophie Reinhold-Fichtescher

tanto ya no se trata, como Matuschek afirma, de una mera exposición taxonómica de la unidad “lo clásico” en donde los elementos constitutivos de una unidad pudieran ser contemplados en su fijeza [Matuschek, 2003, 557]. Linneo ha quedado verdaderamente atrás así como ha quedado atrás la oposición radical de concebir el *estudio* con pretensiones de imitación de la antigüedad a favor de una relación dinámica [química] entre lo clásico y lo progresivo y lo hermenéutico y crítico. Por eso Schlegel afirma: “El conocimiento histórico de la antigüedad requiere, propiamente hablando, del cumplimiento efectivo de la crítica y de la hermenéutica. Las dos especies de la filología se encuentran, así, en acción recíproca.” [*φσ de la φλ*, frag. 44]

Por eso el método creado por Schlegel [y Schleiermacher] es crítica hermenéutica y es un método que replica el movimiento de lo cíclico pues se constituye a partir de una lógica fundamentalmente química³⁷⁹. Al respecto Schlegel dice: “La crítica [es] el arte filosófico de la química pura.” [KAXVIII, 232, no. 466. Referencia tomada de Chaouli, 2004, 91]

Podría afirmarse que la hermenéutica y la crítica realizan el trabajo conjunto que culmina en la filología filosófica y ambos ponen en evidencia la misma base ontológica a partir de la cual uno comprende los objetos- los textos en este caso o el pasado. Ambas configuran el concepto doble, positivo y negativo de la historicidad: mientras que la tarea de la hermenéutica es positiva, en tanto que construye nuevas interpretaciones, la crítica es negativa en tanto que reflexiona esa misma interpretación positiva y la intensifica, haciéndola así susceptible de ser nuevamente interpretada³⁸⁰.

Más tarde, en los fragmentos del Athenäum, Schlegel asociará este aspecto cíclico a la

Prägung ausdrücklich, indem er das Unbedingte nicht als Prinzip und *telos* außerhalb des Bedingten denkt, sondern als Totalität des Sich-Bedingten“ [Ardnt, Zovko estudio introductorio de Schlegel, 2007, XVI] .Lo *Unbedingte* de Fichte parece, a partir de esta crítica, ser una abstracción. Lo material, por el contrario, es el texto, la obra, la historia. Lo material, la materia, es caracterizada, como he intentado poner en evidencia líneas arriba, como materia viva, como fuerzas de atracción y repulsión.

³⁷⁹ Thouard afirma que: “Les catégories interprétatives du “classique” et du “progressif” ne désignent donc pas, comme *Sur l’étude de la poésie grecque* l’avait supposé initialement, deux classes d’objets esthétiques distinctes, mais plutôt deux modes de relation à l’*interpretandum*. Du classique comme œuvre « infiniment interprétable » par opposition à l’informe moderne qui ne fournit aucun centre ni aucunes limites, Schlegel passe à deux formes de lecture : l’une cherchant à achever l’œuvre moderne, l’autre *infinisant* l’œuvre classique dans l’interprétation. Il rassemble ainsi deux formes différentes de philologie : la « classique », visant à la restitution des textes du passé et la « progressive » [...], procédant à l’actualisation du contenu des textes. » [Estudio introductorio de *Opuscule* 1996, 42]

³⁸⁰ Thouard dice al respecto : “[...]la tâche de l’herméneutique, est elle-même éminemment critique, étant un produit de la réflexion. Critique et herméneutique s’appellent ainsi l’une l’autre en un sens plus essentiel que ne le dit leur juxtaposition méthodologique dans les traités de philologie » [Estudio introductorio de *Opuscule* 1996, 19]

filosofía de forma más aguda. De hecho ese aspecto y la ironía estarán estrechamente ligados. En virtud de esta relación Manfred Frank señala que para Schlegel no sólo existe la relación sinérgica que se da gracias a la polaridad de las fuerzas de atracción y repulsión, sino que aquí estará implícita la progresividad, la agilidad de la ironía. Lo cíclico implica la autocreación y la autonegación. Esta definición es para Frank la prueba de que el movimiento de la ironía no es mera oscilación sino cambio en bucle, lo cual representaría una diferencia con la *ciclización* fichteana [Frank, 2004, 192].

Una lectura cíclica es crítica. Así, según lo esbozado en los párrafos anteriores, la crítica implica un movimiento de repetición- lo crítico, cíclico, repite la creación de las obras clásicas, por eso es una tarea en-ciclo- pédica. Una lectura crítica-cíclica es entonces una lectura re-creativa, y esto es la filología, una re- petición de lo material. En este sentido Schlegel afirma: “La *ciclización* es como una totalización por lo bajo [en Fichte, por el contrario, es un descenso].” [*φσ de la φλ*, frag. 84]

La crítica puede ser contrapuesta a todo dogmatismo y escepticismo pues se concentra en las reglas internas de la obra misma, en lo material, en lo de abajo- y no en reglas externas o en la subjetividad partícipe, pero sólo hasta cierto grado- en la constitución de la obra-. Walter Benjamin llama al nuevo criterio, un criterio de construcción inmanente y determinado [Benjamin, 1991, 71]. Aquí se aprecia claramente la presencia de Herder, sobre todo el argumento con el que éste último salva a Shakespeare de juicios anacrónicos. La crítica, con la divisa de juzgar las obras a partir de la obra misma, señala al mismo tiempo la tarea de la hermenéutica, o mejor dicho, identifica a ambas en la misma tarea pues la interpretación [*Auslegung*], producto de la hermenéutica, no es otra cosa que el juicio inmanente y creativo, el momento de superación de la figura anterior de la obra y la instauración de una nueva figura en su propio interior [Benjamin, 1991, 71].

La crítica tiene el mismo rasgo creativo que la poesía infinita, concepto que, como se recordará, es la clave de la *Conversación*, texto que se ha analizado en el capítulo anterior. Ahora Schlegel parece fusionarlos. Así, una crítica poética es el juicio sobre una obra- una recensión, un comentario- que debe ser necesariamente parte de la obra misma, debe ser el resultado de la autoreflexión de la obra misma. La posibilidad misma de un juicio como segundo momento de la autoreflexión o como resultado de ésta sólo es posible en la medida en que se considera que una obra no está terminada. Benjamin afirma además que para

conocer debe suponerse que eso que se pretende conocer no está cerrado, terminado, clausurado; de lo contrario eso que estaría terminado sólo sería consumible, pero no cognoscible, y ello porque el conocimiento es una actividad recíproca, mientras que el consumo es unilateral [Benjamin, 1991, 69-70].

La hermenéutica y la crítica son dos procesos que van de la mano pues, para interpretar, es necesario reconocer previamente la distancia temporal que nos separa del texto a interpretar. Para reconocer dicha distancia es necesario, como ya se ha dicho, reconocer, es decir, reflexionar, sobre el carácter temporal del presente. En *filosofía de la filología* Schlegel sostiene:

La filología absoluta, terminada, cesaría de ser filología. *Se aniquila a ella misma*. Las leyes de la $\phi\lambda$ son todas tomadas en préstamo, *históricas*. No inmediatamente a partir del fundamento de la teoría de la cultura sino a partir de la *lógica histórica*. [$\phi\sigma$ de la $\phi\lambda$, frag 158].

Tal y como Schlegel afirma aquí la filología puede tomarse como un equivalente del concepto de historia pues la filología es un estudio sobre un texto que ha devenido.

La equivalencia entre las leyes y lo a-histórico, contrario a lo progresivo- supondrían que la tarea filológica, que es eminentemente crítica, es decir, que completa constantemente la obra de arte, podría tener un final. Si se piensa en una filología completada, terminada, ello significaría al mismo tiempo la muerte de la filología, pues para vivir la filología debe continuar su tarea crítica. Las leyes que determinan la crítica en una determinada época son justamente dependientes de la época en la que surgen, y no a-temporales. Por lo tanto la crítica tiene como fundamento una lógica histórica.

Así, Schlegel admite que las leyes filológicas que permiten a los filólogos-filósofos-historiadores- acercarse a un texto, no son leyes establecidas para siempre sino leyes de interpretación propias del momento histórico en el que se lleva a cabo³⁸¹. –Por eso agrega: “[El $\phi\lambda$ [filólogo] *es un sujeto histórico- un virtuoso de la forma histórica* [$\phi\sigma$ de la $\phi\lambda$, frag. 165]

El crítico está inmerso en la crítica, el historiador en la historia. Esta es la reflexividad del trabajo filológico. Y ¿por qué un virtuoso en la forma histórica? Si forma es para Schlegel, tal y como indica Benjamin, “la expresión objetiva de la reflexión propia de la

³⁸¹Esto también recuerda el criterio schleiermacheriano de interpretación gramatical. Para Schleiermacher el lenguaje va cambiando con el tiempo, lo que provoca que una crítica hacia un texto esté regida por las leyes gramaticales de un tiempo particular.

obra” [Benjamin, 1991, 117.], el filólogo expresa, precisamente, la reflexión que es la filología en tanto que crítica, una reflexión que tiene que ver con el tiempo: la crítica del filólogo es un presente histórico que, por estar inmerso a su vez en la historia, será criticada. Esta es la forma histórica, esta es la reflexión en el tiempo.

La tarea de completar, propia de la historia - como historia crítica- no significa el acabamiento de la filología [de la historia]. Más bien, sin la consideración de que los textos están inscritos en un tiempo irónico y que lo que tenemos en una época no es el texto sin más sino el resultado de lecturas de otros filólogos, recaeríamos en la idea que a Schlegel le parece ingenua, de la obra de arte completa, orgánica. Juzgar orgánicamente es aniquilar una obra, y, en general, podría decirse, cualquier elemento histórico. La filología [la historia] no puede considerarse como susceptible de ser terminada pues no es teleológica sino crítica, es decir, química. La filología o historia química es, como se observa, el rescate de lo pasado como unidad viviente. Es una especie de enmienda del concepto herderiano de “Tradición viva” en la medida en que eso que se conserva no sólo se conserva en virtud de la capacidad de asimilación del presente sino también en virtud de las afinidades electivas que el pasado, o un elemento histórico, tiene con el presente. Y las posibilidades de combinación son para Schlegel, infinitas.

3.3. HUMBOLDT, LA TEMPORALIDAD NATURAL DISRUPTIVA

Como en Herder y Schlegel, la filosofía de la historia de Humboldt, una propuesta que corre de la mano con la elaboración de sus tesis sobre la filosofía del lenguaje y que funda la historiografía decimonónica alemana, se encuentra, como mostraré a continuación, en un diálogo constante con Herder. Al decir diálogo quiero poner de relieve que, como en una verdadera conversación, hubo desacuerdos.

Beiser, por ejemplo, indica que aun cuando Humboldt fue influido por Herder, pues entre ambos hay claras afinidades tales como la concepción orgánica o más precisamente, dinámica, de la naturaleza y de la historia, el énfasis en la individualidad así como el respeto por el pluralismo cultural; Humboldt, en realidad, estaba lejos de profesar una admiración sin límite hacia Herder y más bien se mostraba crítico e incluso irónico, tal como se pone en evidencia al leer lo que escribe justo después de haber terminado la lectura

de las *Ideen* [Beiser, 2011, 172].

Pero a pesar de todo ello no cabe duda de que, como ya se ha visto con la filosofía del lenguaje, el pensamiento de Humboldt se nutrió de tesis de la mayor importancia para Herder.

El rechazo a la mera idea de origen está relacionado con la aceptación de las tesis epigenéticas según las cuales un organismo crece según sus fuerzas internas configuradoras. En este sentido, Humboldt admite, al igual que Herder, una estructura dinámica, es decir, basada en fuerzas, que explican el desarrollo de las lenguas.

La reticencia tanto de Herder como de Humboldt a admitir un origen inaugural del lenguaje también determina su reticencia a pensar en un origen de la historia. Esta postura parte de los postulados de la filosofía natural en la cual ambos se basan y tiene como consecuencia, además de la imposibilidad de fijar un comienzo del tiempo, la apertura a una concepción siempre activa y autoprodutora de éste.

Humboldt comparte con Herder la idea, cuya cristalización se le debe precisamente a él de que no se puede ofrecer una caracterización válida de la historia humana si en ella se sigue viendo un cuadro fijo de elementos concomitantes (como sucede en la historiografía medieval y como en la ciencias de la naturaleza sucede con el modelo *fijacioncita* de la *historia natural* propuesto por Linneo), o un desarrollo unívoco de una única cultura hacia una sola finalidad- historiografía ilustrada. Para Humboldt también fue necesario naturalizarla historia para escapar a estas falsas pretensiones de la historiografía ilustrada, la cual pasa por alto la singularidad de cada acontecimiento, de cada nación. Al respecto Humboldt dice, en una vena completamente herderiana que:

Hay más de un intento de traer bajo un punto de vista único los acontecimientos mundiales [...] Pero estos sistemas cometen en su mayor parte [...] el error de considerar al género humano de una manera excesivamente intelectual de acuerdo con su perfeccionamiento individual o social (el cual además con frecuencia es entendido unilateralmente como mera cultura), y no considerarlo suficientemente de acuerdo con su conexión con el suelo y con el universo, de una manera propia puramente de la historia de la naturaleza. [*Consideraciones*, 37]

Sin embargo, como también se ha visto ya, la teoría epigenética de la que ambos abrevan no estaba absolutamente unificada y entre la postura de Wolff y la de Blumenbach cabría hacer varias distinciones.

Como se ha dicho ya con respecto de la filosofía del lenguaje de Humboldt, éste

favorece la tesis epigenética de Blumenbach, rescatando la idea de la irrupción de la novedad. Como en su filosofía del lenguaje, la tesis de la producción inopinada de las fuerzas formadoras será parte de su teoría sobre la historia. Esta diferencia no debería tampoco tomarse como una muy profunda (mucho menos teniendo en cuenta que probablemente Blumenbach habría abrevado, él mismo, de la filosofía herderiana [Ver Richards, 2000, 23]). Pero para Humboldt mismo tendrá mucha importancia, a tal punto que es a partir de ella que intentó desmarcarse de la historia que él llama fisiológica con la cual parece referirse a la filosofía de la historia herderiana, como veremos más adelante.

A continuación se verá de qué manera Humboldt logra naturalizar la historia a partir de estos otros supuestos epigenéticos.

3.3.1. El principio de individualidad vs. La historia natural clásica

Humboldt concuerda con Herder en que la historiografía ilustrada debe abandonarse pues para ambos la historiografía ilustrada peca de una excesiva generalización. Según Humboldt, limitarse a considerarse al sacrosanto concepto de “razón” al hablar de la historia de la humanidad es quedarse corto frente al variopinto espectáculo de la historia humana, en donde intervienen sus pasiones, sus tradiciones, su lenguaje, su *clima*, etc. Ciertamente Herder utiliza el concepto de razón y lo coloca muy alto, pero no debe confundirse ni el concepto de razón ni el de cultura que Herder utiliza con los conceptos que, me parece, Humboldt ha atacado en la cita de la sección anterior.

Como se acaba de ver en el apartado sobre Herder, la cultura es un estado de perfección en donde intervienen todos los elementos constitutivos de un pueblo y no sólo el intelectual, mientras que para la ilustración, y en particular para Kant, como Humboldt mismo afirma [*Consideraciones*, 37], la comprensión de la cultura se encuentra subordinada a la comprensión limitada de la razón, la cual es entendida como si estuviese desligada del resto de los variados elementos que conforma la vida de los hombres.

Como vemos, el reproche se centra en la exclusividad que se le otorga a lo intelectual frente a todas las dimensiones del ser humano. Este reproche es un guiño al gesto antropológico herderiano, una señal que nos advierte que para Humboldt la dimensión horizontal, sinérgica de las fuerzas que constituyen a un organismo, serán tomadas en

cuenta y no obviadas o ignoradas a favor de un criterio parcial que, por otro lado, ni siquiera es *la razón*—en sentido herderiano, sino sólo un tipo de racionalidad que corresponde a la cultura occidental.

Humboldt parece identificar tanto la historiografía ilustrada como a la *historia de la naturaleza* fijacionista (teniendo ambas en común la falta de conexión de lo observado por ambas historias), con los elementos espacio-temporales que conforman y determinan aquello que estudian. En suma, ambas visiones se juntan en una sola que es excesivamente racionalista y excesivamente etnocentrista.

Lo que le interesa a Humboldt es la individualidad de cada elemento de la historia. Según Tilman Borsche³⁸² y Frederick Beiser³⁸³, la huella leibniziana se encuentra muy presente en la teoría de la individuación humboldtiana. Esta huella, sin embargo, no opaca la gran influencia que ejerce en Humboldt el pensamiento de Herder sino que la refuerza, pues a través de Leibniz (lo cual quizá es también en el caso para Herder), los individuos históricos (pueblos, épocas, acontecimientos) son entendidos como entelequias, lo que ya vimos en el primer capítulo

Como se había dicho ahí, Leibniz mismo parece asumir que en su pensamiento se encarna la versión moderna de la doctrina de las entelequias de Aristóteles. Pero a diferencia de Aristóteles, para quien del no ser al ser no se opera un movimiento como, según una imagen de Menn, el que se opera al pasar de una sala adyacente a otra [Menn, 1998, 97], Leibniz hace del principio de razón suficiente, la razón de ser de algo a partir de un salto de lo trascendente a lo inmanente.

Esta es una diferencia a la que es preciso prestarle atención pues en ella reside el límite que puede establecerse entre Leibniz y Humboldt.

³⁸²Borsche dice: “Diese Darstellung verwendet Grundbegriffe der Leibnizschen Metaphysik, insbesondere seiner dynamischen Metaphysik der Natur. Wirklich sind die Substanzen, verstanden als Kraft-zentren, die alles, was geschieht, bewirken, und zwar in der Natur nicht weniger als in der Geschichte. Fakten sind demgegenüber nur sichtbare Resultate der Wirkung jener Kräfte“. [Borsche, 1995, 23]

³⁸³Beiser dice: “Humboldt understands the individual in terms of the Leibnizian concept of an *entelechy*, i.e., the striving of a thing to realize its determinate nature or character. According to this concept, there is for every individual thing a notion or idea, its *principium individuationis*, which makes it just this thing and nothing else. This notion or idea is inherent in the thing, though at first it is only potential or inchoate. The goal of the thing is to realize this notion or idea, i.e., to make what is potential actual, what is implicit explicit, what is inchoate determinate. Humboldt's own explicit definition of the individual shows his debt to this Leibnizian concept: “An individual is an idea present in reality...” The “idea” here is best understood as the Leibnizian concept or notion of a thing. Still following Leibniz, Humboldt identifies each individual with its characteristic drive (*Trieb*) or striving (*Streben*) to realize its inherent idea [...]” [Beiser, 2011, 176].

Mientras que para Herder y Humboldt, siguiendo a Aristóteles, la génesis es el resultado de diversas causas, para Leibniz no hay génesis la génesis. Esto marca una diferencia radical entre Leibniz y Humboldt.

La entelequia según Leibniz sería eso que Ignacio Salazar llama espontaneidad dinámica; pero dicha espontaneidad, si bien es inmanente, es separable de la sustancia sobre la cual actúa, y ello es así pues es Dios quien la ha creado y otorgado y no es, como se sigue de ello, una *inmanencia* del todo *inmanente* sino una inmanencia posibilitada por un principio trascendente.

Siguiendo, más bien, la concepción orgánica de los individuos históricos de Herder, Humboldt asume que lo individual también debe concebirse como organismo.

Estas individualidades que constituyen el objeto de estudio de la historia pueden ser comprendidas como entelequias, como afirmaba líneas arriba. La cuestión está en saber si éstas son entelequias, es decir, fines en sí mismos, generados por un poder ubicado en otro terreno ontológico, o si son generados por una fuerza propia. Al respecto Humboldt dice en el mismo texto que acabamos de citar, que:

Vivir significa mantener dominante, como ley, una forma de pensamiento en una masa de materia por medio de una fuerza misteriosa. En el mundo físico se denomina organización a esta forma y a esta ley; en el mundo intelectual y moral, carácter. Generar significa hacer empezar aquella fuerza misteriosa; dicho con otras palabras: encender una fuerza que de repente arranca de la masa cierta cantidad de materia en una forma completamente determinada, y a partir de ahora opone continuamente esta forma en su peculiaridad a todas las otras formas. [*Consideraciones*, 44]

Como Humboldt acaba de afirmar, hay una forma y una materia, elementos indispensables para toda generación epigenética. Sin embargo la manera en la que explica la generación es ambigua, pues sostiene que esta unión de forma y materia se da a partir de una fuerza *misteriosa*, una especie de impulso externo que reúne la forma y la materia.

Como se ve, a pesar de que Humboldt, como Herder, admita la generación, también hay entre ellos una diferencia pues si bien Humboldt admite la generación como la unión de una forma y una masa material, esta forma, en tanto que carácter interno, será puesta en valor en tanto que fuerza disruptiva.

La acción desplegada por la sustancia, es decir, todo lo que la sustancia realice guiada por su entelequia colocada por un dios trascendente, es, en realidad, un llevar a su realización virtualidades contenidas en ella.

Humboldt ofrece una definición de individualidad determinándola como sigue:

La verdadera individualidad surge *desde dentro* [yo subrayo], de repente y de una vez, [...] La nación también es un individuo, y el ser humano singular es un individuo del individuo. Esta individualidad se torna más firme por medio del nexo inconcebible (pero por ello innegable) de la organización con el carácter, y son posibles diversos círculos de individualidad [...] [*Consideraciones*, 44-45]

Si tenemos en cuenta que la generación en las teorías epigenéticas se da sólo a partir de la relación entre forma y materia, esta segunda *fuerza misteriosa* parece estar de más. Sin embargo, tengamos en cuenta que a partir de Blumenbach el *Bildungstrieb* fue un tipo de fuerza que se consideró como responsable no sólo del crecimiento, como es el caso de la *vis essentialis* de Wolff, sino también de la generación³⁸⁴.

Me parece que la fuerza a la que Humboldt califica de misteriosa no es otra cosa que el impulso formativo heredado de la teoría de Blumenbach. De este modo es posible afirmar que la individualidad, como forma, es el resultado de una primera determinación repentina, por parte de la fuerza misteriosa o *Bildungstrieb*, sobre la unión de una forma y una materia. Como Herder, Humboldt llama a esta fuerza, el carácter [*Ideen*, XV, iii, p. 419] Humboldt afirma en las *Consideraciones sobre las causas motrices en la historia mundial*, de 1818:

[...] [L]a individualidad es en cada género de la vida sólo un masa del material dominada por una fuerza indivisible de acuerdo con un tipo uniforme (pues aquí se entiende por idea sólo esto, y no algo realmente pensado); y cada una de las dos, la idea y la configuración sensible de algún género de individuos, puede conducir (aquella como causa formadora, ésta como símbolo) a encontrar a la otra [*Consideraciones causas motrices*, 59]

La generación, sin embargo, no puede entenderse sin ese mantenimiento de dominio al que Humboldt llama la existencia, o el vivir. Y tal como en Herder, Humboldt sostiene que hay tipos de fuerzas: la generación (génesis), la formación (*Bildung*) –exactamente igual que Herder- aunque también agrega la inercia [*Consideraciones*, 45]³⁸⁵.

Como ya dije, el alma, a pesar de tener un aspecto extraño, rayando con una entidad mística, dado su carácter misterioso- no parece provenir de algo así como una entidad divina. Más bien remite a la presencia de la tesis de Blumenbach sobre el *Bildungstrieb*, el

³⁸⁴A diferencia de la *vis essentialis* de Wolff, el *Bildungstrieb* de Blumenbach no es la alimentación, sino que es la causa de la alimentación- aunque no sólo de este proceso. El *Bildungstrieb* se declina en varias operaciones, pero es una sola y misma fuerza. [Richards, 2000, 18].

³⁸⁵De la inercia no me ocuparé aquí sino que abordaré este concepto, tal y como lo entiende Humboldt, en el capítulo sobre Hegel.

cual había sido caracterizado en el capítulo anterior como una fuerza disruptiva, capaz de desencadenar los procesos de crecimiento, nutrición y regeneración de un organismo.

Así, en esta fuerza misteriosa que es el *Bildungstrieb* se encuentra la primera causa, la causa generativa, disruptiva, que crea de repente y que dirige el crecimiento de un organismo³⁸⁶, conviviendo con un proceso de causalidad recíproca o sinergia, como en el caso del organismo histórico de Herder.

Esta fuerza disruptiva, como se verá, impide pensar en una producción secuencial, causal-mecánica de los productos de la historia. Por eso Humboldt afirma:

Que los ejemplos más brillantes de naciones que presenta la historia no se han formado paulatinamente, sino que han surgido de una vez y a partir de la nada, lo demuestran los griegos y los romanos, tan distintos entre sí. El carácter artístico de los primeros no tolera el concepto de formación gradual; y en cuanto Roma existió, estaba dada también en ella la idea de un Estado que nunca cede [...] [*Consideraciones*, 45]

Este “a partir de la nada” debe entenderse de manera adecuada. No es que Humboldt niegue lo que acaba de afirmar sobre la generación. La generación es siempre el producto de una forma y una materia, por lo tanto, se da a partir de algo. En este sentido hay que aclarar que Humboldt no está admitiendo una especie de generatio aequivoca sino indicando que las naciones no son efectos de las otras, es decir, no hay relación causal entre ellas. No hay, como para Herder, cadena de la historia

Los individuos históricos, siguiendo estas consideraciones, no se encadenan como se encadenan las causas eficientes-mecánicas. Es decir, un individuo histórico, un pueblo, no es el efecto de otro anterior. Cada individuo tiene, en sí mismo, su *idea* y se forma [*bilden*] *en función* de esta primera causa, la cual es tanto formal como final. La idea aparece desde

³⁸⁶Reill afirma: “The German physiologist, comparative anatomist, and anthropologist Johann Friedrich Blumenbach provided a typical example. In the complex composition of organized matter (the term usually assigned to living matter), he discerned a number of “common or general vital energies that exist more or less, in almost all, or at least in a great many parts of the body.” (Blumenbach, *Elements of physiology* 2. Vols. Trad. Charles Cadwell. Thomas Dobson, Filadelfia, 1795. I, 33) The foremost of these was the *Bildungstrieb*, which Blumenbach defined as a power that directs the formation of bodies after the miracle of conception, prevents them from destruction, and compensates them through reproduction for any mutilations the body may incur. In addition to these vital powers, Blumenbach posited another vital energy, “namely the *vita propria*, or specific life: under which denomination I mean to arrange such powers as belong to certain parts of the body, destined for the performance of peculiar formations.” (Blumenbach, *ibid*, 22). According to him, “virtually every fibril in the living body possessed a vital energy inherent in itself”. (*ibid*, 34). An organized body consisted of a complex conjunction of energies and forces of varying intensities and functions that could not be reduced to a single dominating principle. The living body was a constituent assembly of forces. By reintroducing active, goal-directed forces into nature, Enlightenment vitalists were compelled to reassess their methodological and explanatory procedures.” [Reill, 2005 bis, 157].

el principio, con la generación³⁸⁷. En este sentido Humboldt le otorga a dicha fuerza tanto el poder de generar abruptamente como el de dirigir el proceso de crecimiento y ser el fin de ese proceso. En la generación aparece al mismo tiempo la teleología.

Precisamente, en las *Consideraciones sobre las causas motrices*, Humboldt sostiene que estas causas genéticas (causas que Humboldt considera, problemáticamente, como causas eficientes, corriendo así el riesgo de confundidas con causas mecánicas), son, en realidad, también causas finales, es decir, son el *logos*, en sentido aristotélico, de un organismo. Humboldt dice:

Si se denomina a esto, con razón, la filosofía de la historia mundial, lo que aquí hacemos es [...] la física de la misma. No seguiremos la huella de las causas finales, sino la de las causas motrices; no enumeraremos acontecimientos precedentes de los cuales han surgido acontecimientos posteriores; sino que habrá que indicar las propias fuerzas a las que ambos deben su origen. Por ello de lo que se trata aquí es de una descomposición de la historia mundial, de una disolución del tejido a que ha dado lugar [...] Pero el presente trabajo conduce de nuevo a las causas finales, pues las primeras causas motrices sólo pueden encontrarse en *un ámbito en el que fuerza e intención se tocan y reclaman mutuamente* [*Consideraciones causas motrices*, 51. Mi énfasis]

Esta cita es reveladora de múltiples aspectos de la filosofía de la historia humboldtiana. Es posible constatar, nuevamente, que Humboldt sigue la línea naturalizante de la historia al llamar a su filosofía de la historia una física. Pero esta física no debe entenderse como la física newtoniana, es decir, una física mecánica. Humboldt se encuentra en las antípodas del mecanicismo al matizar lo que entenderá por las fuerzas motrices. Para Humboldt, éstas, como ya mencioné, no son causas eficientes, como las estudiadas por la mecánica, sino causas generativas. Humboldt se empeña en desmarcarse de las causas eficientes porque considera, como se puede deducir por la cita, que éstas remiten a un pensamiento teleológico sin fin o, mejor dicho, con un fin externo o indiferente a las causas que lo producen. Por eso también afirma que no buscará las causas finales.

Las causas generativas [*bewegende*], por el contrario, al estar al interior de los organismos, no están dissociadas de las causas finales o las intenciones³⁸⁸. Esta hermandad entre la causa eficiente y la final remite indudablemente a la forma o *logos* de un organismo

³⁸⁷Reill especifica que el concepto de Idea no debe ser tomado como un ente conceptual, es decir, como una simple idea, sino como “the hidden organizer of matter, more an elemental drive than something we would associate with a full- fledged *Ideenlehre*”. [Reill, 1994, 364].

³⁸⁸ Podría decirse que esta distinción se encuentra dentro de la teoría naturalista. Blumenbach y Kant admiten la existencia tanto de *bewegende Kräfte*- que son mecánicas, y las *Bildende Kräfte*, que son las fuerzas internas que permiten el desarrollo de los organismos. Pero Humboldt parece pensar ambas como indisociables.

y por ello mismo Humboldt se permitirá más adelante llamarla simplemente *idea*.

En *Sobre la tarea del historiador*, de 1821, Humboldt sostiene que la *fuerza originaria* o *Idea* digna de ser estudiada tiene una doble manifestación. Por un lado otorga estímulo y dirección a las fuerzas en general pero también, por el otro lado, es el elemento originario que crea las mismas fuerzas orgánicas independientes. Humboldt dice:

La idea se expresa por un camino doble: por una parte, como orientación [*Richtung*] [...]; por otra parte, como generación de fuerza [*Krafterzeugung*] que en su alcance y en su eminencia no es derivable a partir de las circunstancias que lo acompañan [*Sobre la tarea*, 80].

Como se ha visto, desde *Consideraciones*, Humboldt opera una distinción entre tipos de fuerzas: la así llamada fuerza *misteriosa* [*Zeugung*] y la fuerza generativa [*Bildung*]. Según Caussat esta diferenciación puede entenderse como la distinción entre dos fuerzas que representan el principio de permanencia y el principio de ruptura respectivamente [ver *Introduction*, 62, n. 22].

La fuerza generativa [*Zeugung*] es comprendida por Humboldt como la fuerza repentina capaz de crear algo nuevo, mientras que la otra, la fuerza formativa [*Bildung*], dirige el crecimiento de aquello que se ha formado. Mientras que ésta última forma de manifestarse de la *Idea* que, como Reill indica, debe tomarse más por una fuerza activa que como un producto intelectual, es más o menos visible (aunque subyace a las apariencias), la otra, la generativa se encuentra más oculta. Ambas fuerzas, además de constituir una individualidad, totalidad o idealidad histórica, establecen, como en Herder dos tipos de movimientos: uno sinérgico y otro diacrónico.

Ambos ejes se refuerzan mediante el concepto de *Idea material* al que Humboldt hace referencia en su famosa conferencia de Berlín de 1821, *Sobre la tarea del historiador*.

Las ideas, precisa Humboldt, emergen, brotan de los hechos mismos, ellas son el principio de individuación que explica que a pesar del cambio ellas se mantengan indemnes. El concepto de *Idea* no debe perderse de vista. A pesar de que Humboldt utilice un vocabulario menos *dinámico*, el concepto de idea que Humboldt utiliza en esta obra equivale, según Reill, al principio interno, formador del que Humboldt hablara en el texto *Sobre las causas motrices*. Estas fuerzas, continúa Reill, no son principios regulativos sino

ideas materiales [Reill, 1994, 363]³⁸⁹. Humboldt dice:

La idea sólo puede confiarse a una fuerza espiritualmente individual pero que el germen que ella deposita en ésta se desarrolla a su manera, que esta manera no se altera cuando el germen pasa a otros individuos, que la planta que brota de él alcanza por sí misma su florecimiento y su madurez y después se marchita y desaparece, independientemente de cómo se hayan configurado las circunstancias de los individuos, todo esto muestra que es la naturaleza autónoma de la idea quien consume este curso en el fenómeno. De esta manera acceden a la realidad en todos los distintos géneros de la existencia y de la generación espiritual figuras en las que se refleja algún lado de la infinitud, y cuya intervención en la vida produce nuevos fenómenos [*Sobre la tarea*, 81- 82]

Aquí nuevamente Humboldt confirma que esta idea es la causa formal de la generación de los seres espirituales. Esta idea, dice Humboldt, se consume en el curso del fenómeno, es decir, es teleológica y dirige la formación espiritual hacia ella misma.

Con este concepto el autor pretende conducir nuestra mirada hacia un movimiento teleológico al interior del individuo; es dicho movimiento teleológico el que confiere la identidad a las dos causas analizadas (eficiente y final). El movimiento teleológico parecería, sin embargo, distinto de aquello que lo hace ser tal. Pero *esta duplicidad, si bien puede generar confusión, puede ser comprendida como la doble tarea de un organismo, según lo ve Aristóteles. Tengamos en cuenta que para él un organismo no sólo tiene alma, con lo cual ya es entelequia, sino que existe, con lo cual es, al mismo tiempo, energeia. En ambos sentidos la individualidad es entelequia, pero una vez como alma, otra como existente.* Cada uno de estos sentidos constituye el aspecto sinérgico o sincrónico y el aspecto diacrónico de los organismos históricos.

3.3.2. Fuerzas mecánicas, químicas y orgánicas

Humboldt no sólo se refiere a cómo funciona un organismo, en su interior, sino a cómo se relacionan también diversos organismos. Al interior de cada individuo hay individuos y la forma en que éstos se relacionan entre sí es *mecánico-química*. Este mecanicismo, por

³⁸⁹ Pérez Navarro también afirma al respecto: “[...] Humboldt considera necesario buscar el nexo de la historia y para ello pone la cuestión del nexo en relación con la noción de idea directriz, de la cual hace un uso cada vez menos kantiano. Pues Humboldt da un paso hacia el uso constitutivo, y no regulativo de la idea al escribir que “el poder que las ideas ejercen sobre la humanidad a lo largo de los siglos es demasiado patente como para no atreverse a creer que todas las transformaciones que suceden con la humanidad están sometidas a una gran idea directriz, y como para no cometer la osadía de adivinar esa idea”. La propuesta positiva de Humboldt significa, con relación al método, el abandono del apriorismo, pero no a favor del empirismo ni del positivismo sino de un tratamiento filosófico de la experiencia.” [Pérez Navarro, *Humboldt*, 1997, XX].

supuesto, ya no es el mecanismo cartesiano sino un mecanismo vivaz, atravesado por fuerzas de atracción y repulsión que, como hemos visto en la sección sobre Schlegel, le otorgan a la química una cara vitalista y que constituyen, como en Herder, la expresión de la sinergia dentro de los organismos. Humboldt muestra así este movimiento horizontal:

[...] acontecimientos más casuales, a primera vista, como los matrimonios, las defunciones, los nacimientos extramatrimoniales y los crímenes, muestran en una serie de años una regularidad asombrosa, sólo explicable por el hecho de que también las acciones arbitrarias de los seres humanos toman el carácter de la naturaleza [...] El estudio de esta manera de explicación mecánica y (ya que nada ejerce una influencia tan importante sobre los seres humanos como la fuerza de las afinidades electivas morales) química de la historia mundial es importante [...] en especial [...] cuando se dirige este estudio al conocimiento exacto de las leyes de acuerdo con las cuales operan y reciben reacciones los componentes individuales de la historia, las fuerzas y reactores. [*Consideraciones causas motrices*, 54]

Para Humboldt las sociedades, como seres naturales, son susceptibles de ser explicadas por las leyes de la naturaleza. Como ya se ha visto, la ley de las afinidades electivas, parte del supuesto de que cada elemento cuenta, dentro de él, con una fuerza propia que le hace relacionarse con unos elementos y alejarse de otros. Para Humboldt estas regularidades existen y son parte de la existencia de una nación.

Este tipo de fuerzas, mecánico-químicas, ofrecen, sin embargo, explicaciones demasiado deterministas. Humboldt conoce bien los peligros del determinismo y los sortea aludiendo a fuerzas libres. Por eso afirma:

En este nexo, la historia, por más múltiple y viva que se mueva ante nuestra mirada, aparece como un reloj muerto que sigue leyes inalterables y está impulsado por fuerzas mecánicas. Pues un acontecimiento genera a otro, la medida y constitución de cada efecto están dadas por su causa, e incluso la voluntad del ser humano, aparentemente libre, encuentra su determinación en circunstancias que estaban puestas inalterablemente mucho antes de su nacimiento y del desarrollo de la nación a la que él pertenece. Si parece imposible poder calcular a partir de cada momento individual la serie completa del pasado e incluso del futuro, no es por sí mismo, sino debido a la carencia de conocimiento de una multitud de miembros intermedios. Ahora bien, se sabe desde hace tiempo que perseguir exclusivamente este camino alejaría del conocimiento de las fuerzas verdaderamente creadoras: que en toda actuación en la que lo vivo está en juego se escapa al cálculo justo el elemento principal; y que aquella determinación aparentemente mecánica obedece originariamente a impulsos que operan libremente. [*Sobre la Tarea*, 75-76. Mi énfasis]

La perspectiva “mecánica” según es explicada en esta última cita parece ya no sólo aludir a las afinidades electivas, pues las afinidades electivas no son calculables. En este sentido también debe observarse que Humboldt admite que pueden existir explicaciones de la historia a partir de fuerzas mecánicas que cuentan con el mismo grado ontológico que el de

las ideas materiales. Es decir, las fuerzas mecánicas y químicas también son causas motrices de la historia. Sin embargo, como se verá, éstas no determinan la motilidad de la historia.

Como se observa en esta cita, para Humboldt las explicaciones mecánicas son insuficientes para un historiador ya que para lograr una explicación mecánica completa, tendría que ser posible conocer la serie de causas y efectos de todas las cosas. La imposibilidad de conocer todas las causas y consecuencias de las cosas de un mundo concebido mecánicamente es, como se recordará, el elemento clave que lleva a Kant a afirmar que la idea de finalidad es sólo puesta por el sujeto que juzga la naturaleza.

Según el mecanicismo histórico, los hechos se producirían los unos a los otros y cada hecho o fuerza obedecería en su configuración a los efectos que su causa le produjera. Para el mecanicismo todo lo producido en el espacio y en el tiempo está encadenado indisolublemente. De ello se sigue una [mínima] posibilidad de calcular tanto las series pasadas como las futuras a partir del presente. Sin embargo, a pesar de que, *de juri*, las relaciones sinérgicas sean calculables, *de facto*, dado la finitud del ser humano, captar toda la red causal recíproca sería imposible.

Esta perspectiva, además de limitarse a sí misma al imponerse el descubrimiento de las causas recíprocas, las cuales pueden entenderse como dentro de un sistema sinérgico imposible de abarcarse; se concentra en fuerzas que no son las verdaderas “causas” de la historia.

Así, si bien Humboldt asume la existencia de las causas mecánicas, desecha un tipo de explicación a partir de ellas, considerándolo, además de insuficiente y distractor respecto de lo que es más importante para el conocimiento de la historia, a saber, las fuerzas verdaderamente creadoras.

Las fuerzas mecánicas, parece sugerir Humboldt, son, de hecho, el producto de las primeras, es decir, el resultado de esa espontaneidad dinámica impredecible. Estas fuerzas verdaderamente creadoras son aquellas fuerzas que intervienen en la generación de las individualidades históricas.

Las fuerzas que vale la pena estudiar, fuerzas que le otorgan a un sistema sinérgico su valor causal, son fuerzas a las que Humboldt llama *impulsos* libres, es decir, algo similar al *Bildungstrieb* de Blumenbach. La misma fuerza opera también en el ámbito de la historia

mundial. Al ser pura espontaneidad marca una temporalidad, por así decir, en staccato: una diacronía disruptiva a partir de la cual se vuelve difícil hablar de teleología. En otras palabras, mientras que existe un desarrollo teleológico originado por ella y operado por las demás fuerzas, también es la responsable del aparecer constante de nuevos organismos, con un ritmo de progresión que carece de regularidad.

3.3.3. Historia mundial sin teleología

Un conjunto de individuos gobernado por leyes mecánico-químicas puede presentar, a su vez, la forma de un todo organizado. Esta forma ya no obedece a las relaciones dictadas por las afinidades electivas entre individuos sino a una forma general, a un principio de organización relativo, más que a la química, a la biología. Por eso Humboldt afirma:

En cada uno de estos diversos círculos no sucede simplemente que seres humanos organizados de una manera similar están conectados por vínculos amplios y estrechos; sino que hay relaciones en que realmente todos son, como los miembros de un solo cuerpo, un mismo ser. [*Consideraciones causas motrices*, 55]

La organicidad se entiende sólo a partir de la presencia de un principio teleológico inmanente pues la organización es, según Herder y Humboldt la entienden, organización para un fin. Por ello, además del movimiento “mecánico” o “químico”, es decir, recíproco, Humboldt toma en cuenta las *fuerzas vivas*. En *Sobre la tarea* afirma:

[...] [J]unto a la determinación mecánica de un acontecimiento por medio de otro hay que prestar más atención a la esencia peculiar de las fuerzas, y aquí el primer nivel es su actuación fisiológica. Todas las fuerzas vivas, el ser humano igual que las plantas, las naciones igual que el individuo, el género humano igual que los pueblos singulares, incluso los productos del espíritu (como la literatura, el arte, las costumbres, la forma exterior de la sociedad civil) en tanto que descansan en una actuación proseguida en una sucesión determinada, tienen en común unos con otros ciertas disposiciones, desarrollos, leyes. Así, la consecución gradual de un punto culminante y el descenso progresivo de él, el tránsito de ciertas perfecciones a ciertas degeneraciones, etc. [*Sobre la tarea*, 76]

Eso que en la cita Humboldt llama *lo vivo* debe comprenderse como un sistema que vuelve a los objetos históricos individualidades objetos con una finalidad propia. La *actuación fisiológica* que Humboldt acaba de describir no es otra cosa que el crecimiento epigenético seguido por un organismo gobernado por un principio teleológico, pero también gobernado por cierta temporalidad oscilatoria que lo conduce gradualmente de su culminación a su ocaso. Como Herder, Humboldt entiende el movimiento epigenético como un movimiento

de florecimiento – a pesar de la crítica que Humboldt había expresado respecto de esta tesis.

Como en Herder, la idea de individualidad permite comprender el orden causal (teleológico) de los objetos históricos (ya sea una nación, su literatura, el género humano o a los individuos).

Pero además de insistir en el carácter orgánico, teleológico y por lo tanto, regular de una individualidad histórica, Humboldt está interesado en mostrar que la historia es un espacio en donde ocurren novedades y cosas imprevistas. Esta imprevisibilidad de la naturaleza y de la historia es asociada por Humboldt a la figura del genio. El genio es quien da comienzo a una nueva actividad. Por eso Humboldt afirma:

Que la actividad del genio y de la pasión profunda pertenece a un orden de las cosas diferente del curso mecánico de la naturaleza es innegable; ahora bien, en rigor, esto sucede con todas las emanaciones de la individualidad humana. Pues lo que subyace a ésta es algo en sí mismo inescrutable, autónomo, que da comienzo a su propia actividad y que no puede ser explicado a partir de ninguna de las influencias que experimenta [*Causas motrices*, 57].

Teniendo en cuenta la novedad en la historia, la temporalidad diacrónica de la historia se vuelve una serie de elementos inconexos. En este sentido la historia mundial, si bien estudia relaciones mecánico-químicas al interior de un organismo, y si bien, como se verá, consiste en aprehender el logos de los individuos (acontecimientos, pueblos, épocas) no se propone entender la historia como una cadena, como en el caso de Herder.

El progreso que la historiografía ilustrada vaticina no es, para Humboldt (como tampoco lo era para Herder), un progreso interesante. La historiografía ilustrada, en general, no cuenta con un criterio adecuado para establecer el carácter progresivo de la historia, pues en tanto que moralizante, es demasiado parcial (demasiado occidental). Su perspectiva es moralizante y prescriptiva en lugar de ser neutral y descriptiva, en lugar de ser *científica* como lo es la historia de la naturaleza de Herder.

Como en el caso de Herder, esta *historia de la naturaleza* no es la *historia natural* de Linneo, pero tampoco la de Buffon, sino una historia epigenética de la naturaleza, una historia que, según Blumenbach, está marcada por una temporalidad a la vez continua y discontinua, con periodos de desarrollo y con periodos de decadencia; periodos que oscilan entre la creación y la destrucción. Se trata de una temporalidad marcada, sobre todo, por

una fuerza productora capaz de hacer emerger lo absolutamente otro, lo absolutamente nuevo.

Aunque, como se ha visto, Herder también se encuentra con problemas irresolubles, como el de explicar la efectividad de una fuerza externa al crecimiento gobernado por una fuerza teleológica inmanente, además del problema de explicar qué es esa fuerza o causa final a la que llama *Humanidad*.

De esta manera, lo que explica la diversidad tanto de las lenguas (como ya ha visto) como de las épocas, no es una progresión constante o una derivación mecánica de una sola cultura originaria, sino la *fuerza espiritual de las naciones* [*Verschiedenheiten*, 42]. La emergencia de una nueva nación no puede deducirse aritméticamente de la anterior. Lo nuevo tampoco se explica mediante el influjo de una ley cósmica- interna o externa- al individuo, sino que se entiende como una ruptura de la famosa cadena [*Kette*] de Herder, la cual permite inaugurar otras tradiciones.

Ciertamente, el individuo se realiza en un proceso. Su proceso de realización constituye su individualidad. Si se ignora el proceso que constituye la individualidad del individuo se ignora al individuo mismo³⁹⁰. El organismo concebido en esta nueva teoría es concebido como capaz de desarrollarse independiente de causas externas [Ver Müller-Sievers, 1993, 44], es decir, independientemente de gérmenes, de causas eficientes diferentes al organismo mismo, gracias a una fuerza propia, formadora [*Bildungstrieb*].

Pero el trabajo de la fuerza disruptiva es el de perturbar el desarrollo de un organismo y el de propiciar mutaciones cuya explicación es refractaria a cualquier tipo de justificación

³⁹⁰Gadamer hace equivaler la postura de Humboldt a la de Hegel en materia de historia pero en un sentido contrario a como lo haré yo ahora. Gadamer se refiere al Humboldt clasicista quien, contra la enseñanza histórica de Herder, que consiste en obligar al historiador a darle un Dasein propio a cada época, construyó una teleología a la inversa. Humboldt en efecto mantuvo una postura en este tenor. Grecia, y no cualquier utopía futura- fue para él, a lo largo de su carrera intelectual, un modelo de perfección en todos los sentidos- artística, política, lingüística, etc.- al que debería pretenderse. Según Gadamer “Die gnostische Geschichtstheologie der Goethezeit [...] denkt die Zukunft als die Wiederherstellung einer verlorenen Vollkommenheit der Urzeit“. Con respecto a esta tendencia Gadamer agrega: „Hegel versöhnte die ästhetische Musterhaftigkeit des klassischen Altertums mit dem Selbstbewußtsein der Gegenwart, indem er die Kunstreligion der Griechen als eine überwundene Gestalt des Geistes bezeichnete und im philosophischen Selbstbewußtsein der Freiheit die Vollendung der Geschichte in der Gegenwart proklamierte. All das sind Formen, die Geschichte zu denken, die einen außerhalb der Geschichte liegenden Maßstab voraussetzen. [Gadamer, 1960, 189]. Sin embargo Gadamer deja de lado algunos indicios que nos muestran que Humboldt retomó las enseñanzas de Herder en lo que respecta a la individualidad de cada época. ¿No fue ese el constante problema de Humboldt? ¿Cómo se relaciona lo individual con lo general, las leyes con el individuo?

causal en el sentido de tradición (*Bildung* o causalidad geométrica). Sólo la última manifestación, la *Krafterzeugung* es libre y es, en realidad, la que prima en la historia³⁹¹.

Las mutaciones percibidas en la historia³⁹² son inesperadas y sorprendidas, por ello marcan la aparición de revoluciones históricas. Este es el aspecto más prodigioso de la Idea pues constituye, como afirma Humboldt, un signo del infinito [*Sobre la tarea*, 81]. El infinito presente en la aparición de nuevos organismos es la libertad. Ésta está presente en la base de cada individualidad- ya sea lengua o acontecimiento histórico- así como época. El “hálito vivo” [*Sobre la tarea*, 81] de la realidad no es exclusivo de un conjunto de hechos, como, digamos, de una época. El hálito o animación interna bulle también en los eventos singulares.

3.4. HEGEL Y LA HISTORIA NATURAL DEL ESPÍRITU

En esta sección mi intención es mostrar que Hegel comparte con Herder varios de los supuestos que hacen funcionar su filosofía de la historia. La relación entre Hegel y Herder con respecto a la filosofía de la historia ha sido notada, como ya indiqué en la introducción a este trabajo, por diversos comentaristas. Yo contribuiré a que esta asociación entre ambos pensadores se mantenga, insistiendo en que Hegel es un continuador del giro epigenético que Herder comenzó en el lenguaje y continuó con respecto de la historia.

En los apartados anteriores de este capítulo se ha visto como Schlegel y Humboldt, si bien no continúan el giro epigenético o no al pie de la letra, sí discuten con él y siguen a Herder en su campaña naturalizante de la historia. Esta naturalización, ya se ha visto, consiste en entender la temporalidad humana con los mismos criterios que la temporalidad natural (ya sea orgánica o química). Pero ni la temporalidad humana ni la natural pueden ser consideradas temporalidades “espaciales”, es decir, temporalidades *en* donde ocurren las cosas. El tiempo, para Herder, no es un espacio en donde se yuxtaponen eventos o en

³⁹¹ Navarro Pérez sostiene que en el fondo ambas maneras –de manifestación de la fuerza original- se reducen a la segunda [a saber, a la *Krafterzeugung*] pues lo fundamental radica “en la toma de la primera dirección, en el centelleo de la primera chispa” (53). Esta primera plasmación de la idea define al fenómeno y conserva su señorío sobre todas las influencias que experimenta tal fenómeno” [Humboldt, 1997, xxxv].

³⁹² Humboldt pone como ejemplos la irrupción del arte en Egipto o de la individualidad en Grecia - tienen como características esenciales su imprevisibilidad, su extrañeza con respecto a lo pasado, su novedad; se trata de eventos históricos que marcan cisiones, rupturas, cortes.

donde éstos se suceden en un orden causal mecánico. La naturalización de la historia herderiana no se entiende cabalmente si no se entiende previamente que Herder debió de transformar la idea misma de tiempo natural³⁹³. En este sentido la naturalización de la historia operada por Herder es una transformación de toda temporalidad en temporalidad orgánica.

Ahora bien, como ya se ha visto, para Herder la historia humana forma parte de la historia de la tierra (y del universo), es decir, de la historia natural³⁹⁴: Lo natural y lo humano tienen la misma temporalidad. Esto no coincide con la forma en la que Hegel entiende la historia. La historia mundial [Weltgeschichte] de Hegel no es la historia del mundo considerado como objeto natural. En este sentido, no debe entenderse como la historia de la tierra (como si con la referencia a *Welt*, Hegel estuviese haciendo referencia al planeta).

No puede hablarse de la filosofía de la historia hegeliana pasando por alto la distinción entre naturaleza y cultura o mejor dicho, entre naturaleza y espíritu. En primer lugar no puede perderse de vista que la naturaleza tiene un lugar muy preciso en el sistema

³⁹³ Jansen observa de manera pertinente que también en Kant hay una relación entre el tiempo natural y el tiempo histórico, pero mientras que para Kant: “‘natural time’ stands for the time of the sun, the moon, the month, and the year, and historical time for the universal development of humankind into progress, [being] [c]hronology [...] something in between natural and historical time [that] maintains during the Enlightenment a rather mathematical character.” [Jansen, 2016, 67], para Herder, como se recordará, la relación *aritmética* del tiempo es descartada a favor de una relación *geométrica*. Como se ha visto, la causalidad geométrica tiene que ver con la cuestión de la asimilación del pasado en el presente y no con una suma que tiende a un resultado preestablecido. Esta temporalidad es una temporalidad orgánica, mientras que la temporalidad “natural” ilustrada, es una temporalidad mecánica. Jansen continúa: [...] his [de Kant] historical “empty” temporality is founded on a natural time that underlines its “emptiness. [Jansen2016, 73]. Hay que recordar al respecto lo que ya se había dicho sobre la temporalidad trabajada por Voltaire. La tesis de Mudrovic es que el cambio que Voltaire produjo en la concepción del concepto de historia tiene que ver con un cambio producido en el concepto de tiempo natural. Mudrovic dice: [...] Voltaire- defensor moderado de la idea de Progreso-es exponente de la confluencia de las vertientes estática y dinámica de la naturaleza de la primera mitad del siglo [XVIII]. La consideración de la invariabilidad de las leyes que rigen el universo y su defensa del fijismo de las especies lo llevan a interpretar la naturaleza humana como invariable. Sin embargo, la idea de cambio lento tomada de las transformaciones geológicas – “lo mismo ha sucedido en China y Egipto [...] y *han tenido que pasar multitud de siglos para poder abrir canales en ellas y desecar los campos*”- son aplicados a los productos humanos.” [Mudrovic, 2005, 55]. En este sentido se observa que la relación entre tiempo histórico y tiempo natural es frecuente en la historiografía. La importancia de Herder no reside, entonces, en haber “naturalizado” la historia sino en haber modificado el concepto mismo de tiempo natural. Sólo a partir de esa modificación del tiempo natural (de cronológico-mecánico a epigenético, orgánico) fue posible que la historia humana fuese entendida como parte del proceso del *alma del mundo*.

³⁹⁴ Historia natural que, como se ha revisado, constituyó una revolución con respecto a la comprensión de la “historia natural” taxonómica.

hegeliano y dentro de éste ella ni siquiera puede tener *historia* pues en ella no hay autoconsciencia y por tanto no hay recuerdo ni memoria.

Por su parte, la filosofía de la historia es, como resume inmejorablemente Karl Vieweg, el colofón de la filosofía práctica y constituye el tránsito hacia el saber absoluto [Vieweg, 2005, 2]³⁹⁵. Atendiendo a esta diferencia entre los niveles del sistema hegeliano en donde cada una se encuentra y a la distinción constante que Hegel mismo establece entre naturaleza y espíritu, debe concluirse que es imposible emplazar el principio de la historia tratada filosóficamente, en el reino de la naturaleza. Por eso Hegel dice: “Confundir lo que el Espíritu es con un estado natural es un error [*ein Falsches*]”. [GW 12, 33]. La historia mundial, para Hegel, no puede entenderse en un ámbito en donde la Idea se esconde.

La historia, *como objeto de la filosofía* hegeliana, no es un objeto natural. La filosofía de la historia hegeliana nació incluso como una reacción en contra de una visión naturalizante del derecho [Smith, 1983]. Según esta tesis, Hegel habría concebido la filosofía de la historia como un espacio para considerar la libertad, más allá del determinismo de la naturaleza. En suma, ni la cultura ni la historia son un producto de instintos y, en este sentido, no son naturales, *en el sentido en el que Hegel entiende lo natural*.

Como se ha visto en el primer capítulo, caracterizar como natural o vivo el movimiento conceptual que tiene lugar en la filosofía hegeliana no debe ser entendido como un intento de naturalizar la filosofía hegeliana. Pero si bien lo que pretendo aquí no es naturalizarla hay que mostrar hasta qué punto ésta ya se encuentra atravesada por un discurso naturalizante que le hace adquirir su motilidad o historicidad característica. Esta motilidad se ha revisado en el ámbito de la lógica, del lenguaje y ahora es el turno de la filosofía de la historia.

Ya se ha visto en el capítulo primero que Hegel lleva más lejos que Herder la idea de la epigénesis, convirtiéndola en la base de su ontología. En este sentido no es raro considerar que Hegel admite una temporalidad epigenética también para la historia. Pero hay que

³⁹⁵ Karl Vieweg explica así el lugar sistemático de la filosofía de la historia: “Desde una perspectiva sistémica, la filosofía de la historia constituye la clave de bóveda de la filosofía práctica de Hegel que, según es conocido, fue caracterizada por él como filosofía del derecho y que contiene una jurisprudencia, una ética y una teoría de las formas de la eticidad. [...] Al mismo tiempo, la filosofía de la historia universal representa, dentro de la arquitectónica sistémica hegeliana, el punto de tránsito desde la filosofía del espíritu objetivo a la filosofía del espíritu absoluto, el puente entre los objetos de la filosofía práctica y el arte, la religión y el saber filosófico.” [Vieweg, 2005, 2]

resaltar que, además de esto, Hegel, como Herder, también asume que esa temporalidad epigenética es propia tanto de la historia como de los elementos que la componen, a saber, los pueblos. Los pueblos serán para Hegel organismos con motilidad epigenética. Tanto el concepto de historia mundial como el de pueblo tienen consonancias herderianas.

Por si esto no fuera suficiente, Hegel también pone en juego una entidad muy similar a la de la *Weltseele* o alma del mundo herderiana, llamándola espíritu del mundo [*Weltgeist*].

Pero una diferencia que saldrá a la luz de inmediato es que, como Schlegel, Hegel buscará establecer un criterio de diferenciación entre los pueblos. Es decir, en contra del isomorfismo de Herder o de su relativismo, Hegel establecerá diferencias radicales entre pueblos u organismos fuera y dentro de la historia mundial o entre lo que calificará de pre-historia e historia.

Esta diferencia con Herder genera otra, a saber, la admisión de una temporalidad simultánea a la temporalidad epigenética de la historia mundial, a saber, una temporalidad cronológica.

La admisión de ambas temporalidades o, lo que es equivalente, la admisión de la diferencia entre pueblos fuera y dentro de la historia acentuará la relación que interesa en este trabajo, a saber, la que existe entre el lenguaje y la historia. Esta relación no sólo se manifestará, como con los autores revisados ya, como una relación de analogía. Es decir, no sólo se trata de la correspondencia entre modos de ser de la historia y del lenguaje, como por ejemplo el lenguaje químico y la historia química de Schlegel. Si bien esta analogía también existe en Hegel, la relación entre el lenguaje y la historia será más determinante: el lenguaje- un cierto tipo de lenguaje, un cierto tipo de escritura y cierto momento de su configuración epigenética (la memoria) serán los indicadores de la historicidad de los pueblos de la historia mundial ya que sin memoria, sin nombres, sin narración, no habrá historia. *La vinculación entre el lenguaje y la historia es fundamental pues en ella se cifra lo característico de la filosofía de la historia hegeliana y, en general, lo característico de su ontología holística, a saber, que la finalidad de todo movimiento epigenético es el autoconocimiento. Este rasgo justifica una lectura de la filosofía de la historia a la luz de la epistemología hegeliana.*

Todas estas cuestiones serán analizadas a continuación de la siguiente manera: En primer lugar pondré en evidencia que el elemento básico de la consideración hegeliana de la

historia, a saber, la unidad “pueblo”, es un concepto pensado de manera análoga a Herder, por no decir, muy parecida. El concepto de “pueblo” será entendido como un ser natural “*Naturwesen*”, es decir, como un organismo con movimiento epigenético.

En segundo lugar me referiré a la temporalidad cronológica e intentaré caracterizar los modos de ser que un organismo, es decir, un pueblo, puede tener viviendo *en* ese régimen temporal subrayando que la temporalidad epigenética propia de todo organismo queda supeditada a la cronología. Aquí caracterizaré lo que Hegel entiende por devenir, por repetición y por hábito.

En tercer lugar me referiré a los criterios que Hegel propone para entender a un pueblo como parte de la historia mundial. Los criterios son, fundamentalmente, la presencia de la libertad y de autoconciencia. De la autoconciencia se derivan dos cosas: la presencia de una memoria activa que se contrapondrá a la repetición del hábito, y la posibilidad de la escritura de la historia. Insisto en que es primordial hacer notar que la filosofía de la historia hegeliana se encuentra estrechamente vinculada con su epistemología y su filosofía del lenguaje. Esta relación, sumamente importante para el último capítulo. Comenzará a develarse al poner en evidencia la importancia de la imaginación y la memoria para los pueblos que son parte de la Historia mundial. Como se verá, la memoria será el lugar en donde un pueblo puede conservarse de la destrucción. La escritura de esa memoria es la clave para el conocimiento de sí de los pueblos históricos.

Interpretar la filosofía de la historia teniendo como guía el movimiento epigenético de la inteligencia, tal y como se ha analizado en la sección anterior, puede ayudarnos a evitar una “interpretación representacionista” de la filosofía de la historia hegeliana, como llama Max Winter a aquellas interpretaciones que ven en la filosofía de la historia hegeliana un intento por adecuar una descripción a hechos *reales* [Winter, 2013, 110]. La relación entre epistemología y filosofía de la historia evita interpretar ésta última en términos representacionistas pues tanto la filosofía del lenguaje como la de la historia son declaraciones de principio contra todo realismo o empirismo y también contra todo racionalismo abstracto o idealismo.

La relación que Hegel establece entre escritura y pensamiento es de vital importancia para entender por qué Hegel excluye a ciertos pueblos históricos de la Historia. La razón se encuentra en que sólo la historia alfabética, la cual comienza precisamente en donde la Idea

despierta, es decir, en Grecia, se corresponde con el nivel de *libertad teórica* de la memoria y del pensamiento [Ver W 10 §468, 287].

La historia propiamente dicha debe ser el recuerdo –*innerung*- resguardado en la memoria – *Gedächtnis*- y escrita, lo que prueba que ha sido pensada y no ya solo imaginada (imaginación).

Para Hegel la única forma de conservación posible es la de la autoconciencia con escritura alfabética. No contar con un relato de sí significa carecer de la posibilidad de conservarse. [*aufbewahren* W 12, 84] ¿Qué es la conservación de sí sino el recuerdo de sí? ¿Y no es acaso el recuerdo el elemento necesario, el elemento clave del que precisa la negatividad simple para, en lugar de aniquilar, superar y conservarse?

Gracias al recuerdo es posible que la narración sea ordenada, que se determinen los límites de los eventos en tanto que unidades idénticas a sí mismas, y que se establezcan relaciones causales entre ellos. Por la forma en que los narra, la historia fija y libera los acontecimientos de toda contingencia. Ello no puede dejar de remitirnos a la actividad liberadora de la memoria propiamente dicha a nivel epistemológico.

Según Hegel, lo que hay escrito antes de la configuración política de los Estados no corresponde a la prosa de la historia, a la *narratio*. Lo escrito antes de la historia son mandatos, meras indicaciones, prescripciones, órdenes o, como parece sugerir con respecto a la literatura hindú, mera locura, lo intermedio entre una libertad de la subjetividad (la animalidad) y la representación que debe poder expresarse.

Mientras que la escritura mitológica se constituye de mandatos y fantasías enloquecidas, lo que caracteriza al recuerdo que permite que un pueblo se conserve y que a partir de su conservación, acceda a la historia mundial es la constitución de hechos. Por eso Hegel sostiene que:

En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad, y crea, por consiguiente, no solo la narración, sino el interés de los hechos y acontecimientos inteligibles, determinados y perdurables en sus resultados -hechos a los cuales *Mnemosyne* tiende a añadir la duración del recuerdo, para perpetuar el fin de la forma y estructura presentes del Estado [FH, 222].

Hegel ofrece aquí una justificación todavía más clara de la dependencia entre la historia como narración retrospectiva o memoria propiamente dicha (capaz de retener en sus

representaciones, los desordenados y contingentes acontecimientos fugitivos); y del Estado como forma política ideal para escribir la historia. Pero parece limitarse a señalar el carácter exclusivamente protector del recuerdo.

Sin embargo, el recuerdo no es solo *objeto* conservado, ya sea por la imaginación o por la memoria propiamente dicha, sino que también es, en sí mismo, *actividad* interiorizante (-*Innerung*). Por ello no deberíamos limitarnos a considerar la memoria histórica como un bello y antiguo peristilo que protege del olvido un hecho, sino también tener en cuenta que el recuerdo es un producto de la imaginación o de la memoria. Es posible afirmar que la conservación de sí a través de la narración implica una producción de eso mismo que se conserva en el templo de la madre de las musas. En otras palabras, podríamos afirmar que Mnemosyne resguarda lo que ella misma engendra³⁹⁶. Esta producción de lo que conserva se volverá clara al analizar la dependencia que Hegel establece entre el pasado y la narración del pasado.

Por último también será necesario, para Hegel, que los pueblos históricos tengan dentro de sí al espíritu del mundo. Esto último lo desarrollaré en la última sección en donde me referiré a lo que Hegel llama temporalidad de Zeus. Sólo en esta temporalidad, que será epigenética, podrá hablarse de historia mundial. La historia mundial se revelará, a su vez, como un organismo que crece epigenéticamente. Esta temporalidad epigenética revelará la transformación del tiempo, transformación que sólo será posible si se le *naturaliza*, es decir, si se le concibe como el proceso orgánico mismo del espíritu. *En lugar de ser el tiempo un espacio vacío [Jensen, 2016, 73]³⁹⁷ en donde ocurren las cosas (se yuxtaponen, se suceden), el tiempo propio de la historia y, de hecho, de la filosofía misma, se revelará como un el tiempo encarnado [Jensen, 2016], como proceso [W9, §258Z, 49 y Lebrun 2004, 253]. En otras palabras, en lugar de que las cosas ocurran en él, el tiempo será lo que ocurre; el carácter procesual (al que llamo epigenético) del tiempo es lo que, siguiendo a Marcuse [Marcuse 1998, 306], Jaeschke [Jaeschke, 1995] o Bouton [Bouton, 1999,8] constituirá la historicidad de la historia.*

³⁹⁶ Por eso la tesis de Max Winter es acertada. No hay, en efecto, ningún carácter representacionista en la historia como es entendida por Hegel. Sin embargo Winter no llega a esta conclusión analizando la memoria.

³⁹⁷ Jansen dice sobre el tiempo vacío: "It's emptiness pertains to the fact that stages evolve in an empty shell of natural and chronological time. The stages are not diachronically linked to each other; they move *in* and not *through* time." [Jansen, 2016, 73]. Este es el sentido que tendrá la caracterización tiempo vacío aquí.

3.4.1. Los pueblos son organismos

Según mi lectura, la vía de la consideración natural de los Pueblo (consideración que, debemos insistir, se encuentra al interior de una visión espiritual) revelará el apego de Hegel a la filosofía herderiana de la historia pues muestra la importancia del aspecto sinérgico de una nación, es decir, el orden impuesto en la multiplicidad de elementos que constituyen una cultura. Este aspecto corresponde a todos los pueblos, tanto los que se encuentran fuera como los que se encuentran dentro de la historia. Como se verá la vía de la consideración *espiritual* de los mismos establecerá el punto de inflexión en donde Hegel instauro, a diferencia de Herder, un criterio de exclusión de individuos históricos (pueblos) de la historia mundial, un gesto que en Herder es impensable dado su organicismo histórico (o, como Schlegel o Humboldt dirían, dado su relativismo histórico).

A continuación se analizará sólo el carácter “natural” u orgánico de los pueblos. Será útil recordar lo que engloba la categoría de individuo en Herder pues Hegel parece partir precisamente de ella.

Como ya se ha visto, para Herder la categoría de individuo se encuentra presente en los dos niveles que constituyen la historia: Las épocas, consideradas como organismos, son individuos, así como la historia es un gran individuo u organismo autoregulado. Ambas individualidades comparten un principio de crecimiento epigenético o progresión teleológica, aunque el organismo de la historia mundial parece ser mucho más complejo pues incluye, además, una temporalidad pendular, y es sólo de una *forma* (eidos), la *Humanidad*. El principio palingenésico es el principio de la destrucción y del renacimiento, el cual gobierna la historia de la Humanidad, pero dicho principio no se encuentra en todas las épocas como algo propio.

Se ha visto asimismo que la individualidad de los organismos-épocas u organismos -pueblo, está regulada por el principio de la sinergia. Este principio hace de una época o un pueblo un todo armónico en donde las partes se configuran mutuamente a partir de un principio regulador o, como lo había llamado Herder, el carácter interno. Es este movimiento mutuamente determinante de las partes que genera todo. El todo no es la mera suma o una mera yuxtaposición de elementos. El todo no es un resultado aritmético sino un producto, un resultado de la dependencia de sus partes.

Por ello, cuando Herder define un pueblo, por ejemplo, a los beduinos, sostiene que sus costumbres no pueden ser comprendidas sin tener en cuenta la religión, el derecho, el vestido y hasta la topografía del desierto³⁹⁸. Ello equivale a sostener que un elemento no puede entenderse cabalmente si se le considera de forma *abstracta*, es decir, si se le considera aislado del todo del que forma parte³⁹⁹.

En tanto que seres naturales las naciones son organismos regulados por el principio de sinergia y por ello Hegel, siguiendo la misma línea argumentativa de Herder, afirma que una vez extintos, es imposible que puedan imitarse o repetirse:

[...] así, puede uno imaginarse que deberíamos poder encontrar en el presente, unas al lado de las otras, todas las figuras que se han sucedido en el tiempo. Podríamos exigir, de este modo, que hubiese un pueblo griego en su más hermoso paganismo [...] y asimismo existiese todavía un pueblo romano. Estos pueblos, estas figuras, sin embargo, ya han pasado. [GW 12, 41]

Que Hegel considere que la repetición de los espíritus de los pueblos es imposible pone en evidencia que los ha considerado como totalidades orgánicas al interior de las cuales tienen lugar procesos internos de configuración. La imposibilidad de la repetición del pueblo griego o del romano reside en la imposibilidad de repetir las relaciones gracias a las cuales estos pueblos se fijaron como totalidades o universalidades.

Esta universalidad es la rica vida de un pueblo [*reichen Leben eines Volkes*. GW 12,13]. Esta riqueza de las relaciones vitales de un pueblo constituye la *totalidad de relaciones de la universalidad* [*ganzen Zusammenhang der Allgemeinheit*] y es parte de la perspectiva de la *filosofía de la historia* que Hegel propone [W 12, 13 y 14].

Esta primera consideración motiva su crítica a la historia “especial” pues ésta, al concentrarse en un único aspecto de la red de relaciones que constituyen la vida de un pueblo aísla artificialmente el elemento que quiere estudiar, pretendiendo mostrar que es

³⁹⁸ Herder dice: “Der Araber in der Wüste: er gehört in dieselbe mit seinem edlen Roß, mit seinem geduldigen, aushaltenden Kamel. Wie der Mogole auf seiner Erdhöhe, in seiner Steppe umherzog, ziehet der wohlgebildete Beduin auf seiner asiatisch-afrikanischen Wüste umher, auch ein Nomade, nur seiner Gegend. Mit ihr ist seine einfache Kleidung, seine Lebensweise, seine Sitte und Charakter harmonisch [...] [*Ideen*, VII, ii, 164].

³⁹⁹ Las partes son dependientes del todo y es a partir de este principio que Herder se refiere por ejemplo al arte y a la imposibilidad de imitar la tragedia griega. Ésta es el resultado de un todo- así como un elemento que contribuyó a la formación de ese todo: para poder imitar la tragedia griega se necesitaría poder imitar la totalidad de la que es parte. A su vez, el todo es constantemente dependiente de la interacción de sus partes. Como ya se ha visto, esto es lo que objeta Schlegel. Precisamente, solo al retirarles su carácter orgánico, es decir, al convertir cada uno de los “miembros” del organismo en “elementos” químicos, Schlegel fue capaz de sugerir que la repetición era posible. Pensar orgánicamente a un pueblo hace que sea imposible pensar en la repetición de sólo algunos de sus miembros.

subsistente de suyo. Pero como ya se ha visto en el primer capítulo, todo intento de ver partes *qua* partes es una abstracción y revela una ceguera respecto de la *forma*, que es el *alma* del todo.

Para Hegel los elementos constitutivos de un pueblo se encuentran ya siempre implicados en un proceso de determinación mutua.

Al admitir la importancia de esta totalidad, Hegel también indica que existe un punto de vista más fiel al movimiento interno autodeterminante de la vida. Dicho punto de vista no puede ser sino un punto de vista general que reconozca la relación sinérgica constitutiva de la totalidad viva de un pueblo.

Esta totalidad viva es el pueblo. Cada uno posee una tendencia natural a desarrollarse según los elementos de los que dispone- pues tiene espíritu, tiene forma. Por ello puede hablarse de una meta interna propia de un espíritu particular cuando se habla de los pueblos en tanto que un *seres naturales*. Referirse a los pueblos como seres naturales no es otra cosa que referirse a ellos como naturales *orgánicas*. Por eso mismo en la filosofía de la historia hay explicaciones como la siguiente:

Las cosas orgánicas de la naturaleza tienen el mismo desarrollo: su existencia no se pone como algo inmediato susceptible de ser modificada desde el exterior, sino como una [existencia] que sale de un *principio interno que no cambia* [unveränderlichen Prinzip], a partir del cual es una esencia simple cuya existencia es primero como una semilla para luego distinguirse de sí y llevarse a la existencia [...] [y para] vivir un continuo proceso de cambios [...] [W 12, 76. Mi énfasis].

Esta cita, además de mostrar la presencia de la visión orgánica en la filosofía de la historia, pone en evidencia que para Hegel como para Herder existe un principio regulador, un alma, una *forma* que dirige la organización de los “miembros” del organismo social que es el pueblo. Hegel descarta, como Herder, que las fuerzas mecánicas puedan dar cuenta del movimiento formativo de un organismo [*Bildung*]. Los organismos cuentan con principios de crecimiento inherentes, que contienen, como en una semilla, [*als Keim*] una existencia *en sí* [en potencia o *einfach*], que, en lugar de ser inercia, puede ya avanzar progresivamente hacia sí gracias a ese soplo vital que es el espíritu.

Partiendo de la propia analogía que Hegel establece podemos también decir que la temporalidad de los pueblos como seres orgánicos es epigenética porque cuenta con un movimiento autocausado y no se mueve mecánicamente por otra fuerza exterior.

Pero si bien puede afirmarse que hay un movimiento orgánico en todos los pueblos, es

decir, producción de realidad en tanto que efectividad y si bien, por esa razón, hay movimiento teleológico (pues la libertad es siempre un principio de producción y realización de sí), este movimiento es de teleología *abierto* o simple y no describe completamente el movimiento del espíritu “universal” de la historia mundial. El movimiento epigenético de los pueblos considerado fuera del movimiento epigenético general de la historia mundial es un movimiento que se limita a ir del en sí al para sí. Ciertamente llegar a ese “para sí” significa llegar a un estado de perfección, pero se trata de un movimiento circular, de un ciclo natural de nacimiento, crecimiento y muerte. En este sentido, a pesar de que Hegel parezca admitir dicho principio de organicidad, no dejará de advertir el carácter inacabado de la relación entre los elementos considerados sólo bajo esta perspectiva.

La visión espiritual de los pueblos tiene que mostrarnos entonces una relación diferente entre los elementos que los constituyen así como una temporalidad que rebase la simple autoproducción o repetición de sí. Ésta tiene que poner en evidencia el trabajo de conservación de sí que supere la temporalidad palingenésica o temporalidad oriental.

Con este movimiento Hegel hace a un lado la consideración orgánica de los espíritus- lo que con Herder habíamos llamado "organicismo histórico", a favor de una visión dialéctica de la historia mundial.

3.4.2. Tiempo cronológico

Para Herder, como ya se dijo en este capítulo, no es posible establecer un criterio para juzgar si una época o un pueblo son, o no, perfectos o, más bien, ese criterio sólo puede ser interno. Hegel, sumándose a la crítica de Humboldt y Schlegel, parece considerar esa postura demasiado relativista. Para Hegel, si bien todos los pueblos pueden ser considerados desde una perspectiva natural, es decir, como seres orgánicos, con lo cual Hegel parecería admitir la postura relativista de Herder; no todos se encuentran en la historia mundial. Si ha de hablarse de historia mundial, ésta debe contar con un hilo conductor y criterios de exclusión que, como ya se dijo, son, a grandes rasgos, la libertad y la autoconciencia. A partir de aquí Hegel partirá por su propio camino.

Antes de poder hacer referencia a la temporalidad epigenética de la historia mundial,

temporalidad que determina el carácter orgánico de la Idea, es necesario hacer referencia a esta otra temporalidad en donde se encuentran los pueblos excluidos de la historia. Esta temporalidad puede ser entendida como una temporalidad no epigenética y no histórica⁴⁰⁰. Esta temporalidad es representada por el dios Cronos mientras que la temporalidad histórica estará representada por el dios Zeus. Es necesario detenerse en la primera temporalidad para poder después contrastarla con la temporalidad olímpica, propia de la historia mundial.

Retomando lo que se dijo en la sección anterior sobre los pueblos como seres naturales, hay que agregar que para Hegel hay al menos dos formas de considerarlos: los seres naturales pueden ser considerados desde una perspectiva natural, o bien, los mismos seres naturales pueden ser considerados desde una perspectiva espiritual. La segunda perspectiva será tratada más adelante. La primera es la que interesa aquí: Un pueblo, en tanto que organismo, es considerado de manera “natural” cuando se lo considera exclusivamente como un *existente* en el *tiempo y en el espacio*. Hegel afirma: “El espíritu de un pueblo es un espíritu determinado y su hacer [*sein Tun*] consiste en hacerse un mundo presente en el tiempo y en el espacio” [GW 12, 44].

Considerar, en primer lugar, a los pueblos como presentes en el tiempo y en el espacio vuelve a los pueblos elementos de la temporalidad “cronológica”. Esta es la temporalidad “vacía [Jensen, 2016] *en* donde diversos movimientos como la destrucción o el devenir, la duración o incluso la repetición pueden tener lugar.

Christophe Bouton, haciendo referencia a la etimología del concepto de tiempo en alemán [*Zeit*] y habiendo puesto en evidencia que dicho concepto está relacionado con otros con connotación negativa o, mejor dicho, destructiva, (pues *Zeit* se enlaza etimológicamente a acciones como separar, dividir, cortar o desgarrar) [Bouton, 2009, 93], intenta explicar la temporalidad a la que Hegel llama la temporalidad cronológica remitiendo a la filosofía de la naturaleza. En la filosofía de la naturaleza Hegel asocia estas connotaciones negativas a la figura de Cronos. La *cronología* es entonces una temporalidad devoradora que todo condena al pasado, o, mejor dicho, a pasar sin conservarse, es decir, a devenir [Bouton, 2009, 93]⁴⁰¹. Para Hegel el devenir, que es el carácter propio del tiempo

⁴⁰⁰ Miklos Vetö afirma precisamene que “l’univers des divinités anciennes, antérieures à l’Olympe, donc à la substance éthique est dominé par « *le pouvoir anhistorique (geschichtloses) du temps* » [Vetö, 1998, 159. Mi énfasis]

⁴⁰¹ El autor también explica la proveniencia de esta asociación entre Cronos y tiempo natural y dice: “Hegel

natural, posee una negatividad simplemente aniquiladora [negatividad simple]. Hegel se refiere a la figura de *Cronos* desde sus primeros escritos de Jena. En su artículo sobre el derecho natural de 1802 se vale del mito sobre el principio del tiempo, de *El Político* de Platón, para referirse a una época de oro de la humanidad [Ver W. 2, 485 y ss]. Pero no mucho después el autor la utiliza para mostrar sólo su carácter destructivo.

En la *Enciclopedia* Hegel sostiene: “[...] [E]l tiempo mismo es este devenir, emerger y desaparecer, lo que abstrae las cosas [*das seiende Abstrahieren*], Cronos, el que todo lo crea y el que destruye sus retoños”. [W 9, 49].

En la filosofía natural de la *Enciclopedia* este carácter destructor está directamente relacionado con la caracterización abstracta de eso que es “aniquilado”, a saber, el ser. La intuición abstracta del cambio como una identidad entre el ser y el no ser tiene su base en una primera consideración abstracta que es la del ser mismo. En otras palabras, el cambio, percibido como aniquilación del ser, es lo que constituye el tiempo como devenir. Hegel dice: “[...] [E]sta relación de este ente a su no ser, esto constituye el tiempo, y esta relación es tiempo [...] la intuición abstracta del ser y del no ser es el tiempo. El tiempo es lo sensible meramente abstracto.” [GW 12, 37-38]. Dicha concepción es característica, según Hegel, del pensamiento de Heráclito⁴⁰².

Pero la temporalidad natural excluida de la historia no es sólo la temporalidad mecánica, es decir, secuencial, ni es sólo una destrucción radical de todo cuanto hay. En ella también se manifiestan aspectos de una temporalidad propia de los organismos considerados desde la filosofía de la naturaleza. En esta forma de ser del tiempo natural me concentraré a continuación.

Puede decirse que la temporalidad natural propia de los pueblos fuera de la historia-temporalidad que, como veremos, justifica su exclusión- es entendida por Hegel a partir de los conceptos lógicos del ser, la nada y el devenir. Pero también a partir de los movimientos de la duración y la repetición.

s’inspire de la cosmogonie orphique, qui remonte au traité pseudo-aristotélicien *Du monde*, où l’on trouve ce rapprochement entre Chronos et Kronos. Sans doute s’est-il souvenu également du commentaire de la *Théogonie* d’Hésiode [...] qui rapproche « l’impénétrable Kronos » de « l’abîme incommensurable et obscure du temps » » [Bouton, 2009, 93-94]

⁴⁰² Heraklit sagt nämlich: »Alles fließt (πάντα ρεῖ), nichts besteht, noch bleibt es je dasselbe.« [...] das Wahre ist das Werden, nicht das Sein, - die nähere Bestimmung für diesen allgemeinen Inhalt ist das Werden [...] Es ist so diese Philosophie keine vergangene [...]“ [W 18, 322-325].

En este sentido parece ser que en Hegel la temporalidad natural está escindida en dos aspectos, el cronológico y el orgánico. En el cronológico aparece el devenir y en el orgánico la duración. Hegel analiza el primer aspecto como una negación simple del ser y es identificado con la destrucción sin conservación. En el segundo aspecto no hay negación del ser sino su continua presentificación y la repetición cíclica de lo universal (del género).

Este es el tiempo de la duración y la aburrida repetición en donde lo universal se repite exteriormente, infinitamente, sin que eso exterior regrese al universal y lo enriquezca⁴⁰³. El tiempo durable, como dice Veto, apenas puede considerarse como tiempo histórico [Vetö, 1998, 171]⁴⁰⁴, por su parte, la repetición de los organismos es en Hegel la marca de la imperfección⁴⁰⁵, muestra lo que no está terminado. La repetición no tiene ningún efecto sobre lo repetido. Hay que observar estos aspectos de la temporalidad natural en donde están inscritos los pueblos fuera de la historia.

(i) Duración

Es correcto afirmar que, ya incluso considerados como seres orgánicos, los pueblos tienen una fuerza interna que los impulsa. Pero a pesar de que el principio activo de un organismo sea, a diferencia del de la materia inerte, inherente a él mismo, dicho principio producirá un resultado similar al que ofrece el mundo inanimado, a saber, una duración.

La duración es lineal, es perpetuación del ser y circular como perpetuación de lo universal, del género, esta última forma de ser es entendida como repetición y se abordará más adelante. Esto es lo que a ojos de Hegel constituye la aburrida palingenesia, representada por lo que él mismo llama, como se verá más adelante, el fénix oriental.

⁴⁰³ Lebrun dice: « [...] [T]out mécanisme de répétition est révélateur d'une incomplétude : toute reproduction d'une autre instance semblable, que reprendra pour son compte la même opération, montre que cette opération ne s'est pas effectuée » [Lebrun, 2004, 274]

⁴⁰⁴ Y agrega: "si la vie éthique est le sol de l'histoire, elle n'est pas encore en elle-même l'histoire [Vetö, 1998, 171]. En efecto, esto es lo que me interesa poner en evidencia al mostrar que, si bien Hegel puede referirse a los pueblos como sistemas orgánicos, es decir, regulados de forma immanente por un principio que constituye la regla de formación de costumbres e instituciones, éstos por sí mismos no constituyen la historia, como en Herder. Se necesita algo más a parte de la organicidad de un sistema social para ser parte de la historia mundial, a saber, conocimiento de sí.

⁴⁰⁵ Hay que recordar que el pensamiento, la idea, la historia como objeto filosófico, también es un organismo y que también *se repetirá*. Pero como ya se indicó en el primer capítulo, el organismo filosófico es diferente del natural precisamente porque el universal, al repetirse, no se disgrega en individuos independientes entre sí, sino que se repite *en* ellos, es ellos.

La *duración* de la autoproducción de un organismo puede variar, es decir, puede ser mayor o menor.

Respecto de esta temporalidad natural podemos decir que así como el devenir es la introducción de un tipo de negatividad en el ser, así la duración es la persistencia del ser sin que en ella irrumpa la negación. Hegel dice: „La duración es la unicidad del ser ahí, en donde no irrumpe el no ser de este ser” [GW 12, 38].

A diferencia de la temporalidad herderiana, en donde todo desarrollo epigenético es extendido hasta el periodo de decadencia y muerte, en la temporalidad natural de los espíritus del pueblo- considerados como seres naturales en un tiempo a-histórico, no todas las épocas ni todos los pueblos alcanzan un periodo de florecimiento. Del nacimiento pueden instalarse, por lo que parece, en lo que Hegel llama un estado de permanente reproducción de sí. Lo que Herder llama simplemente “muerte” es para Hegel una aburrida duración.

Ello se expresa también como la permanencia del ser sin verdadera negatividad, esto es el hábito. Hegel dice: “el hábito ya no es lo vivo, es en donde las finalidades ya no surten ningún efecto, pues ya han sido alcanzadas [GW 12, 46].

Hegel define la “muerte natural” como la permanencia, la *duración* de la costumbre sin que exista un movimiento negativo.

La muerte natural del espíritu del pueblo puede presentarse como anulación política. Es lo que llamamos la costumbre. El reloj tiene cuerda y sigue marchando por sí mismo. La costumbre es una actividad sin oposición, a la que solo le queda la duración formal y en la que la plenitud y la profundidad del fin ya no necesitan expresarse; es, por decirlo así, una existencia sensible y externa, que ya no profundiza en la cosa. Así mueren los individuos, así mueren los pueblos, de muerte natural.

La muerte natural de los pueblos no significa su extinción espacio-temporal. Más bien tiene que ver con una aburrida duración (lo que para Herder significaría la pervivencia de instituciones desprovistas del soplo vital de un espíritu del tiempo). La muerte natural implica la transformación de la vida de un pueblo en ruina viviente.

La duración como muerte permanente, representada por la repetición de hábitos o como destrucción permanente de sí (es decir, pueblos que viven en continuas guerras intestinas), está marcada, en ambos sentidos, por la presencia de una negatividad simple a la que le

hace falta la posibilidad de *conservar* lo negado de manera tal que no desaparezca sin dejar rastro o que no se convierta en una presencia muerta.

Ciertamente, para Hegel un pueblo, en tanto que comunidad ética, se forma a sí mismo en su obra moral, en su acción. Un pueblo es su forma de ser, con su lenguaje y sus costumbres. Pero su acción, la producción de sí, que es reproducción orgánica, se vuelve repetitiva y carente de vida si lo habitual no es transformado.

La reproducción de un organismo, en este caso un pueblo, es necesaria. Sólo reproduciéndose es capaz de subsistir, pero ¿qué quiere decir reproducirse? Quiere decir construir de manera constante un *ethos*. El *ethos* es una construcción comunitaria lograda mediante el abandono de la unilateralidad simple de la mera individualidad en favor de la comunidad. A este abandono de la unilateralidad, a este sacrificio de la singularidad, Hegel lo llama ser libre. “Querer lo que es” significa aceptar la ley [Malabou, 2007, 241].

Pero Hegel también sostiene una postura que parece contradecir esta definición de libertad: Como explica, la vida orgánica de una comunidad, de un orden ético, no debe prolongarse indefinidamente pues, de ser así, corre el riesgo de morir, presa del hábito. El hábito vuelve al orden ético algo similar a la aburrida repetición de la naturaleza.

El hábito así como la reproducción en la vida orgánica son aburridos porque no hay novedad. Y así, Hegel dirá, contradiciendo la expresión “querer lo que es” que significaba la libertad ética, que la novedad es sólo posible mediante la introducción de una libertad que se asemeja más a la voluntad individual, al arbitrio, que a la reconciliación entre lo singular y lo universal. Nos referiremos a esta libertad cuando la temporalidad política sea abordada.

Retomando: La repetición de hábitos es sólo la preservación de lo universal abstracto-costumbre dissociada de la vida actual -, sin ningún elemento crítico que agite o perturbe la impasible permanencia de un ser unilateral, la ley incontestable.

(i) Repetición

Es correcto afirmar que la meta inherente a un pueblo, en tanto que es ser natural no es cualquier meta exterior predeterminada sino algo propio. En efecto, la meta del Pueblo es producirse a sí mismo. Hegel dice: “[...] así se produce un individuo orgánico a sí mismo:

se hace lo que es en sí [*an sich ist*] [...]” [W 12, 75-76]. Todo lo que constituye un espíritu del pueblo, la religión, la lengua, constituyen su acto, su ser real. Cada pueblo es esta tarea y ella recibe el nombre de *Bildung*.

Al ser un pueblo una unidad orgánica definida por las relaciones intrínsecas de sus elementos, y siendo su actividad una autoproducción, los “productos” de dichas relaciones entre elementos, lo *hecho*, es parte inherente de lo que significa autoproducirse. Si la meta de un organismo es su propia autoproducción, su propia *forma*, lo hecho al interior de cada organismo, los productos que resultan de las relaciones entre sus elementos, son su meta ya alcanzada. Pero si bien la fuerza natural es inmanente y conlleva a la producción de sí en un proceso de crecimiento, ese proceso no parece concordar siempre con el tipo de crecimiento epigenético que Hegel tiene en mente. El problema de este tipo de epigénesis es que su autoproducción puede durar indefinidamente.

Como ya se ha visto en el primer capítulo, Hegel recurre constantemente a la metáfora de la semilla para hablar del desarrollo de los organismos filosóficos. En la filosofía de la historia esta no es la excepción. Con la imagen de la semilla Hegel pretende poner en evidencia el proceso de desarrollo: dentro de ella la vida se desdobra, es decir, se niega. Al hacerlo se vuelve existente propiamente hablando, es decir, abierta al proceso de devenir y del cambio [*deren Existenz als Keim zunächst einfach ist, dann aber Unterschiede aus sich zum Dasein bringt, welche sich mit anderen Dingen einlassen und damit einen fortdauernden Prozeß von Veränderungen leben*] [...] W 12, 76]. Pero en la reproducción natural lo universal del género no es modificado sino repetido en lo particular.

La transformación es aquí circular, repetición siempre de lo mismo [*Wiederholung immer desselben*]. A través de las transformaciones en la naturaleza no emerge nada nuevo, esto constituye lo aburrido de la naturaleza. Todo permanece en círculos y sólo dentro de ellos ocurre el cambio en lo singular. El contacto entre los círculos singulares no afecta en nada la persistencia de este círculo.[GW 12, 38]

Debido a la circularidad del cambio, circularidad que recuerda la figura a la que se hizo referencia en el primer capítulo, en la naturaleza no es posible que broten cosas nuevas. La ausencia de novedad es lo que hace afirmar a Hegel que la naturaleza es aburrida.

La diferencia central entre un movimiento provocado por fuerzas externas que puede durar indefinidamente y la duración en la naturaleza orgánica reside en que ésta última implica un proceso de repetición de sí. En la duración, incluso en la orgánica, la libertad,

esa determinación a penas aparecida, libertad simple, se enrarece. A esa fuerza interna le hace falta más determinación, más espíritu, más libertad- si es que ésta puede cuantificarse. Precisamente por esta falta de una determinación más propia o más profunda, el desarrollo interno de un pueblo no siempre escapa a la simple duración y permanece encerrado en un ciclo de reproducción de sí, un ciclo *aburrido* [*langweilig* GW 12, 38] en donde la verdadera negatividad, brilla, podría decirse, por su ausencia.

La repetición, propia de la temporalidad orgánica, si bien es temporalidad epigenética (pues existe un desarrollo a partir de una fuerza interna que es la libertad), no es la verdadera temporalidad a partir de la cual Hegel entenderá a los pueblos dentro de la historia mundial.

Cuando la práctica de los hombres no hace más que continuar indefinidamente leyes e instituciones sin que en dicha duración intervenga la negatividad *espiritual*; si la “duración” repetitiva y sin espíritu, si la vida como mero “en sí”, impera en la forma de vida de los pueblos, únicamente *presentificando* de la vida ética, entonces ese espíritu del pueblo no forma parte de la historia mundial pues permanecen en un estado de aletargamiento o perpetua *repetición* de determinaciones que ya han sido alcanzadas. Este estado es el de la muerte natural, de la muerte que no se subsumirá bajo ningún otro momento.

Como se dijo anteriormente, para Hegel es posible considerar a los pueblos a partir de dos perspectivas: tanto como seres naturales (*Naturwesen*) como en tanto que seres espirituales (*geistig*), pero mientras que todos los pueblos pueden ser considerados como organismos regidos por la sinergia, no todos los pueblos pueden ser comprendidos como regidos por una teleología espiritual.

Es decir, no todos escapan a la destrucción y negatividad pura y simple, o la aburrida repetición natural o reproducción de sí. Qué es lo que hace posible escapar a esta temporalidad devoradora, negadora, destructora, repetitiva y aburrida? El conocimiento de sí.

3.4.3. De Cronos a Zeus ¿un salto? El problema epigenético del comienzo de la historia

En el primer capítulo se ha puesto en evidencia que Hegel construye una ontología

epigenética. La ontología hegeliana es su lógica y la lógica es el camino hacia sí del pensamiento. Pero es también *el alma* del sistema. No hay que olvidar que de la lógica emerge, para el pensamiento, la naturaleza y de ésta, el espíritu. La historia es el colofón del espíritu objetivo y, como tal, la vía de acceso al espíritu absoluto, es decir, el regreso a sí de la idea

Lo que quiero indicar con lo anterior es que la historia en Hegel está atravesada por el *alma del sistema* que es la lógica y que, por tanto, la historia hegeliana debe presentar también rasgos epigenéticos.

Se ha visto cómo Hegel, como Herder, propone comprender las unidades históricas, es decir, los pueblos, como organismos; pero también se ha visto que hay algunos organismos, es decir, entidades con motilidad epigenética, que están *dentro* de una temporalidad que no es, a su vez, epigenética, sino cronológica.

En el contexto de la filosofía de la historia la temporalidad cronológica es llamada por Hegel “prehistoria”. Esa “otra” temporalidad está ausente de las consideraciones epigenéticas sobre la historia de Herder.

Para Hegel una temporalidad propiamente histórica debe tener la motilidad del alma del sistema, es decir, la motilidad epigenética *del concepto*. En este sentido la historia no puede ser, para Hegel, ni una secuencia de pueblos *en* un tiempo “vacío”, *en* el tiempo de la negatividad simple de la destrucción, ni en su versión repetitiva. La temporalidad de la historia debe ser una temporalidad *constituida* por organismos históricos.

Pero ¿qué es lo que hace de esta motilidad una motilidad o una historicidad propiamente humana? Las respuestas claras e inmediatas son: Debe tener libertad y autoconsciencia. A estas condiciones de posibilidad de la historia como historia humana me referiré en el apartado siguiente. Aquí me interesa abordar esta otra condición de posibilidad de la historia, a saber, el espíritu del mundo [*Weltgeist*].

La razón por la cual debe de dársele primacía a esta concepto reside en que dicho concepto funciona, según mi lectura, como la causa formal y final, la *forma que origina y dirige el movimiento de la historia mundial*. Es este el concepto que permite establecer la diferencia entre la prehistoria y la historia. Es él el que permite hablar de un comienzo de la historia, y, por tanto, del comienzo de la temporalidad epigenética propiamente histórica.

Teniendo en cuenta lo anterior me interesa poner en evidencia la *génesis* del nuevo

organismo “historia mundial” a partir de la forma (hay que recordar que la génesis en Hegel siempre es autogeneración), pero también indicar que en dicha “deducción” hay una ambigüedad grave⁴⁰⁶.

La ambigüedad grave que amenaza la epigénesis de la historia es ¿acaso Hegel entiende la pre-historia como el comienzo de la historia? Si la prehistoria es el comienzo de la historia, en la pre historia debe también haber *Weltgeist*, pues, como se ha visto en el primer capítulo, sólo lo que es comienzo *comenzante* puede ser un verdadero comienzo. Sólo lo que ya tiene forma puede escindirse y autogenerarse, moverse en su negatividad. Pero si el comienzo carece de forma nunca podría, en realidad, comenzarse ningún proceso teleológico. El problema es que para Hegel en la prehistoria no hay *forma*.

Hegel parece admitir que: “El principio de la historia” [*Anfang der Geschichte*], es un “estado natural” [*Naturzustand*] o de inocencia [*Unschuld*] [GW 12, 33]⁴⁰⁷. Si este estado

⁴⁰⁶ Walter Jaeschke sostiene que, en efecto, la teoría de la historia mundial no está bien fundada [Jaeschke 1995]. Bouton, por su parte, afirma, más conciliante que el problema reside en que es difícil hacer coincidir la teoría de la historicidad del espíritu con la de la historia mundial. [Bouton, 1999, 11]. Por mi parte creo que la falla más grave está en el fracaso de la *deducción* de la historia mundial. Como se mostrará Hegel incurre en un salto mortal. Este salto y la debilidad que implica significa que Hegel, a pesar de contar con criterios para distinguir entre prehistoria e historia, no pudo con el peso de su grave prejuicio: que a los pueblos fuera de la historia les hace falta el alma del mundo.

⁴⁰⁷ Uno estaría tentado a seguir la siguiente consideración: lo que Hegel llama estado natural del hombre no puede ser pensado como un estado “salvaje” o francamente animal. Hegel adopta una postura netamente herderiana cuando sostiene que aun lo que se conoce como “salvaje” en el hombre, no deja, por ello, de ser humano, es decir, espiritual. Al respecto Hegel dice algo muy similar a lo que ya se había apuntado en la primera sección de este capítulo cuando analizábamos la cuestión de la humanidad del lenguaje, en donde se señalaba la importancia del género humano: “La animalidad humana es algo muy distinto de la animalidad. El espíritu no se desarrolla a partir del animal, [es decir] no comienza con el animal sino que debe empezarse con el espíritu, pero con el espíritu que es apenas en sí, con el que es natural, el cual no es animal sino uno tal en el cual el carácter de lo humano está impreso. Por eso la posibilidad que tiene el niño de volverse hombre es completamente distinta a la del animal amaestrado. El animal no tiene la posibilidad de volverse consciente. A los niños no podemos atribuirles racionalidad; pero el primer grito del niño es ya otra cosa distinta al del animal. Está ya impregnado de lo humano. Incluso en el movimiento simple del niño ya hay algo de lo humano.” [GW12, 35].

Con Herder, Hegel asume que el hombre no es, ni ha sido nunca, un buen o un mal “salvaje”, ni ha vivido nunca en un estado silvestre⁴⁰⁷. La razón de ello se encuentra en el hecho de que el hombre ha poseído desde siempre, lenguaje, y en tanto que ser social se ha encontrado ya siempre en una cultura. Como se ha visto en el capítulo anterior, del animal al niño hay una diferencia *insalvable*. Por el contrario, la diferencia que existe entre el niño y el hombre es una diferencia entre el en sí y el para sí [Ver W 10, §396 y Hegel, 2010, 160], es decir, una diferencia dentro del concepto mismo de hombre.

Ahora, así como no hay salto entre el niño y el hombre, tampoco puede decirse que de la *prehistoria* tal y como es entendida por Hegel (el así llamado, quizá no tan acertadamente, estado natural), a la historia se hubiera operado un cambio radical del hombre “animal” al hombre con “cultura”. El discurso filogenético subyacente implica que tanto las culturas primitivas, como todo niño, se encuentran ya dentro del ámbito espiritual, pues el hombre posee un rasgo distintivo, a saber su posibilidad de interiorizar la realidad [Realität], volviéndola efectividad [Wirklichkeit] al pensarla. Pero lamentablemente Hegel no es consecuente con esta idea.

natural o de inocencia *no* es identificable con el estado cronológico de la prehistoria, es decir, con la temporalidad de Cronos, podríamos admitir ese estado como un *en sí*, es decir, como una *primera* escisión del espíritu del mundo al que Hegel tendría que caracterizar más precisamente.

El problema es que Hegel *sí* identifica este estado de inocencia con el tiempo cronológico. Pues dice: “Hay pueblos que pueden tener una larga vida careciendo de Estado [...] [Pero] esta *prehistoria* queda aquí, según lo dicho, fuera de nuestros fines.” [W 12, 82, 84] La “larga vida” sin Estado no es otra cosa que la aburrida duración a la que se ha hecho referencia líneas arriba. Es ésta y todo lo semejante (como pueblos sumidos en continuas luchas destructivas) lo que constituye la temporalidad carente de *espíritu del mundo* [*Weltgeist*]. Estos pueblos son identificados por Hegel como lo *natural* e indica, estableciendo una analogía con la naturaleza misma que: “La naturaleza se ignora a sí misma, su concepto en cuanto tal no entra en lo fenoménico, no logra asirse y, por tanto, la negatividad de sus figuras no están para ella presentes”. [GW 12, 38.]. En este sentido, parece como si, por un lado, a pesar de considerar que los pueblos son todos humanos, los pueblos más naturales concordaran con una de las características más representativas de la naturaleza misma, a saber, su falta de reflexión.

Al identificar la prehistoria carente de espíritu (espíritu que *forma* Estados), es decir, carente de *forma*, con el comienzo, que debería ser *comenzante*, pero que no lo es, Hegel debilita su postura epigenetista. Algo que caracteriza a la temporalidad de Cronos es la ausencia del espíritu del mundo.

Como se vio en el primer capítulo, en el apartado sobre Hegel, si el comienzo no tiene forma, el comienzo no puede, estrictamente hablado, comenzar pues, nuevamente, carece de negatividad, de lo que se escinde, de lo que desarrolla. Esta contravención es también una violación, por así decir, a uno de los preceptos epigenéticos, a saber: nada nace de lo muerto. Si en Cronos no hay vida infundida por la forma que es el espíritu del mundo, es decir, si la temporalidad cronológica está muerta y es infértil, entonces la temporalidad cronológica no puede ser el comienzo de la historia.

La identificación entre el tiempo de Cronos y la prehistoria es quizá algo que Hegel asume desde su periodo de Jena, en donde, al referirse a la temporalidad pre-olímpica, afirma que esa es una “edad de oro”, una edad inocente de la humanidad en donde no hay

obras morales, es decir, Estado. La idea de una edad de oro parece ser la versión pagana del paraíso en el mito cristiano de la creación. Sin embargo ambas ideas, la de la edad de oro y la del paraíso son ideas cuya simbología y carga semántica no concuerdan con lo que la prehistoria es para Hegel, pues tal y como se acaba de ver la prehistoria es, o bien destrucción constante o aburrida repetición; duración sin variación, fastidiosa repetición de lo mismo.

Una solución como la que ofrece Herder tampoco es viable. Es decir, no es viable asumir que el espíritu del mundo fuese una forma volátil, etérea, con vida autónoma, dedicada a planear sobre el caos del mundo humano, como lo es la *Weltseele* de Herder.

Podríamos decir que, en contra de las asunciones de la teoría epigenética, para Hegel la forma no *organiza* a materia desorganizada. Se ha visto que la forma *se escinde* en materia, pero no preexiste a la materia.

No queda más remedio que concluir aquí que para referirse al *comienzo de la historia* Hegel parece suscribir una *generatio aequivoca*, o una *metabasis eis allo genos*, es decir, un salto del tiempo de Cronos al tiempo de Zeus.

Los verdaderos comienzos de la historia según es entendida por Hegel se encuentran, en realidad, en las antiguas culturas de China, Egipto Persia e India. Éstos constituyen el verdadero *en sí* de la historia, el verdadero comienzo *comenzante*. Aunque al respecto también habrá algunos problemas que se abordarán más adelante.

Antes de poder abordar la temporalidad histórica, la temporalidad de Zeus, propiamente dicha en tanto que temporalidad epigenética, es necesario abordar los criterios que Hegel establece para poder considerar a los pueblos históricos como parte de la historia mundial. Estos dos criterios son la libertad y la autoconciencia

3.4.1. Libertad y autoconciencia. Criterios para escapar de la cronología

Los criterios discriminatorios para marcar la diferencia de niveles entre lo externo a la historia, la pre-historia y la historia son la 1) la libertad manifiesta en la figura del Estado y 2) la autoconciencia. Ambos son el reflejo de la conservación de sí.

Hegel dice: “La conciencia de sí o autoconciencia, es la capacidad de conservarse [*Bewußtseins über sie, welche die Fähigkeit und das Bedürfnis gibt, sie so aufzubewahren.*]

W 12, 84].

Hay que recordar que para Hegel, la temporalidad que rige a los pueblos asumidos como meros organismos irreflexivos hace que lo negado en los pueblos fuera de la historia mundial sea simplemente borrado, aniquilado⁴⁰⁸ y que sus producciones puedan pasar una tras otras sin que éstas sean *recordadas*. De la autoconservación Hegel parece deducir la superación de la negatividad simple de la temporalidad cronológica.

El recuerdo de sí, o la conservación de sí, sólo es posible gracias a la memoria y su lenguaje. Y gracias a esta conservación que, como se verá, sólo puede tener lugar a través del recuerdo que representa la memoria *escrita*, un pueblo en tanto que individuo orgánico, logra superar la negatividad simple de la cronología.

Es posible afirmar, resumiendo lo anterior, que el tema de la conservación de sí se declina de dos formas: en libertad y autoconsciencia. Esta última sección se desdobra, a su vez, en las cuestiones de la imaginación, la memoria y las escrituras que estos dos tipos de conservaciones hacen posible. La imaginación y la memoria y sus escrituras correspondientes se vuelven, por su parte, dos formas de ser de lo histórico. Es esto lo que me interesará poner de relieve en esta sección

(i) Libertad

La consideración natural de los pueblos ha mostrado que si bien cada pueblo tiene como meta producirse a sí mismo, y si bien esa producción está regulada por la relación sinérgica entre sus elementos constitutivos, esa producción puede ser *esto o aquello*, es decir, cualquier cosa, sin necesidad absoluta. La consideración espiritual mostrará que hay pueblos cuya meta rebasa la de la mera producción de sí y su indeterminación. La lucha del espíritu contra sí mismo implica el alejamiento del espíritu de sí mismo, su oponerse a sí mismo. Eso es lo que, desde la perspectiva hegeliana de la historia mundial, la hace

⁴⁰⁸ Aquí es donde aparece la mayor diferencia entre Hegel y Herder pues mientras para el último no existe un criterio para juzgar como “mejor” o “peor” a una cultura pasada o presente, para Hegel existe el criterio de la “consciencia de sí” para establecer una diferencia de grado, en donde la cultura europea occidental siempre parece ocupar el estado que se acerca más al de la percepción. Si bien es cierto que, como sostiene Karin de Boer la época en la que Hegel vivía no le parecía la más perfecta, pues había todavía cuestiones que para Hegel debían cambiar si la cultura quería alcanzar su concepto [de Boer, 2009, 59.], es cierto también que Hegel no pone en duda que es la cultura europea, que es a partir de ella, que debe considerarse que el espíritu se ha conocido a sí mismo, y ello es así porque occidente es cristiano.

avanzar, llevando en su trayectoria solo a algunos pueblos.

Sólo los pueblos que, como a continuación veremos, alcanzan una verdadera libertad o alcanzan a desarrollar un Estado y, con ello, la posibilidad de conservarse universalmente, escapan a una muerte natural pues *se han conocido*. Contrariamente a un pueblo considerado naturalmente, el cual es visto por Hegel como un organismo, cuya autoproducción no es considerada por Hegel “histórica”, un pueblo autoconsciente tiene la historicidad propia de la historia mundial. Hegel afirma:

[...] *El desarrollo es, en este sentido, [distinto de] la simple e inofensiva autoproducción carente de lucha de la vida orgánica [das harm- und kampflose bloße Hervorgehen, wie die des organischen Lebens], sino el encespado y duro trabajo contra sí mismo*. El paso de su determinación hacia su realización está mediado por la conciencia y la voluntad [...] Así está opuesto el espíritu contra sí mismo. se tiene a sí mismo como su propio impedimento enemigo y es esto lo que tiene que superar. El desarrollo que en la naturaleza es tranquila producción, es en el espíritu una dura lucha infinita contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto, pero él mismo se lo oculta y es orgulloso y lleno de goce en este extrañamiento [*Entfremdung*] de sí [W 12, 76. Mi énfasis]

Hegel contrapone aquí la naturaleza orgánica a la del espíritu. Pero debe de tenerse en cuenta que esto opuesto no es solo el reino de la naturaleza sino una concepción natural simple de los organismos llamados “pueblos”. Organismos espirituales, sí, pero que pueden ser considerados exclusivamente como *dentro* de una temporalidad o bien destructora o bien repetitiva. De la historia mundial están excluidos los pueblos que sólo duran y que se auto-producen como repeticiones aburridas de una universalidad esclerosada.

Ciertamente, el devenir puede expresar desarrollo, es decir, configuración ascendente, pero la gran diferencia, la diferencia que, en realidad contiene la clave de la filosofía hegeliana del tiempo, es que *el devenir carece de lucha y del trabajo contra sí mismo*. Es la oposición y, como se ha dicho desde el primer capítulo, *la verdadera negatividad* (en contraposición a la negatividad simple del tiempo que sólo *devora* lo que pasa), la que constituye el *alma* del movimiento dialéctico.

Esta oposición del espíritu contra sí mismo se hará evidente en la oposición de la libertad individual y el espíritu, es decir, en la oposición de la pasión humana y la Idea.

Gérard Lebrun afirma con acierto que la verdadera libertad, en Hegel, no significa la no-dependencia respecto de lo otro, sino la *no-repetición*. [Lebrun, 2004, 271]. A la tranquila reproducción de sí mismo de los organismos en la temporalidad cronológica, Hegel opone la permanente lucha del espíritu contra sí mismo en donde el espíritu se extraña de sí, es

decir, se media con la conciencia y la libertad.

La historia universal representa esta relación entre las pasiones y el espíritu, o la idea, y es la unidad de ambas [ver GW 12, 60]. La tarea de la filosofía es aprehender dicha relación mediante el concepto de la historia mundial. La temporalidad espiritual, a diferencia de la temporalidad natural, no es un desarrollo sin conflicto. Al contrario, está marcada por él y es la pasión humana la que en la Filosofía de la historia representa esta figura de la negatividad.

(ii) Autoconsciencia

Como ya se ha visto en el capítulo anterior, Hegel analiza la distinción entre el animal y el hombre a partir de la diferencia cualitativa entre los dos tipos de conciencia

Así, mientras el animal no reconoce lo opuesto a él como un ser en sí, la conciencia humana lo reconoce como algo diferente de él mismo. Ese reconocimiento implica que la conciencia humana ha superado (*erhoben*) la simple conciencia animal [ver JS III, 199].

Como en la *Fenomenología del espíritu* Hegel hace explícito aquí que la conciencia, desde su aspecto *en sí*, es ya el medio en el que coinciden lo que intuye y lo que es intuido, es ya el medio en donde lo interior y lo exterior comenzarán su dialéctica, una dialéctica que es posible caracterizar a partir del proceso epigenético de la inteligencia, tal y como es caracterizado por Hegel en la *Enciclopedia* y que revisamos en el capítulo anterior Esa dialéctica entre el interior y el exterior es caracterizada en dicho texto por el concepto de *recuerdo*. El animal es incapaz de interiorizar el tiempo, el animal vive en un tiempo de instantes, en un tiempo atómico, en el tiempo de Cronos⁴⁰⁹. El hombre, por el contrario, interioriza. Anula lo inmediato y lo resguarda en su *noche*, en su pozo, en su tenebrosa imaginación. Ahí, la fuerza de la imaginación, que no es otra que su forma, es decir, el

⁴⁰⁹ También es cierto que para Hegel el pasado, en la naturaleza, ni siquiera existe. Un animal no tiene, por así decir, pasado- pues no tiene memoria!. El pasado se solidifica. Christophe Bouton afirma: « Dans la nature, le passé n'existe pas en tant que passé, mais dans le présent pétrifiée et stratifiée de l'espace » [Bouton, 2009, 97] Esto recuerda lo que se dijo al hacer referencia a la modificación de la concepción del tiempo en la ilustración, sobre todo con respecto a Voltaire. Se puso de relieve que para Voltaire, contrariamente a Herder, el tiempo a penas adquiere una significación dinámica. Esta concepción ha sido posible, según especialistas, por la progresiva influencia de la geología y los descubrimientos de las edades de la tierra. Esas edades, ese tiempo de la tierra es para Hegel, tiempo "solidificado". Ese pasado no vive. En la naturaleza no hay *historia* propiamente hablando pues no hay conciencia que recuerde ni en la imaginación ni en la memoria, de forma dinámica- ni siquiera mecánica- lo que fue.

pensamiento, ordena, según la atracción mutua, imágenes, escorzos de realidad. Enseguida la imaginación produce signos. Éstos, a su vez, serán *anulados* por el recuerdo de la memoria. Lo que Hegel quiere decir con ello es algo muy importante: el signo dejará de referir y se convertirá en puro nombre. El nombre es también lo que ya fue.

Como en la *Fenomenología* y la *Enciclopedia*, Hegel establece la diferencia entre el hombre y la conciencia animal pues la conciencia animal es sólo *concepto*. Aquí *concepto* no quiere decir el Concepto del que fue cuestión en el primer capítulo, sino que es la forma en la que Hegel expresa la universalidad simple, lo no escindido, lo que aún carece de movimiento autogenerativo.

Para Hegel, como queda dicho, la conciencia animal es solamente la conciencia simple. La conciencia humana, al superar la animal, se vuelve un medio en el que lo que percibe y lo que es percibido se reúnen, pero ésta, a su vez, debe desarrollarse hasta dejar de ser el medio meramente formal. El abandono de este carácter formal está marcado por el devenir autoconsciente (y eventualmente por el saber absoluto).

En el mismo texto (la *Fenomenología*) Hegel define al concepto como el movimiento del saber y al objeto como Yo que carece de movimiento. Ese objeto sin movimiento [sin movimiento reflexivo] es lo que Hegel había estado llamando conciencia. Hegel afirma:

[...] pues lo en-sí es la conciencia; pero es igualmente aquello para *lo cual* es otro (lo en-sí); y es para ella que lo en-sí del objeto y el ser de éste para otro sean lo mismo; yo es el contenido de la referencia y el referir mismo, es él mismo frente a otro y se solapa al mismo tiempo con este otro, el cual, a su vez, para él, es sólo él mismo [W 3, 137-138, F, 246]

Esto es decir también que la conciencia se tomará a ella misma como objeto [*Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst*], ella misma es lo que se le contrapone y lo que será tomado por un en sí siendo para otro. Pero ese otro no es otro sino ella misma.

En una célebre descripción de la verdad de la conciencia, Hegel sostiene que ésta aparece al correr la cortina del escenario detrás del cual se escondía al verdadero artífice de todos los movimientos sobre el proscenio, de los movimientos de la conciencia [entiéndase movimientos no reflexivos] [W 3, 135-136]

Ese verdadero artífice es la conciencia misma. Pero precisamente, la conciencia ciega es incapaz de ver lo que ella misma, como movimiento, ha creado. Y lo que ha creado es lo interior [das Innere], lo que hay dentro de ella. Eso interior es considerado por la conciencia simple como mera exterioridad. La cortina entre ella y sí misma, entre ella como objeto y

ella como movimiento, esconde el movimiento (a sí misma) que hace de los contenidos de la conciencia algo interno, algo propio.

A diferencia de los animales, los contenidos de la conciencia del hombre son suyos, pues si bien la inteligencia humana se encuentra igualmente *inmersa* [*versenkt*] en el mundo y no tiene por contenido el objeto intuido, ésta también:

[...] [Es] la dialéctica existente [die *für sich seiende Dialektik*] de esta reciprocidad inmediata [sus Formas son espacio-tiempo]. Por consiguiente, el espíritu pone la intuición como suya, la atraviesa, la hace algo interno, se *recuerda* en ella [*erinnert sich in ihr*], se hace presente [*gegenwärtig*] en ella y de esta manera, libre. A través de este ir-hacia-sí [*Insichgehen*] la inteligencia alcanza el nivel de la representación. El espíritu que representa *tiene* intuición; ésta está en él subsumida, [es decir] no ha desaparecido, no es sólo pasado. [W 10 §450, 256].

Este texto, que ya he citado, es fundamental para apreciar cómo se configura una temporalidad al interior de la inteligencia misma. Me parece que sucede lo mismo en la filosofía de la historia, es decir, me parece que los pueblos históricos o los organismos que se sustraen a la temporalidad de Cronos, necesitan contar con esta temporalidad propia, una temporalidad que ya no hace de su pasado un mero pasado sino que lo conserva. La forma de escapar del devenir, de esa negatividad simple, es recordando.

Esta forma de conservación es la que interesará como conservación distintiva de los pueblos con Historia pues la Historia, como ya se puede ir observando, no es lo sólo *pasado*.

Al hacer de la intuición un objeto suyo, lo que la inteligencia logra percibir deja de escapársele como se escapa el ser en el devenir. Un pueblo con memoria logra, en otras palabras, conservarse a sí y conservar en sí mismo lo conservado. La conciencia animal se ignora a sí misma como movimiento de interiorización, como *Er-innerung*. La autoconciencia, por el contrario, consiste en advertir que es la conciencia la que se pone a sí misma sus contenidos dentro de sí, incluido a sí mismo como objeto. La autoconciencia consiste, puede sostenerse, en caer en la cuenta de que ella misma es el lugar de preservación de sí.

Hegel caracteriza al animal como un mero sujeto, ello significa que carece de objetividad y ello es así pues sólo destruye sin devolverle a lo interiorizado una existencia. La objetividad de la que carece tiene que ver con su falta de autoconciencia. Al faltarle un conocimiento de sí, carece de la posibilidad de otorgarle a lo demás “conocido” la universalidad necesaria para *conservarlo* dentro de sí. *Esta distinción marca en realidad la*

diferencia fundamental entre el reino de la naturaleza y el reino del espíritu tanto en la Fenomenología en relación a la conciencia individual como en la filosofía de la historia en relación a la conciencia de los pueblos. Es por ello que Hegel afirma que la conservación de sí de los pueblos establece la diferencia entre historia y prehistoria:

Hay pueblos que pueden tener una larga vida careciendo de Estado [...] [Pero] esta prehistoria queda aquí, según lo dicho, fuera de nuestros fines. [...] Sólo con los Estados, con la conciencia de las leyes, están presentes hechos claros y ellos, la claridad de una conciencia de sí, la cual le otorga la capacidad y la necesidad [*Bedürfnis*] de conservarse [W 12, 82, 84]

Aquí es posible vislumbrar la relación que Hegel establece en la *filosofía de la historia* entre conciencia y libertad.⁴¹⁰ La conciencia de las leyes y, en suma, el Estado, es la condición de la autoconsciencia, pero, como se verá, la consciencia también se manifestará como la condición del Estado, pues sólo una conciencia que recuerda es capaz de tener escritura y, en concreto, escritura de leyes y escritura de sí. Conciencia de sí es igual a conservación de sí. Como se sigue de la distinción que Hegel establece entre lo animal y lo humano, la conservación de sí es el resultado inmediato de la condición autoconsciente de este último.

Pero lo que no está explícito en estas líneas es el doble carácter de la conservación de la cual es capaz la conciencia. El comienzo de la historia es la conciencia en sí que debe desarrollarse y alcanzar, como dice Hegel en la *Fenomenología*, su verdad. Esta conservación pasará por varias etapas de conservación. Aquí las analizaré no por los periodos históricos sino en función de los dos tipos de conservación que Hegel analiza en la *Enciclopedia*, a saber, la imaginación y la memoria.

⁴¹⁰ Como ya se ha visto, lo que Hegel llama aquí pre-historia es lo que he caracterizado como la temporalidad cronológica. Pero esta distinción es sumamente problemática pues, así como de la conciencia animal a la humana hay un salto cualitativo insalvable, tal y como fue analizado en el capítulo anterior en relación al lenguaje humano (y en donde se mostró la semejanza con Herder), Hegel está afirmando aquí que la pre historia es un estado cualitativamente distinto y, por lo tanto, existe una diferencia insalvable entre sociedades solo conscientes en concepto y sociedades consientes y autoconscientes o lo que es lo mismo, sociedades sin Estado y sociedades con Estado. Pero ¿Cómo es que de la pre historia puede seguirse la historia? El prefijo pre indica anterioridad y se deduce de éste que la pre historia sería algo así como el comienzo o, al menos, lo que hace posible el comienzo de la historia. Pero como ya se ha dicho en el primer capítulo y líneas arriba, el comienzo en filosofía solo puede ser un comienzo *comenzante*, es decir, debe ser ya activo, debe tener en él la forma que lo anime a escindirse y continuar desarrollándose. ¿Cómo es que la pre historia, según es caracterizada por Hegel, es decir, un tiempo sin conciencia y sin la posibilidad de desarrollarse hacia la autoconsciencia, puede ser el comienzo de la historia? Parecería que Hegel comete aquí una *metabasis eis allo genos*, un salto mortal, con lo cual la idea de la epigénesis de la historia queda debilitada.

3.4.1. Recuerdo en la imaginación y en la memoria. Dos formas de conservación y dos formas de escritura

En esta sección desarrollaré la idea de que a dos de las funciones epistemológicas que contribuyen a la formación de la inteligencia, revisadas en el capítulo pasado⁴¹¹, corresponden dos tipos de escritura, una simbólica-mitológica y una alfabética-racional. Hegel no establece claramente esta conexión (salvo cuando habla de Mnemosyne), pero como pretendo mostrar, dicha conexión entre epistemología e historia existe y se refuerza mediante uno de los rasgos más importantes para distinguir a los pueblos fuera de la historia de los pueblos en ella, a saber, la escritura.

Como ya se ha dicho, al recuerdo (*Erinnerung*) se lo disputan dos funciones mayores de la inteligencia, a saber, la imaginación y la memoria. La valencia epistemológica, digámoslo así, del recuerdo, se determina según su alianza con una u otra función de la inteligencia. Teniendo en cuenta lo que se ha dicho sobre la autoconsciencia y el recuerdo, a saber, que ambos son “conservación”, y teniendo en cuenta la doble valencia del recuerdo, podemos afirmar que *hay dos tipos de conservación* y que la diferencia entre ambas marca también dos formas de ser organismos históricos.

La analogía que pretendo establecer entre los niveles epigenéticos de la inteligencia y los niveles epigenéticos de la historia puede comenzar desde el nivel 0, en una comparación un tanto agresiva entre los pueblos fuera de la historia mundial que viven, como la subjetividad animal, en el tiempo de la negatividad simple. Lo importante en esta analogía es que la subjetividad simple carece del poder de *conservarse*. Carece de autoconsciencia y de *recuerdos*.

Ciertamente todos los pueblos humanos son producto de seres autoconscientes. Lo anterior podría llevar a concluir que todos los pueblos, al ser el resultado o la suma de seres autoconscientes, cuentan con la capacidad de conservarse. *Sin embargo para Hegel, los pueblos no son la suma de sus miembros y, por otro lado, precisamente, no todos han sido capaces de conservarse de Cronos.*

Los pueblos en la temporalidad cronológica no han sido capaces de conservarse. Es realmente la ausencia de toda forma de escritura lo que marca el sesgo entre la prehistoria y

⁴¹¹ Sección 2.5 del capítulo anterior

la historia⁴¹² pues la escritura es equivalente, para Hegel, a la conservación necesaria para tener consciencia de sí y, eventualmente, conocimiento de sí. En este sentido, la ausencia de pueblos en la historia mundial [*Welgeschichte*] tiene que ver con la ausencia de esta conservación en un relato sobre de sí [*Geschichtserzählung*]. La ausencia de una narración sobre sí revela un ínfimo o nulo nivel de *consciencia de sí, de una ínfima conservación de sí*. Precisamente, se suele llamar prehistoria al periodo de la humanidad en el cual ésta carecía de escritura. El criterio para establecer esta diferencia en Hegel es similar. Por eso Hegel afirma:

Los pueblos que han pasado en el espacio de tiempo [...] que ha transcurrido antes de la escritura de la historia, carecen de historia objetiva en la medida en que [también carecen] de historia subjetiva, pues no dan pruebas de haber contado con una narración de sí [*keine subjektive, keine Geschichtserzählung aufweisen*]. [W12, 84].

La subjetividad animal es lo que Hegel llama la libertad del tiempo [JS III, 172.], pero Hegel descarta que la animalidad posea la capacidad de asociar libremente las ideas. Si bien *es* propiamente la libertad del tiempo negador, o Cronos mismo, carece, no obstante, de lo que nombra también como la libertad de la imaginación.

El sujeto libre que es tiempo o la pura subjetividad, se transforma, por contraposición al Ser exterior respecto al cual es señor, en no ser: siendo tiempo, o no ser, la subjetividad unilateral se distancia de su inmediatez y se adueña del contenido presente en ella, es decir, se adueña del ser haciéndolo no ser. Este poder de hacer del Ser un No ser en general constituye la libertad del tiempo. A partir de esta libertad la inteligencia, como ya se ha visto en el capítulo anterior, en su forma de imaginación, interioriza y pone dentro de su *noche* a las imágenes que luego asocia y convierte en representaciones cada vez más claras.

A diferencia de la subjetividad simple, para la cual todas las representaciones fantasmagóricas desaparecen en una especie de tiempo atómico [Ver JS II, 200], (pues si bien interioriza- consume, no puede conservar lo interiorizado), con la imaginación es

⁴¹² En esta distinción Hegel echa por la borda cualquier tipo de conservación como aquellas que tenía en cuenta Herder Como una conservación de la tradición a través de creencias, de ritos o incluso a través del propio lenguaje. Podría objetársele a Hegel que la duración, en tanto que repetición, implica, de alguna manera, la conservación de sí a modo de tradición. Pero el hábito no es conservación de sí como Hegel lo entiende aquí, pues es repetición automática, *mecánica*, carente de libertad. Me parece que la diferencia entre la repetitividad implícita en la reproducción meramente positiva de la costumbre y la conservación de sí mediante el recuerdo a la que Hegel apela para establecer su distinción, estriba para el propio Hegel en el tipo de conservación o mejor dicho en la función inteligente que lleva a cabo la conservación. La repetitividad en el hábito o la costumbre no pone en juego un recuerdo vivo. Hegel tiene un concepto para esta repetitividad: memoria mecánica- la memoria mecánica hace posible el hábito pero no es un recuerdo activo.

posible comenzar a construir una continuidad del tiempo posibilitada por la conservación y asociación entre dichas representaciones.

En la *Enciclopedia* Hegel explica que sólo cuando la consciencia niega la libertad simple del tiempo cronológico, alcanza a *recordar* y con ello alcanza un cierto nivel de la representación. Sólo adquiriendo consciencia de sí y a una con ello, subsumiendo su propia intuición presente primero como hundida en la contingencia, logra salir de ella, volviendo su contenido necesario. Así, al hacer de la intuición un objeto suyo, lo percibido por la inteligencia ya no se escapa, como se escapa el ser en el devenir; la inteligencia logra, en otras palabras, conservarse a sí y conservar en sí misma lo conservado sin perderlo. Este es el primer nivel para alcanzar lo que Hegel llama *libertad teórica*.

Ahora bien, en la filosofía de la historia Hegel dice respecto del recuerdo: “En el recuerdo yace la fuente de su libertad y universalidad, su determinación hacia metas.” [GW 12, 29]. El recuerdo, en otras palabras, no es sólo la conservación que permite la libertad teórica sino también, como Hegel acaba de afirmar, también su *libertad práctica*.

La primera conservación corresponderá a la escritura simbólica de la imaginación, a la escritura de mitos. A esta primera conservación seguirá, como ya se ha visto que ocurre a nivel teórico, otro nivel de conservación, a saber, la conservación *de la conservación*, la conservación del signo en el nombre. Esta doble conservación es equivalente, como intentaré mostrar, a la conservación posibilitada por una memoria histórica que se escribe alfabéticamente.

Hegel sostiene que mientras que los pueblos históricos cuentan con una memoria y que los productos de ésta son presentados en ofrenda en el altar de *Mnemosyne*, otros pueblos no le rinden culto. En otras palabras, si el recuerdo es el de la imaginación, entonces el pueblo que se conserva de esta manera está, según Hegel, en un estado en el que realmente, como veremos, no se conoce a sí mismo y, por lo tanto, no se encuentra totalmente en la historia. Este estado corresponde el oxímoron de pueblo espiritual-instintivo. Éste no es otro que el *en sí* de la historia. Por el contrario, un pueblo que rinde culto a la diosa de la memoria y madre de las musas, y se conserva en su templo, sí logra conocerse a sí mismo. Sólo los pueblos conservados en un recuerdo propio de la memoria serán considerados pueblos con historia racional. En este sentido, además de la distinción entre pre-historia e historia puede decirse que *Hegel establece, al interior de la historia misma, otra división, a saber, la que*

separa al mito de lo racional. Hay que ver más de cerca esta distinción pero antes también es necesario tener en cuenta que hay dos aspectos que deben tenerse en cuenta para hablar de esta distinción. Por un lado, debe tenerse en cuenta la relación entre epistemología e historia. Esta es la relación que más interesa aquí. Pero por otro lado, también es menester hacerse cargo de la relación que Hegel establece entre escritura y la vida de la libertad. Analizando las dos formas de conservación y de escritura (*libertad teórica*) también abordaré brevemente la relación entre la escritura y la libertad *práctica*.

(i) Escritura de la imaginación

Admitiendo que a los pueblos se les pueda atribuir funciones epistemológicas y estableciendo una analogía entre la imaginación y los pueblos que constituyen el *en sí* de la *historia mundial* puede decirse que, a pesar de tener la posibilidad de desarrollar su autoconciencia, éstos permanecen en la representación propia de de la imaginación.

La actividad de la imaginación consiste en negar la inmediatez, transformando el contenido de la intuición en imágenes. Así se explica el tipo de interiorización elemental que Hegel le atribuye al pueblo hindú. El pueblo hindú (como otros pueblos con escritura *jeroglífica* en el sentido de Hegel, como el egipcio o el chino) será situado en una región intermedia entre la pre-historia y la historia pues aún teniendo escritura no puede ser considerado como un pueblo que se conoció a sí mismos.

Para Hegel éste, si bien se ha “conservado”, sólo lo ha hecho fantasiosamente en textos en donde se exponen, de manera irracional, eventos confusos. Al respecto Hegel dice en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*:

Los hindúes [...] representan la contradicción [que consiste, por un lado, en] desprenderse de la firme determinación del entendimiento en su idealidad y, por el otro en empequeñecerla convirtiéndola en diferenciación sensible. Esto es lo que los hace incapaces para la historia. Para ellos todo lo acontecido se evapora en ensoñaciones enloquecidas. [...] Puesto que los hindúes no tienen historia [Geschichte] en tanto que narración [Historie] carecen, por ello mismo, de historia en tanto que acontecimientos [Taten] (res gestae), es decir, ninguna concepción o posibilidad para crear una verdadera condición política [W 12, 203-204].

Puesto que la pseudo narrativa mítica de los pueblos *soñadores* carece de nombres carece, a su vez, de hechos. Aunque Hegel no lo establezca específicamente, podría decirse que los pueblos históricos carentes de memoria son pueblos históricos porque aun sin memoria

pueden conservarse. Esta conservación, dado que no es la de la memoria, debe ser la que está asociada a la imaginación. Esto no lo afirma Hegel concretamente pero se deduce de la relación mutuamente condicionante entre narración y hechos.

Las ensoñaciones enloquecidas, como las llama Hegel, de los textos clásicos hindúes, tienen en común con el recuerdo propio de la imaginación, su carácter embrollado. En la imaginación, en lo que Hegel llama pozo nocturno y secreto, proliferan retazos como escorzos de imágenes, mezclándose imperceptiblemente. A partir de ellas no es posible ningún orden y sobre todo ninguna universalidad, pues todo en la imaginación sigue relacionado con lo sensible interiorizado.

Puede concluirse que, con respecto a la relación entre escritura y libertad teórica, que la escritura de los pueblos *comenzantes* de la historia está para Hegel determinada por la imaginación creadora de signos- y de símbolos⁴¹³. Conserva pero es insuficiente, poco clara y por lo tanto, poco racional.

Ahora bien, con respecto a la relación entre escritura y libertad práctica puede decirse que para Hegel los pueblos históricos que se encuentran en el estado intermedio entre la pre- historia y la historia (Egipto, India, China), se han conservado, pero esto sólo como una primera determinación de la Idea ¿Qué quiere decir esto? Para entenderlo es necesario entender, a su vez, la relación entre singularidad y universalidad o individualidad y comunidad. Hegel afirma:

El pensamiento y la representación de los egipcios se expresó a través de sus obras arquitectónicas y de los jeroglíficos. Falta, [sin embargo], la obra de una lengua nacional [*Nationalwerk der Sprache*]. Pero no nos falta sólo a nosotros, les faltaba ya a ellos mismos. No podían poseer ninguna pues no habían llegado a la comprensión de sí mismos. Tampoco existió ninguna historia egipcia hasta que Ptolomeo Philadelphos motivó al sacerdote Manetho escribir una historia egipcia [W. 12, 246-247].

En las líneas que se acaban de citar Hegel no está afirmando que los egipcios carecieran de lenguaje, ni está haciendo alusión al hecho de que los jeroglíficos, a pesar de haber comenzado a descifrarse (Champollion acababa de publicar sus resultados sobre la piedra

⁴¹³ Hegel ignora, en realidad, la clave del desciframiento de la piedra Rosseta. Champollion descubrió el significado de los jeroglíficos gracias a su conocimiento de la *pronunciación* de algunas palabras en el idioma de los antiguos egipcios, mediado por las narraciones de los griegos que visitaron Egipto y que Champollion conocía, y por los conocimientos de Champollion del copto. Gracias a estos conocimientos Champollion sabía que Ra era el dios del sol y supo cómo pronunciarlo. A partir de ello dedujo que la figura que el jeroglífico que representa un sol *no representa al sol, sino al fonema "ra"*. Los jeroglíficos son fonemas, es decir, están ligados al éter del espíritu que es el lenguaje hablado. [Ver Mirak, 1999]

Rosetta en 1822), fuesen inaccesibles para nuestra comprensión. Hegel está afirmando, más bien, que la lengua egipcia no estaba unificada, no era una obra nacional, es decir, no habría aún relación entre los individuos y la universalidad. La idea de lengua nacional no se entiende si no se tiene en cuenta al individuo en relación a la sociedad. Hay que recordar que para Humboldt la construcción de una lengua se da con el concurso de los dos extremos de la sociedad: la fuerza de lenguaje del individuo y la fuerza de lenguaje de la comunidad.

Si algo caracteriza al Estado egipcio es que sólo hay *un* individuo libre, mientras que el resto son súbditos. La obra lingüística de un pueblo no puede ser la obra de un individuo o de unos cuantos sino el trabajo de una comunidad. Ahora bien, la lengua egipcia no era de la comunidad. Carecer de una obra nacional lingüística significa no ser una comunidad de individuos. Carecer de una obra nacional lingüística significa también para Hegel estar en la imposibilidad de tener historia escrita.

Según Hegel, para que un sistema jeroglífico funcionara de forma eficiente (aquí Hegel no conocía la diferencia entre los jeroglíficos egipcios y los ideogramas chinos, por tanto su tratamiento es general) sería necesario que el mundo de objetos no cambiase. Dicho de otro modo: dado que lo que forma un símbolo es la relación entre una cosa [Sache] y el sujeto y, dado que el símbolo está más apegado al carácter sensible del objeto que simboliza⁴¹⁴, los símbolos funcionan mejor en un mundo estático⁴¹⁵, poco variable, pues ellos mismos, según Hegel, no pueden dar cuenta de manera eficiente del cambio [W10 §459]. La escritura jeroglífica le parece a Hegel una escritura propia de una sociedad estática, fuertemente jerarquizada en donde son pocos quienes conocen el secreto de la escritura.

(ii) Conservación y escritura de la memoria

Como ya se ha visto en el capítulo anterior, la conciencia (aspecto fenomenológico) o la

⁴¹⁴ Hay que tener en cuenta aquí lo dicho en el capítulo anterior sobre el falso problema de la representación en Hegel. La relación que se establece en la imaginación creadora de signos entre la cosa [Sache] y el yo no es una relación referencial entre una cosa [Ding] y un sujeto. La cosa que el yo simboliza es una cosa ya conservada en el recuerdo de la imaginación. Gracias a ello ese ser [sein] es suyo [sein]. Este es un juego de palabras que Hegel hace en el JS III.

⁴¹⁵ Maurizio Pagano afirma : « Ainsi l’Egypte n’a pas une pensée pleinement développée, qui sache choisir d’une façon pleinement libre, arbitraire, les signes qui l’expriment, comme il arrive dans l’écriture alphabétique; pour cette raison ici les signes de l’esprit sont restés dans l’état d’immédiateté, ce sont des hiéroglyphes, qui ont en large mesure une signification symbolique » [Pagano 2003, 6]

inteligencia (aspecto epistemológico), no percibe un algo sensible, fuera de ella, sino que funciona con universales. Esto universal es comprendido en un primer momento como lo que se expresa universalmente en la efectividad. Expresar se opone al mutismo de la conciencia animal. Sólo el hombre es capaz de dar expresión a lo universal comprendido en la autoconciencia pues en primer lugar, sólo él lo posee. Expresar significa aquí *nombrar*. Esto lo expone Hegel también insistentemente en los esbozos sistemáticos de Jena y en la Enciclopedia. Al respecto Hegel dice en la *Fenomenología*:

Lo percibido debe tener al menos el significado de algo *universal*, no de un *esto sensible*. De primeras, esto universal no es más que lo que *permanece igual a sí*; su movimiento no es más que el uniforme retornar *de la misma* actividad. La conciencia, que, en esta medida, sólo encuentra en el objeto la *universalidad* o el *mío abstracto*, tiene que tomar *sobre sí* el movimiento propiamente dicho de éste; no siendo todavía el entendimiento del mismo, tiene que ser al menos su memoria, la cual expresa de manera universal lo que en la realidad efectiva sólo se da de manera singular [W.3, 188. F, 319].

En estas líneas que corresponden a la sección que Hegel nombra: *observación de la naturaleza* se cifra el carácter *universalizante* del pensamiento. En la autoconciencia lo percibido ya no puede ser percibido como lo verdadero exterior. Esta relación entre lo universal resguardado en la memoria, que es el lugar de conservación de lo recordado y el lenguaje tiene, como se ha visto en el segundo capítulo, una importancia capital pues indica el carácter universalizante del pensamiento.

Tomando en cuenta que la conservación de sí exigida a los pueblos de la historia mundial es una conservación en la conciencia a través de un recuerdo, y teniendo en cuenta que la memoria conserva universales, o nombres, entonces es posible afirmar que la conciencia de sí como recuerdo de sí significa universalización de sí o comprensión de sí a partir de lo universal comprendido en la memoria (nombres). Ello, en el ámbito de la historia, se logra, según Hegel, mediante la escritura de la historia⁴¹⁶.

La escritura en la cual Hegel piensa como la verdadera clave para poder ser considerado pueblo histórico es la escritura *alfabética*.

Sólo la escritura alfabética puede ser de la comunidad, pues sólo la escritura alfabética, al generarse a partir de la voz (que es, como se ha visto, *el medio*, en el que el Espíritu vive en la comunidad) es de todos y no sólo de unos cuantos sacerdotes que monopolizan la

⁴¹⁶ Como ya dije, interpretar la filosofía de la historia teniendo como guía el movimiento de la inteligencia tal y como lo analizamos en la sección anterior puede ayudarnos a evitar una interpretación representacionista de su filosofía de la historia [Winter, 2013, 110] y, por el contrario, puede dejarnos vislumbrar la lógica a la que obedece.

cultura. A continuación Hegel expone las ventajas de la escritura alfabética al nivel de la libertad teórica y práctica. Hegel afirma:

Solamente a lo estático de la cultura china resulta adecuada la escritura jeroglífica de ese pueblo; de todas maneras, esta clase de escritura sólo puede ser de interés para la pequeña parte de un pueblo que mantiene la propiedad exclusiva de la cultura espiritual. —La formación del lenguaje oral está ligada también en su exactitud al hábito de la *escritura alfabética, sólo mediante la cual el lenguaje hablado adquiere la determinidad y pureza de su articulación*. [...] . Por causa de la escritura jeroglífica le falta al lenguaje vocal chino la determinidad objetiva que por medio de la escritura alfabética se adquiere en la articulación. La escritura alfabética es en sí y de por sí la más inteligente; en ella la *palabra*, que es el modo de exteriorización de sus representaciones más propio y digno de la inteligencia, se ha llevado a la conciencia y se ha hecho objeto de la reflexión. En esta ocupación de la inteligencia con el lenguaje se analiza, es decir, se reduce esta *efección* de signos a sus pocos y simples elementos (los gestos o movimientos originarios del articular); estos elementos son lo sensible de la locución llevado a la forma de la universalidad y que alcanza a la vez, en este modo de elementos [del lenguaje], completa determinidad y pureza. Con ello el escrito alfabético retiene también la ventaja del lenguaje hablado, consistente en que tanto en uno como en otro las representaciones tienen nombre propio; el nombre es el signo simple de la representación propia, es decir, la representación *simple*, no disuelta en sus determinaciones y compuesta por ellas. El lenguaje jeroglífico no surge del análisis inmediato de los signos sensibles, como el alfabético, sino del análisis previo de las representaciones [...] La inteligencia que representa no hace solamente eso, el demorarse en la simplicidad de las representaciones como igualmente condensarlas a partir de los momentos más abstractos en que fueron analizadas, sino que el pensar resume también bajo la forma de un pensamiento simple el contenido concreto [de la representación] partiendo del análisis en el que ese contenido se convirtió [primero] en un conjunto de muchas determinaciones. Es menester que ambos tengan esos signos, simples desde el punto de vista de la significación, y que, consistiendo en varias letras o sílabas o incluso habiéndose desmenuzado en ellas, no ofrecen, sin embargo, un conjunto de varias representaciones. [W 10 §459, 274-275, 277, E., 503-504]

Como se acaba de ver en la sección anterior, para Hegel el problema de la escritura a partir del nivel simbólico, es decir, de la imaginación, está en que “se demora en la simplicidad de las representaciones” inmediatas, por así decir, y, al nivel de la libertad práctica, en que esas representaciones simples son conocidas sólo por unos cuantos. Por el contrario, la escritura alfabética, según Hegel, suscita y es el efecto, reproduce, la existencia de un mundo socialmente más dinámico e igualitario en donde el individuo que tiene acceso al saber común es un individuo que produce la sustancia de la que es parte y que tiene a esa sustancia por esencia [W10 §514]. Hegel ve hasta qué punto la escritura es una manera de borrar las singularidades abstractas —las cosas, los individuos aislados- y también, de una cierta forma, los privilegios culturales.

Ahora, al nivel epistemológico es interesante notar que mientras que la escritura jeroglífica, como la llama Hegel, o ideográfica, parte de las representaciones sensibles (de

imágenes) para formar el signo escrito, la escritura alfabética parte del signo sonoro, que es a su vez un signo del propio nombre contenido, como vimos en la sección sobre el recuerdo, en la memoria propiamente dicha. La escritura alfabética es un sistema de signos que se encuentra, como vemos, a un nivel más alejado de la sensibilidad. La escritura alfabética es ella misma un signo de signos y por ello mismo está más relacionada con lo universal; es, como dice Hegel mismo, lo que representa el paso de la representación al pensamiento y más aún, una propiedad esencial de la memoria.

La escritura alfabética parece ser una forma de conservación simétrica a la de la memoria pues la escritura alfabética también encierra bajo un doble cerrojo aquello que conserva. Contrariamente a la escritura simbólica que se queda, según Hegel, anclada a la sensibilidad, la escritura alfabética es una escritura de signos a la segunda potencia pues se compone de signos que no representan imágenes sensibles de cosas sino que representan a otros signos, a saber, los sonidos⁴¹⁷. La escritura alfabética transforma el sonido, carácter sensible de la voz, en un universal⁴¹⁸ conservado y contribuye de este modo a la purificación del suelo subjetivo [W10 §459], es decir, a su *intransitividad*, a su libertad – intransitividad quiere decir aquí no referencialidad-. La intransitividad de la escritura inteligente, puesto que emerge de la voz que es el mundo en donde la inteligencia se exterioriza en la vida social, emerge de eso que Hegel llama, el espíritu absoluto de un pueblo [*das absolute Geist eines Volkes*]⁴¹⁹.

Contrariamente a la narración o pseudo narración caótica de los textos mitológicos, que, en tanto que productos del recuerdo al servicio de la imaginación, carecen de claridad o confunden todo en una nube de sueños interconexos, careciendo por ello mismo de hechos y simultáneamente de la posibilidad de contar las relaciones entre ellos; la historia que le

⁴¹⁷ Que son, a su vez, signos de signos que se llaman palabras [W10 §459]. Pagano dice al respecto: « Les lettres de l'alphabet indiquent par convention des sons, qui sont déjà eux-mêmes des signes de la pensée; les hiéroglyphes par contre indiquent les représentations » [Pagano, 2003, 7]

⁴¹⁸ Además, entre la voz y la escritura alfabética hay una relación de perfeccionamiento mutuo, mientras que en la escritura jeroglífica según es entendida por Hegel, y la voz, no hay relación. Es por esta razón que Hegel afirma que el símbolo es mudo. Con respecto a la lengua china hablada sostiene que es demasiado inestable y confusa. Dado que no cuenta con una escritura alfabética la pronunciación no está asida y las fluctuaciones de acento proliferan [W10, §459]. A la pregunta de por qué eso representa una imperfección Hegel no da ninguna respuesta ni es tematizado el hecho de que en las lenguas que cuentan con escritura alfabética también existe confusiones de ese tipo (por ejemplo con los homófonos).

⁴¹⁹ Ver W3, 376 y también JS I: „Der absolute Geist eines Volkes ist das absolut allgemeine Element, der Äther, der alle einzelnen Bewußtseine in sich verschlungen, die absolute, einfache, lebendige, einzige Substanz.“ [JS I, 224]

interesa a Hegel y la que le parece ser el boleto de entrada de los pueblos a la gran narración de la historia mundial, *es una fusión entre narración y hechos* que, como intentaré mostrar, es producto de un tipo de recuerdo al servicio de la memoria propiamente dicha. Para Hegel la palabra misma de Historia implica la unión indisoluble entre el sentido de “la narración de las cosas ocurridas”, es decir, la *historia rerum gestarum*, y las “cosas sucedidas”, es decir, la *res gestas*. Hegel afirma:

Debemos considerar esta unión de ambas acepciones como algo más que una casualidad externa; significa que la narración histórica [historiam rerum gestarum] aparece simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históricos [res gestas]. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas. [W 12, 83, FH., 222. Ver también GW 12, 123].

Manteniendo la equivalencia que he intentado establecer aquí entre epistemología y filosofía de la historia, los hechos acontecidos, *deben considerarse equivalentes o en correspondencia con el contenido de la memoria, es decir, con universales o nombres*. Pero además, Hegel insinúa que cada uno estaría gobernado por la ley causal que es la que le da a la narración histórica el poder de organizar los hechos históricos. Ello correspondería a la complicidad que Hegel parece asumir entre la memoria y el entendimiento [pues el entendimiento funciona con la categoría de la causalidad, tal y como se ha analizado en la sección sobre el lenguaje en Hegel].

A diferencia de la imaginación, la memoria no posee un arte oscuro de fabricación de recuerdos carentes de relación interna o con relaciones caóticas. La memoria, trabajando con el entendimiento, relaciona nombres, es decir, lo universal, de acuerdo a una lógica ordenada.

Los conceptos o universales, como hemos visto con la memoria mecánica, se relacionan exclusivamente entre sí. La relación recíproca entre universales despoja a la pregunta por la referencia de toda pertinencia epistemológica. La memoria, en este sentido, no tiene referencialidad sino que es la productora y contenedora de un universo de nombres que se relacionan entre sí.

La autoconciencia hace posible la interiorización y sólo los pueblos conscientes de sí pueden conservarse. Un pueblo sólo puede conservarse a través de la narración de sí. Esta narración vuelve posible la historia *pues crea los hechos mismos* en la medida en que la narración es producto de la conciencia de sí, en donde sólo hay universales. Por otra parte,

sólo un pueblo que se conserva a sí mismo habiendo alcanzado su Autoconciencia puede fundar un Estado. Como vemos, todos estos elementos están interconectados en una relación de mutua dependencia.

Sólo el recuerdo, es decir, la conservación de sí en un relato con hechos universales encadenados causalmente, provee a un pueblo de su reflejo universal, pensado. Y sólo gracias a ello un Estado logra constituirse como tal, pues como Hegel sostiene, permite la creación de una Constitución, es decir, de leyes que se corresponden con la singularidad del mundo ético de un pueblo.

La única narración posible que determina la *facticidad* de la historia es la prosa, y la prosa está indisolublemente relacionada con la constitución política del Estado mientras que, a su vez, un Estado es sólo posible mientras un pueblo sea capaz de darse leyes, es decir, de fijarse una dimensión universal, en el sentido de *Allgemeine*, capaz de someter la singularidad del individuo. Hegel dice en las Lecciones sobre la filosofía de la historia que: “El Estado es [...] el que por vez primera da un contenido que no solo es apropiado a la prosa de la historia, sino que la engendra.” [W 12, 83. FH, 222].

Sólo teniendo una consciencia clara de sí, habiendo llegado a gobernarse mediante una Constitución y contando con una narración de sí prosaica, puede tener lugar la unión entre los intereses privados de los ciudadanos y la meta universal [la libertad].

[...] [Un] Estado labra su bienestar y está lleno de fuerza si reúne los intereses privados ciudadanos con sus metas universales, [si] encuentra cada uno en el otro su liberación y su realización [...]. El momento de tal realización constituye el periodo de su florecimiento, su virtud, su fuerza y su felicidad. Pero la Historia mundial no comienza con tales finalidades conscientes [...] [W 12, 39].

Para que un pueblo pueda unir sus intereses privados a la meta general del espíritu de un pueblo es menester que ésta, precisamente, se haya escrito, pues la escritura y la conciencia de sí van de la mano. Implican autoconocimiento y el autoconocimiento favorece la producción de leyes razonables.

La universalidad del pensamiento histórico vuelve posible la producción de leyes y, en suma, la creación de una Constitución, la cual es la garantía de dicha unión de los dos polos en pugna (libertad e Idea). Sólo cuando un espíritu- espíritu del pueblo, espíritu temporal- se piensa a sí mismo, cumple con su actividad autoprodutora. Hegel dice: “Este espíritu también tiene el impulso [Trieb] de aprehender su pensamiento. En ello tiene que ver la

producción de sí mismo; se quiere pensar y ahí está vivo y es efectivo”. [GW 12, 17].

Mediante la escritura de la historia (tarea que, de todos los pueblos antiguos, Grecia fue, según Hegel, la primera en practicar) el hombre, como un singular dentro de la universalidad, es capaz de cumplir el designio divino de conocerse a sí mismo. Por eso, como sostiene Hegel a continuación, retomando el tinte mitológico de su filosofía de la historia, sólo Apolo (el dios en cuyo templo aparece la orden de conocerse a sí mismo) fue capaz de oponerse a Neith, a la oscuridad propia de lo incógnito. Conocerse a sí mismo es la revelación de la tarea de la humanidad pues el verdadero conocimiento devela, ejerciéndose, la naturaleza del hombre, que es el pensamiento. Hegel dice:

En la Neith egipcia la verdad está aún encerrada bajo llave. El dios Apolo es la llave. Su sentencia es: “Hombre, conócete a tí mismo”. Con este dicho no se mienta algo así como el conocimiento de los particulares, sus debilidades y errores. No se trata de que el hombre particular debiera conocer su particularidad, sino de que el hombre en general [*überhaupt*] debería conocerse a sí mismo. La llave y la liberación del espíritu oriental, el cual en Egipto ha llegado a su tarea, es la siguiente: que lo propio de la naturaleza es el pensamiento, el cual sólo tiene existencia en la conciencia humana. Pero esta vieja llave [...] está ligada a una falta de sabiduría inmensa [...] La salida hacia la claridad espiritual está emparejada con horror a la falta de sabiduría [...] y ésta [...] para volverse verdadero saber y claridad ética [*sittlicher*], debe primero figurarse [*gestalten*] a través de leyes civiles y libertad política y reconciliarse con el espíritu bello. [W 12, 272].

Apolo es la solución de la divinidad egipcia Neith. Neith dice: «Yo soy la que se encuentra ahí, lo que fue y lo que será: nadie ha levantado mi velo» [W. 12, 271]. Apolo, por el contrario, revela la tarea del espíritu, que es la de ser la verdad de la naturaleza, ser pensamiento manifiesto, al exigir del hombre que se conozca a sí mismo.

Pero el pensamiento manifiesto, la claridad espiritual, no es un estado dado sino que el hombre tiene la tarea de hacerlo llegar a lo que es, haciéndose llegar a sí mismo a su finalidad. Esta claridad espiritual que es la finalidad de lo humano es la meta a la que la historia mundial tiende, la historia mundial es, en este sentido, la actualización constante del designio apolíneo, una tarea del hombre por conocerse a sí mismo. El orden social, la legislación y la libertad política encarnada en los Estados constituyen, por ello la temporalidad *política* de la historia, temporalidad que es el camino del hombre hacia su realización.

Sólo en el templo de Mnemosyne es posible cumplir el designio apolíneo pues sólo en él el hombre conserva una idea de sí que él mismo ha producido. Sólo teniendo universales conversados el hombre está en situación de conocerse a través y en tanto que pensamiento,

ya que, como se recordará, para Hegel es en nombres (en universales) que pensamos [W10 §462, 278]

La historia mundial obedece a la temporalidad propia de la Idea, la cual se contrapone a la temporalidad cronológica. A diferencia de la temporalidad cronológica, la historia mundial tiene un *comienzo*. Dicho *comienzo* es el de una conciencia rudimentaria que se despierta poco a poco de sus ensoñaciones y nota progresivamente su falta de libertad política. Ésta, como se ha aclarado en su momento, es la primera determinación de la *Idea* o su *en sí* como libertad simple: “[...] la historia mundial no comienza con una finalidad consciente [...] [sino] con sus finalidades generales, a saber, que el concepto de espíritu sea liberado solo en sí, es decir, en tanto que Naturaleza.” [GW 12, 39].

La historia mundial es la presentación del desarrollo de la Idea, es decir, es la presentación del devenir consciente de la libertad. Hegel afirma: “La historia mundial presenta la marcha progresiva [*Stufengang*] del desarrollo del principio cuya riqueza [*Gehalt*] es la conciencia de la libertad” [W. 12, 77].

De esta manera lo natural- espiritual, al ser lo “en sí”, es lo que tendrá que desarrollarse hasta desplegar las siguientes determinaciones de la Idea. Egipto, India, Persia, China, son pueblos históricos. Sin embargo son “en sí” en el sentido de que son sólo una primera etapa del desarrollo de la Idea hacia sí misma.

La introducción de la espiritualidad en la consideración de los pueblos empieza con el elemento clave que constituye, según mi lectura, el núcleo de la historicidad orgánico-filosófica según es entendida por Hegel, a saber, la conservación de sí que conlleva la autoconsciencia de la mano de la escritura de sí.

Hegel afirma que, así como hay pueblos que pueden vivir milenios sin haber cambiado o que han cambiado de forma *indeterminada*, reproduciendo el ciclo de vida natural, así también los pueblos inscritos en la marcha de la historia, en la historia mundial, se suceden en la temporalidad olímpica. Ha quedado *atrás* el tiempo natural cronológico y palingenésico (cambiante sin sentido, duradero o repetitivo) y da comienzo el tiempo político (de Zeus). Hegel dice:

Cuando sólo el apetito es el que impulsa a los pueblos, este impulso pasa sin dejar huellas; por ejemplo, el fanatismo. No existe una obra. Sus únicas huellas son la ruina y la destrucción. Los griegos hablan del reinado de Cronos, el Tiempo, que devora a sus hijos, los hechos. Era la edad de oro, sin obras morales. Solo Zeus, el dios político, de cuya cabeza ha nacido Palas Atenea, y a cuyo círculo pertenece Apolo; juntamente con

las Musas, sólo Zeus vence al Tiempo, realizando una obra sabia y moral, creando el Estado. [FH, 180]⁴²⁰.

Como ya se ha visto, Cronos es el dios que representa la negatividad simple propia del tiempo natural. Lo que Hegel llama deseo y el proceso dialéctico de la producción humana al nivel del instinto significa simplemente consumo de lo producido, aniquilación, negatividad simple o producción inconsciente. Como ya se ha visto, este es el estado de los pueblos fuera de la historia. Por su parte, la temporalidad política de Zeus es la progresión dialéctica de la idea. Esta temporalidad política guiada por el dictum apolíneo es imposible sin la conservación de sí, es decir, sin la memoria, pues sólo la conservación vuelve posible el conocimiento de sí – al ser gracias a lo creado por la memoria que es posible pensar-. En este sentido lo que hace posible la temporalidad política de la historia mundial, la que hace posible que Zeus triunfe sobre Cronos, más allá de Palas Atenea y de las musas, es justamente Mnemosyne⁴²¹.

3.4.6 El tiempo de Zeus. Temporalidad política y epigenética

En lugar de sufrir sólo un cambio “natural”, es decir, en lugar de consistir únicamente en un principio orgánico de nacimiento, crecimiento y muerte (como aburrida duración), el cambio que sufre un espíritu del pueblo, un Pueblo dentro de la temporalidad política, es una elevación a un principio superior mediante la verdadera negatividad. Como se recordará, la negatividad es la forma misma, el movimiento que se produce a sí mismo, la sangre o la *fuerza* del concepto. La verdadera negatividad, a diferencia del simple [*bloßes*] no ser propio del tiempo natural, es una negatividad que conserva lo que niega, llevándolo consigo, sin aniquilarlo sino *asimilándolo*. Aquí cabe pensar en una relación entre el proceso natural de asimilación como es tratado por Herder y la negatividad, pues la negatividad es el movimiento de transformación del pasado, es el *alimento* del presente.

⁴²⁰ Ver también lo que dice Hegel a continuación: „So kam es, daß, nachdem Zeus dem Verschlingen des Kronos Einhalt tat, ein in sich Festes begründet [hat], er selbst, und sein ganzes Geschlecht von dem Erzeugenden [doch noch] verschlungen wurde, nämlich von eben dem Prinzip des Denkens, das Einsicht aus Gründen fordert. Die Zeit ist das Negative, als sinnlich dargestellt, der Gedanke ist hingegen die innerste Negativität, worin alle Bestimmtheit aufgelöst wird, [worin] das Gegenständliche, Seiende sich aufhebt.“ [GW 12, 51].

⁴²¹ Resulta curioso que para explicar la historia racional, diferenciada de la historia mítica, Hegel recurra, él mismo, a figuras mitológicas.

Esta pervivencia de lo que Hegel llama “la muerte” a la que ya se ha hecho referencia en el primer capítulo, podría llamarse Tradición y el tiempo espiritual podría llamarse causalidad geométrica, tal como en Herder. Sin embargo, como también se mencionó, la tradición es para Hegel un elemento similar al de la duración, lo cual constituye precisamente la muerte natural de un pueblo.

La diferencia entre el desarrollo natural y el desarrollo espiritual estriba en que mientras en el primero se trata de una producción “tranquila” (*ruhiges*) de sí (una producción de repetición y muerte permanente) o negatividad simple, carente de alma y, por tanto, carente de la auténtica motilidad epigenética propia del organismo filosófico; en el segundo se trata de una guerra infinita del espíritu contra sí mismo [*Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst. W 12, 76*]. La lucha, que es la vida animada del espíritu, es explicada por Hegel en términos de la oposición entre un Estado que ha alcanzado su máximo punto de desarrollo y las pasiones humanas. Esto es lo que constituye la trama de la historia mundial y un elemento que configura la temporalidad espiritual. Hegel establece a partir de lo anterior una distinción entre lo que estudia una filosofía de la historia y lo que no. Por eso afirma:

Lo único propio y digno de la consideración filosófica es recoger la historia allí donde la racionalidad empieza a aparecer en la existencia terrestre; no donde sólo es todavía una posibilidad *en sí*, sino donde existe un Estado, en el que la razón surge a la conciencia, a la voluntad y a la acción. [FH, 167]

Como se ha visto en la sección sobre los criterios para escapar a Cronos, la temporalidad espiritual, no es un desarrollo sin conflicto. Al contrario, está marcada por él y es la pasión humana la que en la Filosofía de la historia representa esta figura de la negatividad. Esto es lo que la vuelve distinta de la temporalidad natural a-histórica. Esta nueva temporalidad, distinta de la temporalidad de Cronos, será la temporalidad epigenética. Esto quiere decir, estará guiada por una forma

El verdadero principio del desarrollo de la historia mundial es el espíritu del mundo [*Weltgeist*]. El espíritu es el verdadero personaje principal en el escenario de la historia mundial. A este principio de desarrollo y de cambio determinado le debe la historia mundial su movimiento.

El principio del desarrollo contiene lo siguiente: que una determinación interna, una suposición presente en sí, está como fundamento [*zugrunde liege*], la cual la lleva a la

existencia. Esta determinación formal es esencialmente el espíritu, el cual tiene como su escenario, propiedad y campo de su realización a la historia mundial. [W 12, 75].

El *Weltgeist* es un *alma moviente* que arrastra a los pueblos hacia un *nuevo* escalón. Por ello, Hegel sostiene, el cambio en el espíritu es progreso [*drängt die Veränderung auf eine neue Stufe, ist jede Veränderung Fortschritt* [GW 12, 38].

Lo característico del cambio en el espíritu será que los escalones, en lugar de desaparecer, como desaparece el ser en el devenir, permanecen en la existencia [*alle einzelnen Sprossen bleiben aber existierend*. GW 12, 38.]. Hegel dice:

Cuando un principio determinado adquiere más determinaciones entra así lo nuevo en el espíritu del pueblo como negación de lo que hasta ese momento era lo permanente como religión o costumbres, etc., es decir, [entra] como la descomposición de lo que hasta ese momento había sido; penetra como negación de su determinidad, pero como destrucción de lo que eran las determinaciones originarias de un pueblo. El nivel más alto en el ser ahí positivo es nuevamente algo natural, parece como un nuevo pueblo. Estos son los momentos del cambio. Ahí residen los momentos del concepto en su necesidad. Estos momentos son el alma moviente del progreso. [GW 12, 55].

El espíritu del mundo es el movimiento progresivo de la trama entre las pasiones humanas y la idea y es como un soplo que introduce la novedad, lo que introduce el cambio espiritual. El concepto de *Aufhebung* representa aquí una clave para diferenciar la temporalidad espiritual de la natural. Esto nos emplaza en el corazón de la diferencia entre la epigénesis herderiana y la hegeliana.

Ciertamente, como en Herder, para Hegel sólo cuando un pueblo es parte de la historia de la libertad, florece y muere para ser integrado a la marcha de la historia. El florecimiento de un pueblo sólo tiene lugar cuando el espíritu del mundo [*Weltgeist*] lo ha habitado produciendo una negatividad distinta, una negatividad que conserva. Pero esta conservación de lo “pasado” es el trabajo y el esfuerzo, aspecto que no aparece en la palingenesis herderiana. Hay que ver esta diferencia con más detenimiento.

(i) Florecimiento y muerte

Hegel, refiriéndose al tercer punto en donde la libertad y la pasión humana se unifican, a saber, refiriéndose al Estado, como punto de unión y por tanto, de culminación o realización del espíritu como Dasein, utiliza un concepto herderiano, a saber, “florecimiento” (*Blühe*).

Mediante este concepto Hegel (como Herder) entiende el momento de máxima perfección que una nación puede alcanzar. Pero a diferencia de Herder, Hegel no se limita a sostener que ese momento de perfección tiene que ver con el desarrollo total de todas las posibilidades inmanentes a la época o al pueblo (eso lleva a la “muerte natural”, a la duración, que en los pueblos es la muerte política, la costumbre). El florecimiento está ligado a la autoconciencia.

Sólo gracias a la escritura de la historia y a la redacción de leyes universales- pero no vacías- un pueblo alcanza su estado de perfección, su florecimiento.

La perfección de un pueblo es caracterizada por Hegel como un principio de autoreflexión posibilitado por Mnemosyne, quien permite la conservación y, por tanto, el saber de sí en el pensamiento (como universal). La marca inconfundible de la perfección de un pueblo es el haber llegado a pensarse a sí mismo. Por eso sostiene que la verdad del Espíritu es su saberse a sí mismo. Hegel dice:

Lo más alto del Espíritu, su verdad, es saberse a sí mismo, llevarse él mismo hasta el pensamiento de sí. Y esto es lo que hace y ha hecho. Esta compleción es, sin embargo, su caída, y ésta, el surgimiento de otro escalafón, [el surgimiento] de otro Espíritu, de otra época de la historia mundial. Entonces aparece otro pueblo histórico. El espíritu particular [*einzelne Geist*] se completa, [llega] al pensamiento de sí mismo al constituir la transición [*Übergang*] hacia el principio [*Prinzip*] de otro pueblo. Así resulta un surgimiento de principios muy elevados, una disolución de los principios de los pueblos, un avanzar del mundo hacia su compleción. Mostrar en dónde reside su nexa es la tarea de la historia mundial [GW 12, 17].

Hegel acaba de dejar sentado que el movimiento de la historia mundial es el movimiento típico de un organismo considerado epigenéticamente, al menos ahí en donde Hegel se refiere a las sucesiones de Espíritus. Estas sucesiones son sucesiones de lo que con Aristóteles se había entendido como *teleia*, como los miembros de un organismo considerados *qua* finalidades en sí mismas (entelequias). Cuando el *principio* o la *forma* de un pueblo se ha elevado, es decir, cuando el miembro del organismo de la historia mundial está formado (y eso quiere decir aquí, autoconocido), se puede avanzar hacia la formación de otro. Esto es propiamente la epigénesis. Un Espíritu considerado completo es un espíritu que se ha conocido. Haberse conocido es haber llegado a su finalidad. Haber llegado a su finalidad lo convierte en *teleia* o, como Hegel siguiendo a Herder afirma, lo convierte en espíritu en flor, por así decir. Asimismo, para Hegel, al igual que para Herder, un pueblo que ha llegado a este punto no puede volver a repetir el momento de su florecimiento:

También hay que notar que en la historia mundial, en la medida en que el principio de un espíritu del pueblo se ha vuelto más elevado, este pueblo es tratado ahora como otro pueblo, [hay que notar] que la historia mundial pasa del pueblo que antes se encontraba arriba, a otro pueblo. Pues un pueblo no puede contar con varios de estos principios [es decir] no puede pasar por más niveles; no puede hacer época una segunda vez, aunque tenga más niveles en su desarrollo. [GW 12, 55].

Hacer época significa llegar a su florecimiento. Un organismo histórico no puede florecer nuevamente, aunque siga teniendo etapas. Más bien, el haber llegado a pensarse es el comienzo del fin y lo que permite la aparición de un nuevo escalón en la secuencia de espíritus que conforman la historia mundial. Cuando un pueblo se ha pensado concretamente a sí mismo, muere. Hegel afirma:

Esto es lo que sucede en esa disolución del espíritu del pueblo por la negatividad de su pensamiento; de tal modo, que el conocimiento, la concepción pensante del ser, es fuente y cuna de una nueva forma, de una forma superior, en un principio, en parte conservador y en parte transfigurador. [FH, 66]

Así, una vez que un espíritu de un pueblo particular ha alcanzado su meta y deja de crecer para morir, aparece la pugna entre la pasión humana y ese estado de perfección, introduciendo con ello una negatividad crónica para el Espíritu de la época. La lucha entre la pasión humana y el Estado, se manifiesta como una lucha contra el hábito. Esta lucha es la manifestación de la negatividad⁴²². La historia, para Hegel, corrobora que “nada grande en la historia se ha logrado nunca sin pasión” [W 12, 38]

Hegel parece haber asumido el carácter pendular del crecimiento, dividiendo en dos las etapas del individuo orgánico "espíritu del pueblo". La primera etapa es el de la producción, el del movimiento del espíritu hacia sí. „[...] *das Volk fertig mit sich, ist befriedigt, [...] aufgestellt. Dies ist das erste Moment, das zur Tätigkeit des Geistes gehört*“ [GW 12, 46].

El segundo momento es el de la pérdida de interés en la vida, aunque previo a la decadencia de la vida, un pueblo que pasa de la edad adulta a la vejez, [„*das Volk lebt in dem Übergang des Mannesalters zu seinem Greisenalter, im Genusse des Erreichten*“ GW 12, 46]. Así, el pueblo envejecido puede disfrutar de lo adquirido antes de desaparecer en

⁴²² Esta lucha es fundamental pues establece que lo característico de la historia mundial, que es la vida del espíritu, no es un suave deslizamiento del espíritu hacia sí mismo sino, al contrario, un camino marcado por asperezas. Como afirma Jaeschke: “Geschichte wird nicht durch –hehre- Ideen bewegt oder etwa dadurch, daß die geschichtlich agierenden Subjekte die Verwicklung des Endzwecks des Geistes auf ihre Fahnen geschrieben hätten. Sie wird bestimmt durch ihre Interessen, Bedürfnisse, Triebe, durch selbstsüchtige Zwecke und Leidenschaften [...] Und ist keineswegs verwerflich, ja nicht einmal bedauerlich; vielmehr ist es „das unendliche Recht des Subjects, das zweyte wesentliche Moment der Freyheit, daß das Subject sich selbst befriedigt findet, in einer Thätigkeit, Arbeit“.“ [Jaeschke, 2008, 95]

una duración sin cambio.

Hegel analiza el interés como un elemento interno que pone en movimiento la actividad teleológica de un organismo, lo que desencadena la vida. Un organismo es conducido a la ruina por su propia salud, por así decir. Su propia salud, su propia perfección, es su muerte.

Pero a diferencia de la "muerte natural" que sufre un pueblo fuera de la historia, muerte que consistía, como se ha visto, o en destruirse en la negatividad simple de Cronos o en haber alcanzado una meta particular (punto en donde la repetición de sí amenaza con volverse una muerte perpetua, aburrida, repetitiva del género⁴²³), la muerte de los pueblos dentro de la historia mundial *dialéctica* [GW 12, 59] ya no ocurre porque se haya alcanzado inconscientemente una meta particular. La muerte de los pueblos históricos representa la conquista de una meta universal y la posibilidad, para el Espíritu, de seguir acercándose a sí mismo. Al respecto Hegel dice:

Si han de surgir intereses universales verdaderos, entonces el espíritu de un pueblo debe querer algo nuevo. Pero de dónde puede eso venir si el principio [*Prinzip*] ya ha sido producido? Lo nuevo sólo puede ser un trascender [*hinausgehen über*] su principio, un tender [*Streben*] hacia un universal [...] esto puede ser pues el espíritu no tiende solo a una muerte natural, ya que el espíritu del pueblo no es algo singular, natural, [es decir, no es] un individuo inmediato, sino esencialmente una vida universal, algo espiritual. Por ello, lo que aparece como una muerte natural [...] no es solo lo negativo abstracto del simple dejar de ser [*Aufhörens*], sino que este otro negativo saldrá a la luz en la universalidad del espíritu del pueblo mismo. [GW 12, 47.]

Sólo con la muerte de un espíritu puede lo nuevo emerger, pues sólo desapareciendo un principio [*Prinzip*], una *forma*, puede otra forma aparecer. Ahora bien, es el pensamiento lo que puede disolver el mundo ético. Hegel dice: "Esa disolución del mundo ético a partir del pensamiento es, sin embargo, al mismo tiempo la aparición [*Hervorgehen*] de un nuevo principio con nuevas determinaciones" [GW 12, 52].

A diferencia de una mera *presentificación* de la vida ética en el hábito, los pueblos de la historia mundial deben representar la exposición de las caídas de mundos éticos, caídas provocadas por el conflicto entre la pasión humana y un mundo ético dado. Es en este contexto en donde Hegel se refiere a los hombres históricos y al avance de la historia mediante el choque; y el surgimiento de nuevos mundos. La historia mundial no describe la duración de la costumbre sino el cambio o mejor dicho, la *superación* (*Aufhebung*) de un

⁴²³Las metas particulares son para Hegel algo completamente indeterminado. Con ese juicio Hegel deja atrás el "organicismo histórico" herderiano que consiste en hablar de perfección respecto de las individualidades.

espíritu por otro [*keine tote Dauer, sondern wesentlich Hervorbringung*. GW 12, 66].

Respecto de los hombres históricos Walter Jaeschke sostiene algo interesante que podría establecer un nexo entre la postura de Humboldt y la de Hegel y podría confirmar la aproximación que se estableció en el capítulo anterior entre las personas capaces de modificar la red inferencial del lenguaje y los hablantes, tal y como son considerados por Humboldt. Para Humboldt, como se recordará, cada individuo posee la fuerza de lenguaje, una fuerza productora que llena de vida las lenguas cada vez que son proferidas. Esta fuerza es creadora y repentina, pero carece de teleología. En Hegel los hablantes con ingenio parecen poder tener la fuerza de irrumpir dentro de las reglas más o menos estables de una lengua.

En la historia los hombres históricos representan este tipo de irrupciones en el orden social. El especialista afirma que la historia no es movida por la voluntad humana, es decir, por una capacidad individualizada de querer, sino por fuerzas impulsoras [*Triebkräfte*, Jaeschke, 2008, 91].

En este sentido, la creación permanente del mundo ético, la variación del turno que le llega a un pueblo para florecer y convertirse en la nueva sede del Espíritu, no puede realizarse sin la intervención de estas fuerzas poderosas, capaces de modificar el curso de la historia y que constituyen la verdadera negatividad. Estas fuerzas son para Hegel como para Humboldt, reales, es decir, no son sólo ideas, en sentido peyorativo [Jaeschke, 2008, 95]. Sólo la negatividad del concepto, la lucha del espíritu consigo mismo que Hegel hace visible al oponer la pasión humana y el Estado, puede infundirle al hábito la vida, y sólo cuando la costumbre es vitalizada, la cultura sigue produciéndose en la historia.

Es por esta negatividad propia del Espíritu, es decir, por este su carácter universal-pensante- interiorizante, que cuando un pueblo muere, eso muerto no desaparece en la nada indeterminada del devenir de Heráclito. Ese espíritu “muerto” pervive en la figura siguiente en la que se transforma el espíritu al pensarse nuevamente en otro pueblo. *Esta es la memoria del Espíritu*. El alma del mundo en Herder no es pensamiento, no es memoria, sino pura escatología, infinitud.

Otro aspecto en el que Hegel se distingue de Herder es en su concepción de la palingenesis. Hay que atender ahora a este aspecto.

(ii) Fénix oriental y fénix occidental

Lebrun afirma que la imagen del fénix indica que el Espíritu es eso que “regresa eternamente “(*ewig in sich wiederkehrende*)” También insiste en que si bien el fénix resucita nuevamente, lo hace en el sentido de que la idea, al haber suprimido sus mediaciones, se encuentra en su indeterminación primera.

El desarrollo de la historia mundial estará determinado por la *forma*, por ese espíritu del mundo, la cual irá encarnándose progresivamente en los pueblos hasta llegar a sí misma. Este es el espíritu del mundo.

Hegel es perfectamente consciente de la relación que puede establecerse aquí entre la versión oriental de la palingenesia- a la que Hegel ya había hecho referencia al final de la *Fenomenología del espíritu*- y su versión filosófica de la repetición. En las *Lecciones sobre la Filosofía de la historia* sostiene:

[...] el cambio, la caída así como la generación y el aparecer de una nueva vida, o el que de la muerte resucite otra vida [...] [es la imagen del Fénix , el cual se construye a sí mismo su propia hoguera [...] Esto se relaciona sólo con la vida natural y es una imagen oriental. Lo occidental es que el espíritu no aparezca simplemente rejuvenecido sino elevado, aclarado. Sus transformaciones no son meras recaídas en la misma forma [Gestalt], sino que son trabajo, purificación, elaboración de sí mismo, así, a través del cumplimiento de su tarea, se consigue nuevas tareas y multiplica el material [*Stoff*] de su trabajo [GW 12, 18-19].

La figura del Fénix oriental⁴²⁴ representa, como afirma Hegel, la reencarnación o el renacimiento de la vida en la misma forma [Gestalt]. Como se ha visto en el primer capítulo es un tanto engañoso afirmar que el concepto sufre metamorfosis, ya que carece de forma [morphé, Gestalt]. Aquí Hegel insiste en este aspecto *amorfo* de la forma, del espíritu, indicando que lo que se repite cuando renace no es *lo mismo*, sino el mismo movimiento caracterizado aquí como una purificación. La reencarnación del Fénix o la palingenesia oriental se refieren solo a la esfera del cuerpo, pero no a la del espíritu. El espíritu, ese fénix occidental, no renace de sus cenizas en el mismo cuerpo o en la misma forma [Gestaltung]; no es tampoco una simple repetición de su génesis. Por tanto, no rejuvenece sino que se eleva, se esclarece, se perfecciona.

⁴²⁴ Maurizio Pagano afirma: Osiris est pour Hegel le dieu qui meurt et qui renaît; avec lui donc le divin cesse d’être une substance immobile et abstraite, acquiert les traits concrets de la spiritualité et entre dans la sphère de la représentation. [Pagano, 2003]

En este sentido la reencarnación no significa el regreso del espíritu hacia sí mismo como si nada hubiera cambiado. La reencarnación del espíritu implica un trabajo de purificación (*Läuterung*) de sí mismo y por ello las reencarnaciones son cambios cualitativos y no un mero círculo de repetición de lo mismo.

En la temporalidad espiritual las transformaciones o reencarnaciones del espíritu del mundo tienen lugar sólo como momentos de un movimiento teleológico orgánico, es decir, en vistas de una meta final [*Endzweck*] de la historia misma.

Tengamos en cuenta que la temporalidad epigenética de Herder no puede entenderse sin el orden palingenésico de la historia. Recordemos que la palingenesia es para Herder la clave que permite el avance de la historia en la medida en que, con ella, es cuestión del renacimiento de la cultura [*Kultur*] en los pueblos. Como se recordará, la cultura es el elemento que penetra en una nación, instalando con su presencia el periodo de su madurez o florecimiento –aunque es también lo que indica su eventual e inevitable muerte.

Ahora, a diferencia del ciclo de la vida que Herder atribuye a las épocas y a los pueblos, y a diferencia del criterio neutral que Herder propone para entender la cadena de la historia, la negatividad hegeliana, implícita y activa en la construcción de la historia mundial, hace que aquello que renace después de la muerte no natural de un espíritu, (y que no es la cultura sino el espíritu del mundo) adquiera una determinación *más alta*. Dar una determinación más alta a aquello que muere significa establecer una conexión entre aquel pueblo en vías de desaparición y la nueva figura que se gesta en la lucha del Espíritu consigo mismo.

Como observa Lebrun la imagen del ciclo es dialécticamente inapropiada, y continúa “incluso si no nos hace regresar al mismo punto de partida (el fénix ha cambiado de envoltura), el ciclo nos hace, sin embargo, encontrar la misma forma. Como en la generación biológica, es repetición uniforme [*gleichförmige Wiederholung*] del mismo modo de existencia” [Lebrun, 2004, 266]. Además dice, retomando lo que se ha visto en el primer capítulo: “Hegel puede celebrar los méritos especulativos de la fórmula aristotélica “el hombre engendra al hombre”. Sin embargo esta fórmula tiene unos límites que habría que reconocer. Cuando Hegel la retoma [...] es únicamente en tanto que enuncia la conformidad del producto al productor bajo la égida de la misma forma. [...] lo que retenemos del tema de la generación es que hay identidad visible del generador al

engendrado [...] Descrita bajo este ángulo, la reproducción de individuos parecidos no es una figura del infinito malo sino el signo de que el proceso está gobernado por un arkhé [principio] que permanece igual a sí mismo [...] el universal es el principio [...] es bajo este aspecto, pero solo bajo este aspecto, que la reproducción biológica [...] será dada como una aproximación del espíritu [...] pero si el trabajo del concepto consiste en una anulación incesante de la alteridad, no es manteniendo o restableciendo lo que fue- y es aquí que llegamos a los límites del modelo cíclico. Finalidad perfecta y cerrada, un sistema vital no es sino una actividad que conserva [...]”. Eso que conserva es el género diferenciado de lo singular. [Lebrun, 2004, 266-267].

Para Hegel el cambio en la naturaleza es superficial [*bloß auf der Oberfläche*, GW 12, 38] y externo. A la naturaleza el cambio le ocurre, le sobreviene, le acaece y ella es vulnerable a lo accidental.

Al Espíritu, por el contrario, el cambio le ocurre dentro de él mismo. Esto se opone a la idea de que el cambio le acontece, le sobreviene, como una modificación impuesta desde el exterior. Por eso Hegel sostiene que en el Espíritu „[...]no sufre las transformaciones sino que las transformaciones ocurren en el espíritu mismo: es transformación concreta“ [GW 12, 38].

Ello significa que las variaciones en la Historia considerada como Espíritu no son variaciones que ocurran al azar ni la repetición es repetición de lo mismo. Al ser un organismo es el propio Espíritu el que determina su propia reencarnación, su propia transformación y su propia temporalidad

Un pueblo no vuelve a nacer, ni tampoco la Cultura. Un pueblo hace, más bien, que otros nazcan después de él (esta es otra diferencia con Herder). Hegel intenta explicar la diferencia entre la repetición orgánica y el renacimiento del Espíritu recurriendo también a la imagen de la semilla y la planta. Afirma:

Para la explicación, podemos recurrir a la representación de la semilla. La semilla es aquello por donde comienza [*anfängt*] la planta, pero es, al mismo tiempo, el resultado de la actividad completa de la totalidad de la vida de la planta. Se desarrolla con el fin de producirla. [la semilla] es esencialmente el producto [*Erzeugnis*]; pero es característico de la impotencia de la vida natural que la semilla sea distinta y aun así la misma tanto al comienzo como en el resultado de los individuos; pues la semilla es, por un lado, el resultado de una planta y, por el otro, el comienzo de otra [planta]. En la semilla ambos lados recaen uno contra otro, lo mismo que la forma, una vez es semilla, simplicidad del grano y otra vez es desarrollo de la planta. Sin embargo la unidad siempre está conservada en sí; pues en la semilla ya está puesta toda la planta. En la vida sensible y la vida de los hombres esto es también el caso, incluso en la vida de los pueblos. La vida de

un pueblo lleva a su madurez un fruto. Su actividad consiste en llevar a su compleción su principio [*sein Prinzip*], [en] complacerse produciendo su principio. Este fruto que ha producido y que muestra un pueblo, en tanto que totalidad espiritual, y que [además] desarrolla una vida natural, no regresa, sin embargo, al seno en donde se ha creado. [el espíritu del pueblo] no lo recibe para disfrutarlo sino que constituye para él un trago amargo. El pueblo, su actividad, es esta sed infinita de frutos; pero paga caro el trago que envenena su existencia [pues implica su destrucción]. Y el fruto volverá a ser semilla, pero la semilla y principio de otros pueblos pues les infundirá vida y los llevará a su madurez. [GW 12, 30-31].

Contrariamente a la vida natural que sólo repite su “comienzo” al final del ciclo de crecimiento, la vida del espíritu no repite su simplicidad al final de su ciclo, no regresa a su propio *en sí*. Hasta cierto punto la vida del Espíritu comparte con la vida natural el carácter cíclico, *pero* lo que la vida del espíritu produce no es una simple repetición de sí. Lo que la vida de un espíritu genera, es, efectivamente, una nueva semilla, pero ésta, como dice Hegel a continuación, no es la semilla que lo perpetuará. Si ha escapado a la duración crónica y no es él mismo en su aburrida universalidad, esa semilla producirá a otro pueblo. La producción de lo otro no es una producción *sin fricciones* sino, como dice Hegel, se trata de un *trago amargo*, pues la producción de lo otro implica necesariamente la desaparición o la caída de aquello que lo generó. Podría objetarse aquí que estos ejemplos no muestran claramente el contraste entre lo natural y lo espiritual pues en realidad cuando una planta genera su fruto y el fruto la nueva semilla, esa semilla no generará al mismo individuo sino que generará a otro individuo, es decir, no repetirá a su generadora en tanto que individuo singular. Sin embargo, es cierto que esa nueva semilla no destruirá a la planta que le ha dado la vida, por así decir. Lo que Hegel quiere señalar con estas metáforas es que, si bien existe un crecimiento orgánico al interior de los pueblos históricos, su re-producción no significa una re- petición tersa del género. Al re-producirse, el principio, la forma, la vida del espíritu de un pueblo se aniquila pues eso a lo que dará origen lo suplantará. Pero ¿qué quiere decir esto último? Lo suplantará en el sentido de que ese nuevo espíritu será ahora el detentor de lo que poseía antes el pueblo gracias al cual el usurpador usurpa. No es, estrictamente hablando, que el nuevo espíritu ocupe el lugar de un espíritu anterior sino, más bien, que el nuevo espíritu se vuelve el nuevo lugar de algo ¿de qué?, pues del Espíritu del mundo.

La palingenesia hegeliana o la repetición que Hegel introduce en la historia, es ciertamente repetición de un ciclo vital pero una que sube de niveles de conocimiento y de

libertad. Esta sucesión de repeticiones, de generaciones, es un proceso de purificación. Dicho aspecto purificante no está presente en Herder ni en la tradición herderiana. *La transición de una reencarnación oriental a una occidental sólo es captada [begrift] por el Espíritu pensante [...] der Übergang erscheint nur dem denkenden Geist, der dies begreift.* [GW 12, 39].

Mientras que la naturaleza se ignora, el Espíritu, la autoconciencia, se conoce, pues posee memoria y por ello mismo tiene la doble y simultánea posibilidad de transformarse y conservarse.

(iii) La marcha de la historia como autoproducción de sí del Espíritu

Lo que le corresponde a la filosofía de la historia como tarea, es la descripción tanto de lo que es el mundo ético, considerado, en *primer lugar*, de forma abstracta, y, en *segundo lugar*, la *presentación* de la autoproducción del mundo ético en el tiempo. Esta *presentación* y la consecución de dichos mundos es lo que constituye la marcha de la historia [GW 12, 25.] Hegel dice:

Este es el suelo más cercano; pero aquí no sólo tenemos que considerar al mundo ético abstracto sino cómo se produce en el tiempo [...] Este emerger se expone en una serie de figuras éticas [*sittlicher Gestalten*] cuya secuencia constituye la marcha de la historia [GW, 12, 25].

El hilo conductor de la historia mundial (en tanto narración prospectiva) es la Libertad. La libertad es considerada desde la filosofía como la Idea. Si este es el hilo conductor de la historia, la primera etapa (aunque llamar “primera” a una etapa en Hegel es siempre una apelación provisoria que la negatividad del tiempo espiritual vendrá a completar) debe ser la etapa en donde la libertad se encuentre en un estado ínfimo de realización. Y si el resultado es precisamente la Idea como Libertad, ésta debe ser entendida como el Pius absoluto⁴²⁵.

⁴²⁵ Me gustaría volver a hacer referencia al artículo de Karin de Boer para insistir en que si bien la libertad es el hilo conductor de la historia, ello no quiere decir que la libertad, en tanto que *forma* que acompaña todas sus manifestaciones, se haya alcanzado a sí misma “empíricamente“. De Boer afirma: “[...] speculative science has, in his view, achieved the most profound comprehension of this principle [libertad racional]. This does not imply, however, that “the fundamental reconciliation” of the spiritual and the actual world (*Reason in History*, 256/208) has already occurred in the element of world history, an element much more obstinate than that of pure thought. [...] History, for Hegel, proves that this goal has been attained in principle. That is

El camino que la filosofía de la historia sigue, a saber, el camino de la libertad hacia sí misma, no es el camino de una libertad unilateral sino el camino del concepto de libertad. En este sentido no se trata del camino del arbitrio⁴²⁶ ni del camino de una libertad convertida en necesidad mediante una imposición tirana. (lo que sería una libertad “oriental” según Hegel). Como bien ve Kervégan, el camino de la libertad es el camino de la auto-actividad [Kervégan, 2007, 130]⁴²⁷. La verdadera libertad es la relación del espíritu con lo existente en y para sí- lo autoconsciente, inteligente y volitivo. Hegel dice: “Puede notarse, además, que la relación de estos momentos supone la conocida forma de la unificación de la libertad con la necesidad.” [GW 12, 60]

Si atendemos a la caracterización de la filosofía como ciencia, como actividad pensante, y a la caracterización de lo pensante como un “método”, el método dialéctico- especulativo, podemos comprender cabalmente la filosofía de la historia como una auto- exposición del tiempo de Zeus [dialéctica regida por el concepto de libertad], del tiempo político, dentro del recuerdo de la filosofía misma [especulación de la Idea – libertad- sobre sí misma].

Hegel entenderá la razón como una mediación, como su propia mediación- esto es exactamente lo equivalente a la autoproducción del concepto en el nivel lógico. Hegel dice:

A través del conocimiento especulativo en ella se mostrará que la razón es la sustancia, como el poder infinito de la materia infinita de toda vida natural y espiritual así como la forma infinita, la activación de éste su contenido [...] [E]lla se alimenta de sí y es ella misma el material que ella trabaja; como ella misma es su única Presuposición, su meta es la absoluta finalidad, por ello es ella misma este accionamiento y hacer emerger de lo interior hacia el fenómeno, no sólo del universo natural sino también de lo espiritual, en la historia mundial [W 12, 21].

La razón es sustancia, en el sentido de materia (*Stoff*), a partir de la cual la naturaleza y el espíritu están formados. Al mismo tiempo, la naturaleza y el espíritu son el contenido (*ihre Inhalt*) de la razón. Este es el esquema de la autoproducción epigenética del concepto tal y como se revisó en el primer capítulo. Ahí se observó que la generación no puede darse sin

why he relegates “the work which still needs to be done” to “the empirical side.” [...] Plato tried to counter the principle of individual freedom. In the same vein, Hegel’s *Philosophy of Right* might be regarded as an attempt to counter the destructive implications of this very principle. As we have seen, Hegel did this by pleading for institutions capable of bridging the gap between the state and its citizens. Ultimately, he pursued the same end by distinguishing between absolute and abstract negativity and defining the latter as a subordinate moment of the former. This allowed him [...] to hold that even modernity must, in the end, be able to overcome the conflicts to which it gave birth.” [de Boer, 2009, 60- 61].

⁴²⁶ Según Kervégan esta es la voluntad exterior a ella misma. [Kervégan, 2007, 120].

⁴²⁷ Kervégan también agrega : « [...] la véritable liberté et l’infinité [...] consistant à être auprès de soi dans l’altérité » [Kervégan, 2007, 120-121].

el concurso de la materia y de la forma. Aquí Hegel vuelve a afirmar que la razón es ambas. Con esta caracterización Hegel rompe con la idea de un *Hipokeimenon* que transformara la sustancia en sustrato.

Es necesario seguir el mismo hilo de ideas para comprender qué significa el que la razón esté en la historia, y comprender, a su vez, *que la historia está en la razón*. Esto no debe entenderse en el sentido de que la historia es el medio para que la razón se alcance a sí misma, como si por un lado se encontrara la razón, externa a la historia, y por el otro lado la historia como proceso teleológico independiente de la razón

Como se ha visto, ambas se compenetran. La historia es la razón misma en tanto que *material*, como lo es el *en sí* con respecto a la forma en el proceso epigenético, autogenerador de la *Idea* en la *Lógica*, tal y como se vio en el primer capítulo. Es por ello que Hegel sostiene que es su propia mediación, su “fin” y su finalidad absoluta.

La razón se produce a ella misma como historia universal. Ese producto es una apariencia, pero apariencia no en el sentido de que oculte tras de sí una verdad eternamente fija. La apariencia es la propia verdad *expuesta* a la que le es necesario encontrar su camino de regreso a sí, en tanto que productora de sí misma.

Conclusiones tercer capítulo

En este capítulo se acaba de observar que la historia para la tradición herderiana también cuenta motilidad o temporalidad epigenética. Se ha mostrado que para Herder la temporalidad de la historia no puede ser ya la temporalidad unidimensional, por así decir, del discurso escatológico, es decir, ya no puede hablarse de una única línea de tiempo ni de un tiempo abierto indefinidamente, sino de tiempos cíclicos, de nacimiento, florecimiento y hundimiento. Este movimiento cíclico es retomado del modelo del organismo tal y como es concebido por la teoría epigenética a la que Herder parece favorecer, a saber, la de Wolff. A través de la concepción epigenética de la historia la clausura de un proceso de crecimiento tiene lugar ahí donde se arriba a la máxima expresión de las fuerzas. Herder traslada esta imagen a la cultura, insistiendo en que una cultura ha alcanzado la perfección cuando ha llegado a la potencialización máxima de sus fuerzas. Pero puesto que con el proceso epigenético no queda más que tender hacia el movimiento orgánico contrario del

florecimiento, a saber, el marchitamiento de las fuerzas, Herder es incapaz de concebir el movimiento genético como un movimiento abierto al infinito.

En oposición al proceso orgánico, Schlegel promovió una apertura a la infinitud de la que carece una perspectiva epigenética. Sin embargo cuando uno logra salir del modelo epigenético e introducirse en uno químico, en donde las relaciones entre elementos son infinitas e imparables, si bien se adquiere una visión de la historia igual de dinámica, no se anula el crecimiento en virtud de un supuesto momento descollante de la expresión de las fuerzas de un organismo. En el modelo químico los elementos se mezclan sin ninguna idea directriz de crecimiento, aunque el crecimiento se da; en otras palabras, para expresarnos con Szondi, la idea rebasa la forma [Szondi, 1992, 87], la unidad desaparece como idea teleológica previa. Pero la apertura del tiempo a configuraciones nuevas no es lineal sino cíclica.

Se ha visto cómo para los autores aquí revisados el tiempo histórico adquirió características de un ser natural. Como con respecto al lenguaje, la historia dejó de ser un orden espacial en donde se acomodan eventos concomitantes (como en una historia natural a la Linneo), o una serie de elementos encadenados causal- mecánicamente.

Gracias a Herder la historia adquirió una dimensión orgánica, es decir, adquirió una temporalidad epigenética. Schlegel, Humboldt y Hegel reflexionaron, como se ha visto, a partir de esta propuesta, proponiendo cada uno de ellos una visión, si bien diferente y a veces confrontada, siempre relacionada al giro epigenético que Herder operó.

Schlegel, en primer lugar, discutió con Herder sobre lo orgánico y le dio preferencia a lo químico. Esta idea partió del planteamiento herderiano sobre la individualidad de los objetos históricos – en particular los textos-. La perfección orgánica observada por Herder obliga a considerar la finalidad particular de cada organismo histórico (ya sea una nación, una época o una obra de arte) pero hace imposible concebir la persistencia del pasado (en tanto que algo vivo) en el presente, o hace de esta pervivencia algo exclusivamente posibilitado por el presente (pues en la perspectiva herderiana sólo el presente asimila el pasado, pero el pasado no tiene consistencia de suyo). La temporalidad construida a partir de un horizonte químico le permitió a Schlegel pensar en los objetos históricos como objetos siempre abiertos, susceptibles siempre de recibir la influencia de elementos respecto a los cuales *reaccionar*; lo cual es otra forma de entender la idea Herderiana de Tradición y

de asimilación. En lugar de establecer una relación unilateral entre el pasado y el presente, en donde sólo el presente asimila el pasado, Schlegel abrió la posibilidad de hacer que el pasado también participe de la “fusión de horizontes” temporales.

El elemento básico de la historia considerada epigenéticamente es el de organismo. Por el contrario, el elemento básico de la historia vista como una *química* es el de fragmento.

Por su parte Humboldt, retomando el punto de partida herderiano que impide considerar la historia como tiempo lineal, rescata la perspectiva epigenética según es entendida por Blumenbach e insiste en que las formaciones orgánicas no tienen una relación necesaria con el “pasado” en general sino que son el producto de una fuerza autónoma, independiente de la *cadena* de la historia.

Esta cadena, se ha visto, está guiada, en Herder, por una figura problemática a la que se le da el nombre de Alma del mundo. Ni Schlegel ni Humboldt retoman este concepto. En cambio Hegel sí.

La concepción hegeliana de la historia, en tanto que historia mundial, está animada por un concepto similar al de Herder al cual Hegel le da el nombre de Espíritu del mundo.

Esta figura pone en evidencia que para Hegel, como para Herder, la historia es un proceso epigenético guiado por una forma. Es por esta razón que la historia mundial, en Hegel, puede entenderse a partir de la motilidad epigenética que resultó del análisis del concepto de forma en el primer capítulo. Sin embargo también se puso de relieve la diferencia fundamental entre Hegel y la tradición epigenética que consistirá en introducir una temporalidad “mecánica” o cronológica que hará que la motilidad epigenética de la historia quede fragilizada. Eso, no obstante, no interfiere con el hecho de que es ésta temporalidad epigenética (y no la cronológica) es la que constituye la historicidad de la historia.

En general puede decirse que en los tres capítulos que se acaban de dejar atrás he intentado poner en evidencia varias tesis entreveradas que permiten afirmar que Hegel pertenece a una vía de pensamiento inaugurada por Herder y que el lenguaje y la historia son dos conceptos cuya constitución en tanto que organismos, va de la mano.

Estas tesis mayores han precisado de dos soportes fundamentales. El primero es el que emergió del primer capítulo. En él se observó que, a pesar de que Hegel critica el concepto central de la filosofía epigenética herderiana, a saber, el concepto de fuerza, Hegel admite

una ontología epigenética radical.

El segundo soporte apareció a lo largo del segundo y del tercer capítulo. En ambos he intentado mostrar que puede hablarse de una *vía de pensamiento* herderiana. Schlegel y Humboldt han sido los autores que, como se ha mostrado, discuten con Herder directa e indirectamente, construyendo conceptos de lenguaje y de historia a partir de las tesis herderianas. También se ha mostrado que Hegel forma parte de esta vía pues, como los dos autores mencionados, retoma los puntos centrales de la teoría epigenética que funda la comprensión de ambos conceptos en tanto que organismos.

Me parece haber probado que, en efecto, el pensamiento de Herder produjo un cambio fundamental en relación a la comprensión filosófica de los conceptos de lenguaje y de historia. Este cambio de concepciones que van de una comprensión fijista de dichos conceptos a su concepción *orgánica* es comprensible si, como he hecho aquí, se parte de la teoría epigenética que explica la estructura dinámica que los constituye.

Esta transformación del concepto del lenguaje ha hecho posible su temporalización. En todos los autores revisados se ha mostrado que el lenguaje, en lugar de ser algo dado y preestablecido (tesis preformacionista). La característica orgánica del lenguaje ha sido puesta de relieve tanto en su aspecto epistemológico como en su carácter social.

Se ha puesto de relieve que, así como el lenguaje contiene, en el mismo, una temporalidad que le es propia, la historia adquiere una nueva temporalidad. En otras palabras, la historia, a partir de Herder, ha sido *historizada*.

Esta temporalidad epigenética de la historia será, a continuación, enlazada con la temporalidad epigenética del lenguaje. Sin embargo, en el capítulo siguiente sólo me enfocaré en la filosofía hegeliana.

Tengo especial interés en mostrar que entre el lenguaje y la historia existe un vínculo indisoluble que permite afirmar que así como el lenguaje tiene temporalidad, la historia cuenta con una *lógica* que hace eco de la forma de ser del lenguaje. Sin embargo, esa lógica no es exactamente la lógica del lenguaje cotidiano sino la del logos filosófico.

IV. LOGOS, MEMORIA Y TIEMPO EN LA FILOSOFÍA HEGELIANA

Se acaba de ver que, siguiendo muy de cerca a Herder, Hegel admite que la historia también tiene un movimiento epigenético (aunque ese movimiento no es perfecto (pues hay metabasis) aunque, a diferencia de Herder, Hegel hace del conocimiento de sí y de la libertad, los elementos que constituyen la *forma* que guía dicho movimiento, con lo cual impone un criterio selectivo a la historia. Ello tiene como consecuencia que el movimiento de la historia mundial sea un movimiento teleológico dirigido – y acompañado – por la idea de libertad, y que la palingenesia hegeliana no pueda ser vista como una repetición de lo mismo (como en la naturaleza) sino como un proceso *purificador*. Es este movimiento purificador lo que le otorga historicidad a la historia, es decir, el movimiento teleológico de la idea constituye su motilidad epigenética.

También se ha visto que el criterio de selección epistemológico, el dictum apolíneo “conócete a ti mismo”, implica la existencia de la historia escrita de los pueblos dentro de la historia mundial. Al respecto, se vio que la *historicidad* de la historia y la *historicidad* o motilidad epigenética del pensamiento lingüístico converjan. En otras palabras, se mostró la convergencia entre la historicidad del lenguaje y la de la historia. El lenguaje de la imaginación, el mito, se reveló como la forma de recuerdo correspondiente a los pueblos que realmente comienzan la historia. La memoria propiamente dicha, por su parte, resultó ser la forma adecuada de conservación de los pueblos constitutivos de la temporalidad propia de la historia mundial.

Además, se ha visto en el segundo capítulo que el pensamiento lingüístico es en Hegel un organismo que tiene diversas fases epigenéticas: la sensibilidad, la imaginación, la memoria mecánica y una relación distinta con la memoria. Teniendo en cuenta el carácter mitológico y luego “racional” que Hegel le atribuye a los textos de los pueblos históricos fue posible afirmar que los pueblos tienen formas de ser en la historia mundial que parecen reflejar o ser el espejo de momentos del desarrollo del lenguaje⁴²⁸.

Pero si bien los pueblos históricos poseen imaginación o memoria, sólo la *filosofía de la historia* de Hegel posee, como se verá en este capítulo, una memoria adecuada para poder *referir* o *proferir* o *presentar* la historia mundial. En otras palabras, sólo la filosofía de la

⁴²⁸ La cuestión del reflejo de etapas en el sistema hegeliano se ha abordado brevemente en la introducción.

historia puede presentar la historia mundial porque su memoria es universal, ya no particular, como en el caso de los pueblos históricos que escriben sobre sí y que se recuerdan sólo a sí.

Lo que se tratará de mostrar ahora es que la idea de libertad posee memoria y que es su recuerdo el que constituye su propia *historia*. El conocimiento de sí de la idea no puede tener lugar sin su conservación en un recuerdo claro, es decir, no imaginativo, no mítico, no representacional, sino *conceptual*.

Esta memoria *universal*, capaz de recordar la serie de lo particular (la serie de los pueblos históricos), es una memoria distinta a todas las demás. Aquello que la vuelve distinta de las memorias particulares será su relación con el pensamiento, es decir, su relación con la filosofía. La memoria propia de la filosofía de la historia, en la cual se juega la comprensión del conocimiento de sí de la libertad, sólo se entiende cabalmente si, en lugar de entenderla como memoria mecánica, se modifica la comprensión de dicho concepto y se la liga al pensamiento filosófico. Para mostrar cómo debe entenderse esta memoria propia de la filosofía será necesario establecer un vínculo entre la filosofía de la historia y la filosofía del lenguaje.

Sólo a partir del análisis de la sección sobre el espíritu teórico será posible observar más claramente que la memoria de la libertad puede ser entendida, ya no como una memoria mecánica que relaciona representaciones sino como una que, en su implicación orgánica con el pensamiento, sea capaz de fomentar el pensamiento conceptual.

Recientemente Angelica Nuzzo y Max Winter han intentado establecer el carácter específico de esta memoria de la historia. Nuzzo lo ha intentado poniendo en evidencia el carácter especulativo del concepto de recuerdo, es decir, mostrando que el recuerdo, en tanto que movimiento de interiorización, desencadena también a su otro, a saber, un movimiento de externalización. Este movimiento del recuerdo es lo que constituye para ella el método dialéctico especulativo de la filosofía de la historia (y de la filosofía hegeliana en general). A partir de este movimiento, Nuzzo explica asimismo por qué la historia es “justicia”, es decir, juicio, escisión, destacando la importancia de la consideración retrospectiva de la idea. [Ver Nuzzo, 2012]

Por su parte Max Winter ha intentado establecer el vínculo entre filosofía de la historia y la sección sobre el espíritu teórico, intentando poner en evidencia el tipo de conocimiento

que la historia constituye. A través de una lectura en filigrana entre esas dos partes del sistema hegeliano descarta que la historia sea para Hegel “representacionalista”. La historia para Hegel tiene un carácter conceptual. [Ver Winter, 2013]

Lo que intentaré hacer en este capítulo tiene similitudes con ambos proyectos. Sin embargo, en lo que sigue, intentaré poner en evidencia que, si bien existe, como ve Winter, una estrecha relación entre la filosofía de la historia y el espíritu teórico, esta relación sólo puede ser cabalmente puesta en evidencia si antes se observa la transformación, operada al interior de la sección del espíritu teórico, entre un conocimiento representativo y uno filosófico, conceptual.

Abordaré esta transformación siguiendo el hilo conductor del primer y segundo capítulo de este trabajo, lo cual me llevará a afirmar, teniendo en cuenta también la discusión entre Hegel y la tradición herderiana, que ese cambio entre representar y conocer constituye la propuesta metacrítica de Hegel.

A diferencia de Nuzzo estableceré, a partir de lo anterior, una diferencia entre el recuerdo y la memoria, insistiendo en que la memoria *orgánica* a diferencia de la mecánica, es la única memoria capaz de explicar el movimiento dialéctico especulativo de la idea en la historia.

Esta memoria universal, hermana de la memoria orgánica que saldrá a la luz en el análisis correspondiente del espíritu teórico, será la memoria capaz de recordar la serie de lo particular (la serie de los pueblos históricos). Sólo esta memoria, que emergerá del nuevo análisis del espíritu teórico, está en relación estrecha con el pensamiento, lo cual vuelve posible hacer de la historia no ya una historia originaria o una historia reflexiva, o crítica; sino una historia filosófica, es decir, una historia conceptual [*begriffene Geschichte* W 3, 591].

Para comprender esta memoria será necesario llevar más lejos el vínculo que, como asumo, existe entre la filosofía de la historia y la filosofía del lenguaje. Sólo a partir del contexto de la filosofía del lenguaje o, mejor dicho, de la postura metacrítica radical de Hegel, será posible observar más claramente cómo la memoria se relaciona con el pensamiento filosófico.

El juego de espejos entre la filosofía de la historia y del lenguaje se volverá claro si se atiende a la propuesta metacrítica de Hegel ¿por qué? Porque sólo poniendo en

evidencia la manera en la que Hegel propone sortear la fijeza del pensamiento representativo sale a la luz la relación entre la memoria y el pensamiento que es apto para “conocer” [begreifen] o asirse conceptual- filosóficamente.

Una vez mostrado lo anterior podrá decirse que la filosofía de la historia no es otra cosa que el conocimiento de sí del tiempo histórico. Ese conocimiento no puede tener lugar si no hay una memoria que permita recordar, es decir conservarse. Esa memoria es la memoria que contiene los nombres, o mejor dicho, conceptos de la historia. Asimismo se explica en qué sentido el concepto es histórico o mejor dicho, tiene historicidad.

Con el fin de poder mostrar lo anterior será necesario, en primer lugar, retomar el punto que se dejó pendiente en el capítulo dos, a saber, la propuesta metacrítica de Hegel.

Como acabo de afirmar, sólo atendiendo a la propuesta metacrítica que Hegel, en efecto, desarrolla, es posible observar la relación *orgánica* entre la memoria y el pensamiento, relación que es opuesta a la *relación* mecánica entre ambos.

La metacrítica hegeliana no deberá ser tomada como una repetición de la metacrítica herderiana, ni entendida en relación al criticismo kantiano. Como se dijo oportunamente analizando la cuestión en Herder, la metacrítica no es una “crítica superior” a la crítica kantiana sino una propuesta epistemológica por derecho propio. [Ver Sikka, 2007]. La postura metacrítica de Hegel retoma puntos importantes de la de Herder. Ambas posturas comparten también su tinte polémico. Sin embargo, en lugar de crear polémica en torno a la crítica, o mejor dicho, además de crear polémica en torno a la crítica (identificada aquí por “pensamiento formal”), como Herder, Hegel la creará en torno a la metacrítica misma, pues Hegel mostrará o abogará, en contra de una de las tesis centrales de la metacrítica herderiana, por un lenguaje filosófico que no se pliegue al lenguaje cotidiano sino que, al contrario, lo supere.

A partir de lo anterior podrá hablarse de la opción que Hegel ofrece al lenguaje atrapado en el cabestrillo de los formalismos gramaticales, y saldrá a la luz el concepto de memoria orgánica como la clave para entender el giro operado por Hegel que va de un lenguaje cotidiano a un lenguaje filosófico. A través del análisis de la memoria orgánica se mostrará cuál es la relación entre memoria y pensamiento que debe establecerse para pensar *lógicamente*, es decir, para pensar en *conceptos*. Pensar en conceptos es pensar de acuerdo al movimiento del *concepto*, el cual, como se vio en el primer capítulo, es un movimiento

epigenético. Pensar lógicamente es, por lo anterior, pensar según la *historicidad* o temporalidad epigenética. Sólo un logos capaz de observar y de seguir la *historicidad* de las cosas es capaz de dar cuenta de la historicidad de la propia historia. Con este acercamiento entre epistemología e historia afirmaré que la historia conceptual se entiende a partir de la propuesta (metacrítica) hegeliana que concibe al *logos como tiempo*⁴²⁹.

En segundo lugar intentaré establecer la relación entre la memoria orgánica y el pensamiento filosófico de la historia. Pero para poder lograr esta vinculación será necesario establecer previamente la relación entre memoria orgánica y el carácter especulativo de la filosofía. Aquí me detendré en la explicitación del doble carácter, o mejor dicho, del carácter especulativo del propio concepto de recuerdo. En otras palabras expondré su carácter interiorizante, el cual permite pensar en la progresión, y su carácter exteriorizante, el cual permite hablar de la retrospectión. El carácter especulativo de la filosofía revelará al pensamiento *filosófico* como recuerdo pensante [*denkendes Andenken* W 12, 85] o pensamiento recordante, o pensamiento conceptual.

Referirse al carácter progresivo y retrospectivo de la filosofía especulativa obliga el abordaje de la discusión que ha girado en torno al concepto de recuerdo en la filosofía hegeliana.

⁴²⁹ La interpretación según la cual la filosofía hegeliana no es sino la apoteosis de la *onto-logía* es de Heidegger. Para Heidegger Hegel representa el momento culminante de la metafísica al identificar clásicamente el ser y el logos. Sin embargo su interpretación sobre el concepto de Tiempo en Hegel (interpretación que ya fue criticada por Derrida), le impidió observar que Hegel no privilegia una onto-logía a expensas de una *ontro-cronía*, sino que es Hegel, realmente quien propone esta última. [Ver Heidegger [GA 32, 204]. Heidegger dice, en concreto: Es bedarf keiner umständlichen Erörterung, um deutlich zu machen, daß Hegel mit seiner Zeitinterpretation sich ganz in der Richtung des vulgären Zeitverständnis bewegt. Hegels Charakteristik der Zeit aus dem Jetzt setzt voraus, daß dieses in seiner vollen Struktur verdeckt und nivelliert bleibt, um als ein weniggleich „ideell“ Vorhandenes angeschaut werden zu können.“ [Heidegger, GA 2, §82, 596]. Al respecto Derrida afirma, con mucha razón: «... En un mot, il y aurait beaucoup de hâte et de simplification à dire que le concept hégélien du temps est emprunté à une « physique » ou à une « philosophie de la nature », et qu'il passe ainsi sans modification essentielle dans une « philosophie de l'esprit » ou dans une « philosophie de l'histoire [...] Toute affirmation (ici, celle de Heidegger) selon laquelle un concept appartient, chez Hegel, à la philosophie de la nature (ou, en général, à un lieu déterminé, particulier, du texte hégélien) est *a priori* limitée dans sa pertinence par la structure *relevant* des rapports entre la nature et la non-nature dans la dialectique spéculative. La nature est hors de l'esprit, mais comme l'esprit lui-même, comme la position de son propre être-hors-de-soi.» Derrida, 1972, 52]. En este punto concuerdo con Derrida. El tiempo del espíritu no puede ser el tiempo de la naturaleza. Esta razón es estructural. Pero además hay que tomar en cuenta lo que se vio en el tercer capítulo, a saber, que Cronos es superado por la interiorización, por la conservación del recuerdo o del recordar pensante. Cronos, recuérdese, es superado por Mnemosyne! Es gracias a ella que el reino de Zeus puede iniciar. Esta superación implica la aparición de una temporalidad que puede caracterizarse, al menos con respecto a la filosofía de la historia, como un tiempo *político*, el tiempo del reinado de Zeus.

Aterrizaré esta discusión en el contexto de la filosofía de la historia sosteniendo, contra la interpretación según la cual la historia es la repetición de lo que ya estaba ahí presente; que el movimiento de la idea de libertad es un movimiento de progresivo autoconocimiento que no puede presuponer *realiter* el resultado al que llega.

Sólo una vez que se haya discutido el carácter especulativo de la filosofía será posible abordar la filosofía de la historia como especulación. La filosofía de la historia será, por tanto, presentada como el recuerdo de una cadena de “conceptos”. Esta cadena no será otra que el famoso tribunal del mundo o *juicio* de la historia [*Weltgericht*]. Pero esta *cadena*, a diferencia de la cadena de la historia de Herder, no será un encadenamiento a partir de una racionalidad indefinida sino que se revelará como un movimiento de transformaciones (*metabólico*) mediado por la libertad. Esa mediación será, finalmente, su *silogismo*. El silogismo de la historia es el resultado, pero por ello mismo *también el principio* de la narración filosófica de la historia. Es la perspectiva especulativa o una intuición poético-filosófica que revela el logos del tiempo, o mejor aún, que *el tiempo de la filosofía se dice, es logos*.

4.1. HACIA UN LENGUAJE FILOSÓFICO

Como intentaré demostrar a lo largo de este apartado, el lenguaje filosófico, según asumo que es entendido por Hegel, logra, en efecto, escapar a lo que lo vuelve inadecuado para *conocer*. Aquello que lo vuelve inadecuado para la filosofía no su carácter *contingente*, es decir, el hecho de que el lenguaje pertenezca y se recree en el ámbito social. Lo concreto, que es lo que la filosofía debe conocer, no está opuesto ni a la lingüisticidad del pensamiento ni a su carácter social. Está opuesto a lo abstracto, a una lógica regida por el principio de no contradicción y por el de identidad⁴³⁰. Esta oposición y la superación del tipo de forma de pensar habitual constituye su carácter trágico.

⁴³⁰ Es aquí que la cercanía entre Hegel y Nietzsche se vuelve más evidente. Ambos son críticos de la metafísica al ser críticos de su gramática. En esta tesis abunda Stephen Houlgate [Houlgate, 1986] y Béatrice Longuenesse [Longuenesse, 2007, 44]. Longuenesse ha advertido de manera muy pertinente la crítica a la metafísica implícita en la crítica a las categorías del pensamiento formal. Al respecto se refiere en particular al principio de no contradicción que es criticado- aunque en sentido dialéctico- por Hegel en la *Lógica* y cita pasajes de ese texto en donde dicho principio es mostrado en su dimensión especulativa. Longuenesse afirma: “Según Hegel, en tanto que expresiones de las “determinaciones de la reflexión, éstos [los principios de la lógica formal] exponen el requerimiento mínimo de todo pensamiento. Sin embargo, al mismo tiempo,

Sólo el lenguaje propiamente filosófico, lenguaje que, como se verá, es *trágico* o *heroico*, pues transgrede las reglas del lenguaje de la comunidad, es capaz de conceptualizar o comprender [*begreifen*]. Como se verá, esta comprensión filosófica no podrá tener lugar sin una memoria propicia al logos filosófico, sin una memoria que *organice* sus contenidos de tal forma que puedan ser *revisados* o de tal forma que el pensamiento pueda *pasar revista* por ellos. Esa re- visión constituye el conocimiento filosófico, el conocimiento *especulativo*. Pero antes de poder abordar el conocimiento especulativo es necesario atender a lo que significa la metacrítica herderiana. Sólo una vez comprendida su metacrítica será posible hablar de un lenguaje filosófico especulativo.

4.1.1. Metacrítica y antimetacrítica

Thomas A. Lewis, en su interesante artículo sobre el rol que juega el lenguaje en la transición del hábito a la libertad en Hegel, expone la tesis de que el lenguaje es un elemento clave en la constitución de la eticidad verdadera, en la medida en que sería a través de él que nuestros contenidos inconscientes se vuelven conscientes, es decir, se vuelven realmente nuestros. Cuando los hábitos se vuelven conscientes mediante la verbalización, abunda Lewis, actualizamos la libertad auténtica al hacer de una práctica habitual, una actividad reflexionada y por ello auto-determinante y ya no heterónoma. El que el mundo o los hábitos se vuelvan nuestros, el que nos los apropiemos, constituye, como se ha señalado, nuestra libertad. [Lewis, 2008, 46]⁴³¹. Sin embargo, Lewis, a pesar de

generan la ilusión de que a través de ellos son definidas las determinaciones más universales del ser [como es el caso de los conceptos de potencia, forma o sustancia que se verán a continuación, que Hegel critica no porque sean “finitos” en el sentido de “contingentes” o “históricos” o “sociales” sino en el sentido de que son parte de una red inferencial construida a partir de supuestos metafísicos]. Entonces éstos se vuelven, o bien tautologías patéticas o absurdos. Detrás de este arreglo de cuentas con la lógica tradicional lo que en realidad está en juego no es tanto la lógica en sí misma sino la metafísica implícita o explícita que implica. [...] Considérese el primer ejemplo, la identidad. Una frase tal como “todo es idéntico consigo mismo” es construida gramaticalmente de tal forma que parece expresar no un principio del pensamiento sino una cualidad de entidades, de “todo”. Ahora bien, la razón por la cual es posible afirmar la identidad de este modo, [es decir], en la forma de una proposición universal, es precisamente que no es una determinación del ser [...] [Longuenesse, 2007, 44], pues si fuese una determinación del ser a penas si podría hablarse de lo singular y de lo más pobre en determinaciones.

431. Lewis afirma: “Thus, the development of language, itself a form of habituation, enables us to articulate other habits. This interaction between habits of theoretical and practical spirit both prefigures and makes possible their culminating convergence in free spirit. Their combination makes the freely willing intelligence possible.” [Lewis, 2008, 46]. Por eso el desarrollo del lenguaje, él mismo una forma de hábito, nos permite articular otros hábitos.

notar que el lenguaje también es un hábito, no responde de manera satisfactoria a la pregunta que podría plantearse, a saber, si la libertad puede ser alcanzada mediante la verbalización de nuestros hábitos los hábitos del lenguaje mismo ¿no deberían, a su vez, ponerse al descubierto?

Lo anterior constituye, precisamente, la consigna de la Metacrítica, dada por Herder, quien, como ya se ha visto, yendo todavía más lejos que Hamann, no sólo insiste en la lingüisticidad de la razón sino que exige una verdadera crítica de la razón, pero sólo a través de una crítica de su lenguaje [Villers, 1997, 267].

Hay que recordar, en primer lugar que, como se dijo en el segundo capítulo en la sección sobre Herder, la metacrítica herderiana no debe entenderse exclusivamente como una crítica que superaría a la crítica kantiana sino que, como indica Sikka, debe entenderse como una postura filosófica intenta dar cuenta de la posibilidad del conocimiento [Sikka, 2007, 32]. En segundo lugar hay que recordar que la metacrítica herderiana está regida por dos ideas fundamentales. Una acaba de aludida: la metacrítica es la crítica al lenguaje filosófico que descuida el hecho de que todo lenguaje, según Herder, tiene su base en la sociedad en la que se habla, se escribe, se piensa, etc. En este sentido la metacrítica es una especie de freno a la tendencia inflacionaria, por así decir, de los conceptos filosóficos.

La otra idea que funda el proyecto metacrítico es, precisamente, que el lenguaje es, como diría Hegel, un aspecto esencial del Espíritu de un pueblo y constituye su identidad. De esta idea básica se desprende la primera que acabo de mencionar. El proyecto metacrítico de Herder consiste en denunciar abusos en los usos del lenguaje mediante la retroacción de los conceptos filosóficos a su uso cotidiano. El uso cotidiano, sin embargo, no es criticado por Herder, con lo cual Herder también se hace acreedor a la crítica que lanza contra la razón crítica: para criticar, el lenguaje cotidiano mismo debería ser también criticado.

Hegel, como se ha visto, concuerda con la idea de que el lenguaje es un producto espiritual comunitario. *Sin embargo*, de esta primera caracterización del lenguaje Hegel no concluye que el lenguaje filosófico deba reducirse al lenguaje cotidiano. Podría afirmarse que Hegel no cae en la trampa de la “pureza del lenguaje” cotidiano en la que Herder parece haber caído.

Intentaré mostrar que esta postura no desmerita en nada a la aceptación, por parte de Hegel, de la base metacrítica que es el carácter social del lenguaje, sino que, más cerca de las posturas de los epígonos herderianos, Schlegel y Humboldt respecto del carácter *abierto* de las lenguas; carácter a partir del cual es posible pensar que las lenguas son formaciones vivientes enriquecidas por los usos de los hablantes, Hegel propondrá, como ellos, que puede haber usos distintos del lenguaje. Hay que empezar por poner en evidencia la crítica de Hegel a la *pureza* del lenguaje cotidiano.

4.1.2. El problema de la relación entre lenguaje común y lenguaje filosófico ¿es realmente un problema?

La razón para Hegel, ni es pura en el sentido kantiano ni es impura en el sentido herderiano. *La lingüisticidad de la razón no debe entenderse como un freno para el pensamiento filosófico.*

Ciertamente Hegel establece una diferencia entre un “pensar” de la cotidianidad, por así decir, y un pensar filosófico. Pero la incompatibilidad entre el lenguaje de la vida cotidiana y el lenguaje filosófico ha sido un problema al que varios comentaristas se han enfrentado. John McCumber hace el recuento de al menos cuatro comentaristas que en el siglo XX han tratado este problema: Bodamer, Clark, Mure y Simon. Remito a su texto para esa discusión [McCumber, 1993, 240]. Debo afirmar, no obstante, que, en términos generales la discusión me parece girar en torno a un falso problema. El falso problema consiste en oponer un lenguaje finito a un lenguaje infinito, entendiendo por ello respectivamente el lenguaje común y el lenguaje del absoluto. Sin embargo, como intentaré sostener, la oposición no radica en el binomio constituido por lo finito y lo infinito, sino en el binomio constituido por lo *abstracto* y lo *concreto*. Para Hegel el lenguaje cotidiano no es inadecuado para hablar del absoluto porque sea finito y sus categorías estén mediadas por la comunidad del hablante, sino porque el lenguaje cotidiano está regido por la lógica del entendimiento, que es una lógica regida, a su vez, por los principios de identidad y de no contradicción. Esta lógica no tiene que ver directamente con el carácter social del lenguaje sino con una especie de estructura “a histórica” representada por la fuerza divisoria, desgarradora y fijacionista del entendimiento. Por otra parte, me parece que Guillaume

Lejeune acierta cuando describe la otra perspectiva del problema como igualmente incorrecta. El reverso de la moneda sería pensar que más bien se debe “finitizar” el lenguaje del absoluto. Al finitizarlo aparece la contradicción entre un discurso que se pretende absoluto (y que es megalómano) y los medios finitos de los que dispone para ser “absoluto”.

Las dos posturas que describo aquí y que parten de la oposición entre finito e infinito parten, me parece, de una idea incorrecta del *logos* hegeliano.⁴³² No es que para Hegel lo finito deba volverse infinito sino que, más bien, el entendimiento debe ascender a la razón, es decir, volverse pensamiento concreto, el cual se caracteriza por asir [*begreifen*] lo reconocido. Es entre lo concreto y lo abstracto (y no entre lo finito y lo infinito) que se juega la transformación del lenguaje). Hegel afirma:

Éste [el pensamiento Z. O.] reconoce que él mismo, y no la *sensibilidad* o la representación, está en situación de asir la verdad de las cosas [...]. Ciertamente el pensamiento no debe permanecer siendo pensamiento formal y abstracto – pues éste parte el contenido de la verdad -, sino que el pensamiento debe de desarrollarse hasta convertirse en pensamiento concreto, [hasta convertirse en] cognición conceptual. [W 10, §465Z, 284].

Como se ha visto en el segundo capítulo, establecer la diferencia entre entendimiento y razón no significa que para Hegel sea necesario abandonar el lenguaje. El lenguaje, para Hegel, es capaz de ir más allá del entendimiento que lo acapara mediante una gramática “exterior” a los nombres. Es decir, es capaz de trascender el orden lógico que le es *impuesto* por el entendimiento.

En el segundo capítulo se abordó también la teoría holística del significado. Considero que esa teoría está animada por una voluntad descriptiva. Es decir, Hegel retrata el tipo de comprensión del mundo que tienen habitualmente los seres pensantes con lenguaje. Pero además de describir cómo funciona el lenguaje cotidiano, parece existir una voluntad *prescriptiva* por parte de Hegel la cual lo condujo a proponer una lógica distinta para el lenguaje filosófico.

Pero hay autores para quienes entre el aspecto descriptivo y el aspecto prescriptivo del

⁴³² Lejeune afirma al respecto: «[...] l’idée de discours absolu, au sens où le contenu du discours serait la vérité achevée de ce qui est, apparaît, pour les commentateurs, problématique. Mais ne faut-il pas voir là le fruit d’un malentendu concernant l’idée hégélienne de discours absolu ? Qu’elle est la logique qui sous-tend le système hégélien et son concept d’absolu ? » [Lejeune, 2010, 71] Creo que Lejeune se hace las preguntas interesantes.

lenguaje hay un abismo insalvable. Por ejemplo, Jere O'Neill Surber propone admitir que Hegel excluyó la tesis de Herder sobre la íntima relación entre el pensamiento y el lenguaje, que es histórico, afirmando que los nombres, que constituyen el contenido y eventualmente son también la forma del pensamiento, no son lenguaje. [Surber, 2012]

Surber llega a afirmar que los nombres: “entendidos propiamente, proveen al pensamiento con “determinaciones lingüísticas puras”, liberadas de toda particularidad histórica, cultural e individual que la metacritica alega que contamina todo intento filosófico de establecer verdades universales, necesarias u objetivas. Según Hegel, los nombres, a diferencia de las meras palabras u otros signos, están exentos de imagen y representación, en este sentido son a-históricos, transculturales y objetivos, haciéndolos el único “vehículo” adecuado para el pensamiento.” [Surber, 2012, 196].

Pero esta interpretación me parece equivocada pues Surber pasa por alto que el pensamiento, en tanto que pensamiento lingüístico, se da al interior del cuadro social que engloba al pensamiento. Es decir, la exposición epigenética del lenguaje, en donde de la imaginación creadora de signos se sigue la representación y luego la creación de nombres, está relacionada necesariamente con el espíritu objetivo. Además, Surber interpreta la libertad teórica como la independencia de la inteligencia con respecto al mundo “contingente”, entendiendo por esta palabra lo temporal, histórico.

Por otra parte, el comentador toma el hecho de que los nombres no tengan significado como la clave que hace de ellos “determinaciones lingüísticas” universales, sin entender que la carencia de significado se refiere a la desaparición de los extremos subjetivo y objetivo propio de la compleja explicación del movimiento dialéctico de la inteligencia y, en particular, del momento en el que ella, bajo la forma de la imaginación, produce signos; pero no significa la desaparición del mundo.

Lo que Surber pierde de vista es que el significado del signo es la cosa [*Sache* y no *Ding*]⁴³³, lo que para la inteligencia representa lo exterior *en* su interior. Como se ha visto analizando el problema de la referencia y como se verá atendiendo de manera más precisa a

⁴³³ Hay que recordar que en el apartado sobre la constitución del signo lingüístico Hegel se refiere al paso de la cosa [*Ding*] a la cosa [*Sache*]. El cambio terminológico no es banal. Con el término *Sache* Hegel indica que la inteligencia se ha vuelto *la cosa*, la cual constituye el significado del signo. Hay que tener en cuenta que la definición de “significar” no implica referencialidad en el sentido simple de ese concepto sino que indica que la inteligencia está puesta del lado de la exterioridad y que en tanto que tal, la inteligencia misma es la exterioridad.

la libertad de la inteligencia, Hegel sostiene, siguiendo las tesis herderianas al respecto, que nuestra realidad es una realidad lingüística. En la *Ciencia de la Lógica* Hegel refrenda su teoría sobre la lingüisticidad de la *realidad efectiva*, es decir, del mundo humano, en una frase que, además de indicar el carácter lingüístico de la realidad, indica, contra toda especie de atomismo lógico, que el mundo no está constituido de *cosas* [*Dinge*], es decir, no es un conjunto de objetos aislados, sino que la realidad efectiva es un *tejido* de cosas [*Sache*] idéntico a un tejido de conceptos, es decir, es *texto*⁴³⁴.

Creo que Surber, además de no tomar en cuenta lo concreto de las diferencias entre signo y nombre, tampoco aborda matices extremadamente importantes sobre la constitución de los nombres ni pone en evidencia la conclusión más importante de Hegel aquí, a saber, que la libertad de la inteligencia, la libertad teórica, es para Hegel el saber de ella misma como lo que se da a sí misma sus objetos. Y estos objetos que la inteligencia misma se da siendo libre, es decir, pensando en nombres, son los objetos de su mundo. Esto no hace de la inteligencia una intuición intelectual, o mejor dicho, no la vuelve una intuición intelectual muda sino como muy bien ve Sánchez de León, es lo contrario. Hegel muestra que una “intuición intelectual”- aunque ya no entendida en los términos kantianos- es eminentemente lingüística.

En otras palabras, la libertad de la inteligencia no reside en que sea algo opuesto y “libre” del mundo. Ello significa, entre otras cosas, no que no depende del mundo “exterior”, sino que ella misma lo produce como su mundo. La libertad teórica, que implica la estrecha relación entre el pensamiento y el lenguaje es, en este sentido no una liberación de algo que resulta excedente o distinto, sino una acción constitutiva, lo que podría relacionarse, aunque con matices, con el término humboldtiano de *energeia* (producción del mundo social a través de la comunicación). Hegel tiene un pasaje, en la misma *Enciclopedia*, que puede ser relacionado con lo que se acaba de expresar y utilizado para rebatir la interpretación de Surber. Hegel dice:

El mundo es la actualización de esta razón divina, sólo en la superficie prevalece la contingencia [...] Pues a pesar de que el mundo pueda ser tomado como algo esencialmente terminado, éste no es, sin embargo, algo muerto, no es, por cierto, una tranquilidad absoluta, sino, como el proceso de la vida, el mundo es algo que se produce

⁴³⁴Ver W 6, 307-308. Debo a Tomás Pollán esta valiosa indicación sobre la relación etimológica entre ambas palabras: tejido y texto. La aplicación de esta relación etimológica a la filosofía del lenguaje hegeliano la hago a partir de la idea que intento poner en evidencia aquí: que la filosofía del lenguaje es una ontología. Creo que Evodio Escalante también asume esta postura [ver Escalante, 2009, 20].

nuevamente de manera constante [...] el trabajo del hombre consiste en esta producción que preserva y en el desarrollo continuo del mundo. [W 10 §396 Z, 84. Ver también §514]

Hay que entender el matiz sobre la contingencia en el sentido hegeliano, es decir, entender que el mundo no es algo ahí presente, acabado, contrapuesto al hombre y a su inteligencia, sino una construcción constante de él mismo, en relación con sus congéneres. Por todo lo anterior Surber se equivoca al creer que el lenguaje se opone al pensamiento.

John McCumber señala que, de admitirse una especie de metacrítica en Hegel, habría que resolver la siguiente disyuntiva: El pensamiento está delimitado por su forma de expresión, y en este sentido no es autoconstituyente- o bien el pensamiento no está limitado por su condición de posibilidad, el lenguaje [McCumber, 1993, 219]⁴³⁵. Dicho de otro modo: si, como sostiene Hegel, el pensamiento piensa en nombres, entonces el pensamiento es finito. Si el pensamiento es finito entonces no es capaz de pensar el absoluto. Pero el problema no reside en la finitud tal y como McCumber la concibe, es decir, como el carácter socio-histórico del lenguaje. El problema, como ya dije, es el carácter formal y abstracto del lenguaje cotidiano. ¿Es posible que el lenguaje supere su finitud? La respuesta es sí, pero sólo si por *finitud* se entiende “carácter representacional”. Esta superación, no obstante, no se logra abandonando el lenguaje sino superando su aspecto formal. Su aspecto formal está impuesto por el orden que el entendimiento da a los nombres. Este es el lenguaje de la representación. La representación, en Hegel, no significa que el pensamiento es una copia de lo que está “presente” en una “realidad” distinta de la de nuestro pensamiento, sino una forma de ser del pensamiento libre que, a diferencia del filosófico, se limita a *presentar [stellen] frente [vor] a sí* sus contenidos.

La disyuntiva que plantea McCumber (o bien el pensamiento no es autónomo o bien el pensamiento es a-lingüístico) no es válida pues, como se ha visto en el segundo capítulo el pensamiento es autoconstitutivo precisamente en la medida en que crea el lenguaje. El pensamiento humano no es, por otra parte, nada semejante a un espécimen conservado en

⁴³⁵McCumber tiene puntos problemáticos en su interpretación. Por ejemplo, utiliza el término “representacional” extrapolando un significado del empirismo lógico a la filosofía hegeliana. Si bien considero que Hegel no tendría empacho en admitir que el lenguaje cotidiano “se refiere” al mundo, no admitiría que ese mundo fuera una exterioridad objetiva. Asumir que Hegel comparte un punto de vista tal es pasar por alto las implicaciones epistemológicas contra las cuales Hegel ya pone en guardia respecto del concepto de “mundo” como objeto diferenciado de un sujeto que lo “representa” y al que se “refiere”.

un frasco con formol, es decir, una especie objeto aislado del mundo. El pensamiento es social.

Otro planteamiento del problema lo ofrece Sánchez de León quien también observa que el hecho de nacer dentro de una lengua particular nos llevaría a concebir el lenguaje como algo dado, algo externo a la inteligencia, algo otro dentro de la propia inteligencia libre [Sánchez de León, 2011, 129-130]. Este es, expresado de manera más clara, el mismo problema que McCumber observa. Sin embargo, creo que sólo es posible pensar lo anterior si y solo si se pierde de vista que el lenguaje de la comunidad es el resultado de una actividad libre del espíritu del pueblo. En otras palabras creo que el problema entre la libertad del pensamiento (individual) y la normatividad “impuesta” por el lenguaje de la comunidad sólo es verdaderamente un problema si se plantea a partir de la perspectiva de una *conciencia desgarrada* que se concibe a sí misma como escindida de la realidad espiritual a la que pertenece (sin admitirlo, de ahí su desgarramiento). Pero ésta no es la postura de Hegel. Hay que recordar que, como se ha visto en el capítulo anterior, para Hegel *querer es querer lo que es*. En la *Lógica* de la *Enciclopedia* Hegel afirma, precisamente, que lo universal [*Allgemeine*] es lo racional libre y en este orden de ideas afirma que un hombre es libre cuando interioriza la ley de su patria [*Vaterland*] o que un niño es racional en la medida en que su querer y su saber es el de sus padres [W 8, §82Z, 177]. La normatividad solo es concebida como algo superpuesto o algo impuesto desde la perspectiva de una individualidad que *no es libre*, que está escindida o que no quiere lo que es.

Hegel dice en la *Enciclopedia* de 1830 que la libertad actual consiste en producir la Substancia mediante la actividad [*Tätigkeit*] de la persona, la cual, en virtud de esta producción, deviene una subjetividad atravesada de vida sustancial, una personalidad ética [W 10, §516]. Esta sustancia es el espíritu del pueblo [*Geist eines Volkes* W 10 §514] dentro del cual dejamos de ser personas individuales, para convertirnos en el fin mismo de la realidad [*Endzweck in der Wirklichkeit* W 10 §514], y dentro de la cual, sin escoger y sin pensar en nuestras preferencias, nos abandonamos a un deber.

Michael Inwood⁴³⁶, hace un interesante paralelo entre el cumplimiento del deber al que

⁴³⁶Aunque no siempre considero que Inwood ofrece interpretaciones acertadas, la siguiente observación me parece tocar un punto importante.

Hegel se refiere aquí, cumplimiento que es para Hegel libertad, y los automatismos de un hablante [Inwood, 2007, 568]. El cumplimiento del deber en el contexto del lenguaje puede entenderse en el sentido de que uno no reflexiona, por ejemplo, sobre el hecho de que los verbos rigen ciertas preposiciones, sino que uno usa verbos y sus correspondientes preposiciones de manera irreflexiva. Tampoco nos preguntamos, en el hablar habitual, por los límites de los usos de las palabras. De esta forma construimos frases teniendo en cuenta la base normativa impuesta por el sistema de una lengua.

La libertad no significa para Hegel la ausencia de determinaciones sino, al contrario, la asunción de las determinaciones sociales como *mías*. Como afirma Sergio Pérez Cortés: “No basta vivir bajo la ley; para una autoconciencia libre [...] es preciso hacer que esa ley sea *su* ley, una ley "querida", su propia auto-constitución, pero en ese momento la ley dejará de ser algo amenazante y ajeno y se habrá convertido en norma de su propia auto-constitución. Una autoconciencia que se pregunta y se determina en su relación con la ley y que por tanto quiere esta libremente, es ya para Hegel una conciencia moral” [Pérez Cortés, 2014, 135. Mi énfasis]. En este sentido, del mismo modo que el carácter orgánico de un pueblo, carácter determinado por la forma y manifiesto en un orden estatal, constituye la libertad de sus miembros, el lenguaje de un pueblo constituye la libertad lingüística de los hablantes de una lengua. En este sentido el pseudo problema de la heteronomía del pensamiento frente al lenguaje es un falso problema porque el pensamiento es en realidad libre ejerciéndose precisamente en él.

Pero entonces ¿Por qué una metacrítica? ¿Por qué si la libertad ya se ejerce en el uso comunitario del lenguaje debemos abandonarlo? Creo que esta es la buena pregunta que hay que hacerse. La respuesta es que hay que superar el lenguaje de la vida cotidiana si quiere hablarse de filosofía. Cómo tiene lugar el rebasamiento del lenguaje cotidiano es lo que se analizará a continuación.

4.1.3. Hegel, continuador de la postura de Schlegel y Humboldt. El lenguaje trágico de la filosofía

Una cosa es decir que *en* el lenguaje producto de la actividad espiritual de la comunidad nos encontramos en el medio espiritual y otra cosa es decir que ese lenguaje es el único

apto para pensar. Creo que Hegel considera que se puede pensar más allá de lo que el lenguaje de la comunidad permite, todo ello manteniéndose el pensamiento dentro de la comunidad a la que pertenece. La prueba, para decirlo crudamente, es Hegel mismo y su lenguaje filosófico. Hegel escribe en la lengua de una comunidad germanoparlante y al mismo tiempo retuerce ese lenguaje comunitario. Ello no lo hace con vistas a expresar sus más íntimos sentimientos (Hegel critica los textos que obedecen a la *ley del corazón*), sino para hablar de lo universal.

Esta cuestión trae a cuento la relación entre Hegel y la postura herderiana sobre el aspecto absolutamente normativo del lenguaje común y con respecto a la crítica de Schlegel y Humboldt a esta dimensión de la filosofía del lenguaje de Herder. Me parece que Hegel puede ser colocado del lado de los últimos dos autores en la medida en que, como ellos, admite que la lengua puede ser modificada.

Se ha visto que ese aspecto está presente cuando Hegel, refiriéndose al *Witz*, afirma que dentro de las lenguas puede jugarse y los sentidos, modificarse según la fantasía de los hablantes. Esto no quiere decir que Hegel admita la tesis de los lenguajes privados. Más bien es la indicación de que admite una relación recíproca entre lo que Humboldt llama la libertad de la fuerza del lenguaje presente en los hablantes y la legalidad o normatividad ejercida por una lengua. Hay que recordar que Humboldt concluye que la libertad se funda en esta legalidad.

Para resolver el aparente problema entre la legalidad o normatividad del lenguaje y la libertad ejercida por el individuo o, mejor dicho, el problema que se genera al pensar en el uso filosófico del lenguaje como un uso libre en contraposición a un supuesto uso no libre del lenguaje, es posible establecer una analogía entre el papel jugado por los hombres históricos y Hegel como utilizador libre del lenguaje.

Así como Hegel pone en evidencia la importancia de los hombres históricos para poner en movimiento la historia mundial, libertad que, bajo la forma de la pasión [*Leidenschaft*] humana (sin la cual *nada de grande se ha logrado en la historia* W 12, 38) ha logrado transformar un orden social; así, un lenguaje *nuevo, determinado por otro pathos*, es capaz de destacarse del orden establecido para proponer otro. En otras palabras, así como Hegel resalta la importancia de los *héroes* de la historia, héroes cuyo *pathos* [*leiden*] no es un

capricho individual sino una causa universal, así también puede hablarse de lo que Günter Wohlfart llama “el lenguaje del ideal heroico” [Wohlfart, 1981, 207]⁴³⁷.

Al respecto Christophe Bouton indica con pertinencia en qué reside el carácter heroico de los hombres que, para Hegel, logran modificar el curso de la historia mundial, poniendo en evidencia que el tema de los hombres históricos está construido sobre la base “trágica” de la heroicidad griega. Bouton afirma que el personaje del héroe trágico, si bien actúa en el contexto de un mundo en el que todavía no hay Estado (la época de los héroes es una época anterior al tiempo de Zeus), es un individuo que se pone al servicio de intereses universales pues es capaz de unir su particularidad a lo que lo sobrepasa⁴³⁸. El hombre histórico en el que Hegel piensa es, al modelo del héroe trágico, un hombre capaz de *padecer* la tarea de lo universal. En este tenor, el lenguaje filosófico, como las acciones del héroe en la historia mundial, es un lenguaje situado para Hegel entre el lenguaje de los dioses y el lenguaje de los hombres [Wohlfart, 1981, 207]⁴³⁹ cuya tarea debe comprenderse como vocación universal, es decir, adecuada al concepto.

Es interesante notar que la pasión (*Leidenschaft*) y la libertad de los héroes están aquí unidas. Lo interesante reside en que la pasión implica, etimológicamente hablando, un yugo. En este sentido, no se trata para Hegel de afirmar que los hombres históricos o de excepción, entre los cuales podríamos también contar a usuarios del lenguaje de excepción,

⁴³⁷Bouton afirma que para Hegel tanto el gran hombre como el filósofo son héroes [Bouton, 2000, 300].

⁴³⁸Bouton dice: « L'âge d'or des héros (*Heroenzeit*), tel qu'il est dépeint dans l'art, le héros fondateur d'État correspondrait pour trait aux héros antiques célébrés par les poètes grecs. Le monde du héros antique est l'exact opposé de celui de l'État constitué, où les individus sont soumis à la puissance universelle des lois, il correspond à une période sans ordre juridique stable, dans laquelle quelques individualités [...] entreprennent grâce à la grandeur exceptionnelle de leur caractère des actions d'éclat. Le héros est, pourrait-on dire, « une force qui va ». Il obéit à sa propre loi, à l'image d'Oreste, et sa vertu est l'arété grecque qui fait de lui un individu plastique, capable d'allier l'extrême particularité de sa personnalité avec le souci d'un intérêt universel, au service duquel il se met [...] Aussi les hommes qui accomplissent des actions historiques sont-ils rares, car ils se situent à la charnière entre deux époques, lorsqu'un monde nouveau perce dans le déclin de l'ancien, et déclenche les bouleversements de l'histoire [...]. Les héros de la tragédie grecque fournissent à Hegel les exemples privilégiés de cette passion en laquelle un individu s'engage tout entier au service d'une cause dotée d'une portée universelle ». [Bouton, 1999, 15, 16, 17]

⁴³⁹Nuzzo también hace referencia a esta postura de Hegel y pone en evidencia el carácter heroico del lenguaje al mostrar que para Hegel el único lenguaje capaz de hablar, como los dioses, con la *verdad*, es el filosófico. Esta distinción (la distinción entre el lenguaje de los dioses y lenguaje humano, introducida por Homero y referida por Platón en el *Cratilo*) le sirve a Hegel para acordarle a la filosofía- y no a la religión- este poder de hablar el lenguaje de los dioses [Nuzzo, 2006 bis, 84].

⁴³⁹Nuzzo también hace referencia a esta postura de Hegel y pone en evidencia el carácter heroico del lenguaje al mostrar que para Hegel el único lenguaje capaz de hablar, como los dioses, con la *verdad*, es el filosófico. Esta distinción (la distinción entre el lenguaje de los dioses y lenguaje humano, introducida por Homero y referida por Platón en el *Cratilo*) le sirve a Hegel para acordarle a la filosofía- y no a la religión- este poder de hablar el lenguaje de los dioses [Nuzzo, 2006 bis, 84].

son individualidades desenfrenadas o átomos de libertad abstracta, sino que también están sometidos a algo. Eso que los somete no es ya el universal (que es particular) del pueblo al que pertenecen sino un universal más grande, por así decir. En otras palabras, el hombre histórico y quien transforma la lengua están sometidos al destino de lo universal (del espíritu y de la filosofía).

La puesta en evidencia de este pathos universal es lo que motiva a Hegel a declarar que la filosofía tiene el *derecho* de violentar el lenguaje. Este derecho no está igualmente repartido. Sólo la filosofía lo posee porque, nuevamente, sólo la filosofía puede hablar el lenguaje “divino” de la verdad. Por ello Hegel dice sin ambages:

La filosofía tiene el derecho de elegir del lenguaje de la vida común, que está hecho para el mundo de las representaciones, expresiones tales que parezcan andar cerca de las determinaciones del concepto. Por esta razón, no puede darse el caso de demostrar, para una palabra elegida del lenguaje de la vida común, que también en la vida común se vincule con ella el mismo concepto con que la filosofía la utiliza, pues la vida común no tiene conceptos, sino representaciones. Siendo lo propio de la filosofía misma el conocer el concepto de aquello que si no es mera representación. Tiene, por consiguiente, que bastar con que, en el caso de expresiones suyas -que son utilizadas para determinaciones filosóficas- a la representación le salte a la vista algo que sea más o menos aproximado acerca de sus diferencias, como bien puede ser el caso de aquellas expresiones. a saber. que dentro de ellas se reconozcan matices de la representación que se refieran, con más precisión, a los conceptos correspondientes.- [...] E incluso aunque deban ser utilizadas como sinónimos, sin duda tendrá la filosofía la libertad de aprovechar para sus diferencias tanta vana superfluidad del lenguaje [W 6, 406- 407, CL, 263].

Esta frase constituye la prueba de la idea que intento sostener, a saber, que la filosofía no debe prescindir del lenguaje de la representación, pero que éste debe ser modificado, transformado. La transformación del lenguaje de la vida cotidiana en lenguaje filosófico puede darse de varias maneras. Aquí Hegel afirma que eso que llamo “red inferencial” de una palabra puede ser modificada. *La filosofía tiene el derecho, la filosofía es libre de aprovechar* los recursos de la lengua.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, Hegel parece ser más radical que Humboldt e incluso que Schlegel (o al menos tan radical como él) en su concepción de la libertad en la creación del lenguaje pues no sólo admite la modificación de la red inferencial de una lengua sino que exige la crítica de la lógica subyacente a su gramática: El lenguaje trágico de la filosofía debe de ir en contra del lenguaje de la representación y su gramática⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ Hegel dice: „[...] aber höher ist die Befreiung der Beziehung von diesem Ungleichartigen, daß sich Namen nur auf Namen bezieht - (Blitz, Donner, Ähnlichkeit mit der sinnlichen Erscheinung) aber freie Namen [sind] untereinander nicht [bezogen]“ [JS III, 178].

El pensamiento filosófico, yendo en contra de la estructura habitual de la lengua, tendrá que violentar al lenguaje para que éste obedezca al pathos del logos⁴⁴¹. Al respecto, Rosenkranz nos ha dejado la noticia de la consciencia de Hegel del uso de la lengua y de la necesidad de violentar las palabras. Hegel dice: “No estamos acostumbrados a ejercer violencia sobre el lenguaje y a formar nuevas palabras a partir de las viejas.” [Referencia tomada de Forster 2013, 171, n34].

Me parece, sin embargo, que este llamado no tenía la intención de convocar a la anarquía lingüística, mucho menos a sublimar el carácter genial de la personalidad atómica y a oponerlo contra la normatividad de la lengua, sino a mostrar que la revolución del pensamiento es posible, que el cumplimiento del destino de la filosofía puede tener lugar.

Hegel predica con el ejemplo y muestra cómo el lenguaje puede llegar a coincidir con su “verdadera” forma, que no es la lógica del entendimiento sino la lógica que se deduce al considerar la autocrítica del lenguaje sobre sí mismo. Dicha lógica es la lógica especulativa, la dialéctica. A partir de esta nueva lógica Hegel puede criticar algunos usos indebidos del lenguaje.

4.1.4. Crítica a usos indebidos del lenguaje

La mayor crítica al entendimiento que pretende ser “científico” me parece estar presente en el apartado sobre la Razón observante, de la *Fenomenología*. Dicha crítica se centra en que ésta, como avatar del entendimiento limitante, es incapaz de asir el movimiento inherente del concepto. Describir [*beschreiben*] la naturaleza implica para esta razón las tareas de clasificación. La clasificación así como la descripción implican cortes, separaciones⁴⁴². La razón lleva esta tarea hasta sus últimas consecuencias, encontrándose

⁴⁴¹ Al respecto Félix Duque sostiene: “Hay que distinguir al efecto entre “verdadero” (*das Wahre*): y ello sólo lo es el Todo (*Das Wahre ist das Ganze*), y “lo que es de -o conforme a- verdad” (*das Wahrhafte*). Como la expresión española señala bien, lo último participa de, o refleja, la verdad. *pero no la encama*. En el lenguaje se manifiesta lo verdadero (en última instancia, lo *Lógico*, cuya suprema concreción es la Idea), pero, por ser *exteriorización* de ello -el lenguaje precisa de soporte físico-no alcanza estatuto lógico (y sin ser ordenado lógicamente, ni siquiera sirve para expresar verdades filosóficas-reales). [Estudio preliminar CL, 67]

⁴⁴² Michel Dalissier dice : « Définir prend ici le sens d' « étiqueter », « marquer (*auszeichnen*) », de spécifier un genre selon une différence spécifique. Cette nouvelle forme de description, Hegel va l'appeler description « dans le cadre de l'universel (*an der Grenze des Allgemeinen*) », puisqu'elle s'effectue par spécification « interne » dans les limites de l'universel donné au départ » En effet, décrire ici voudra dire partir de l'universel, partir de la pensée et vouloir l'appliquer aux choses ». [Dalissier, 2007, 355]. Para asirlas la razón

con que ya no sabe si lo que ella cree que son propiedades de las cosas –como sus *tambienes*- no son más que meros universales. La razón considera que las propiedades de los objetos no tienen relación, como tampoco la tienen para ella las determinaciones de un nombre. Para asirlas la razón fija las propiedades [W 3, 211]. Al fijar las propiedades la razón se aleja más del objeto, en lugar de apropiárselo. Por supuesto este objeto ya es “suyo” (es decir, es un nombre interiorizado), pero la universalización de las propiedades le impide a esta razón clasificadora⁴⁴³ caer en la cuenta de la convergencia que existe entre la universalidad y la fluidez de la singularidad o bien, le impide asir la inquietud de las determinaciones que componen su objeto. Comprender la inquietud de los universales que atesora querría decir comprender la relación que constituye el propio nombre universal. Se trata entonces para el entendimiento que quiere superar [*aufheben*] su condición, de encontrar la manera de concebir el universal, o el nombre, como una forma en movimiento.

Pero no sólo la pretendida ciencia es el blanco de las críticas de Hegel. La ciencia por antonomasia, la filosofía, también puede ser acreedora a críticas similares si usa mal el lenguaje, es decir, si es acientífica. En la ciencia que es la filosofía, el error consiste en utilizar las categorías incorrectas para “describir” el absoluto. Hegel dice:

En la medida en que la expresión- de- potencias venga utilizada solamente como símbolo nada hay que decir en su contra, como tampoco cuando se emplean símbolos de otra especie para representar conceptos; pero al mismo tiempo hay que oponerse a ello. al igual que a toda simbólica, en general dentro de la cual vengan expuestas puras determinaciones conceptuales o filosóficas. La filosofía no precisa de *una* ayuda tal ya proceda del mundo sensible o de la imaginación representadora, o incluso de esferas subordinadas del territorio propio y cuyas determinaciones, por consiguiente, no son convenientes para círculos más altos y para el todo. *Sucede aquí lo mismo que* cuando, en general, vienen aplicadas categorías de lo finito a lo infinito. *De igual modo que* las determinaciones corrientes de fuerza o sustancialidad, causa y efecto. etc . son símbolos *inapropiados* para la expresión. Por ejemplo, de relaciones vivientes o espirituales, aún más lo son, para relaciones de este tipo y para relaciones especulativas en general, las potencias del cuanto y las potencias numeradas [CL 328-329. W5, 386. Tomado de McCumber, 1993].

fija las propiedades. Por eso Hegel dice: „Das Gesetz will den Gegensatz als ruhende Seiten auffassen und ausdrücken und an ihnen die Bestimmtheit, welche ihre Beziehung aufeinander ist. Das *Innere*, welchem die erscheinende Allgemeinheit, und das *Äußere*, welchem die Teile der ruhenden Gestalt angehören, sollten die sich entsprechenden Seiten des Gesetzes ausmachen, **verlieren aber, so auseinandergehalten, ihre organische Bedeutung**“ [W 3, 211]

⁴⁴³ A este tipo de pensamiento salvaje

Sin embargo esta frase no significa que la filosofía deba de renunciar al lenguaje para referirse a lo especulativo⁴⁴⁴. En esta frase de la doctrina del Ser, Hegel hace lo que ya se vio que hace en la doctrina de la esencia, a saber, critica los conceptos que son inadecuados para hablar de, como lo afirma aquí, *las relaciones vivientes o espirituales*. Las *metáforas* de la potencia o de la fuerza son inadecuadas porque no tienen contenido especulativo⁴⁴⁵.

En esta cita Hegel está criticando, en particular, el concepto de potencia usado por Schelling para definir al *concepto*, pues la potencia se explica con la categoría de la cantidad, la cual es una determinación aún muy pobre para éste. De la misma forma, ya se ha visto, en la doctrina de la esencia, Hegel ataca a Herder en el marco de su crítica general al concepto de fuerza, y a Spinoza con el concepto de sustancia.

Teniendo en cuenta que el núcleo de la crítica hacia los conceptos que aparecen en esta cita, crítica que consiste en afirmar que no son aptos para referirse al *concepto*, y teniendo en cuenta el uso que Hegel hace de las categorías de organismo o vida como expresiones adecuadas para lo especulativo, debe concluirse que lo que afirma Hegel en esta cita no es un llamado al abandono del lenguaje sino un llamado, una exigencia de hablar con los términos adecuados de los objetos de la esfera más alta del pensamiento (la esfera del concepto). Para Hegel la filosofía precisa de una *forma* adecuada que pueda darle al aspecto

⁴⁴⁴ John McCumber cita ese texto para mostrar que para Hegel la filosofía no debe recurrir a categorías de lo finito para expresarse. Pero creo que su postura es errónea. Como ya se dijo, el problema no está en la disyuntiva finito o infinito, o en la contradicción que reside en emplear medios finitos para alcanzar lo infinito. El problema reside en que se usa un lenguaje abstracto para hablar de lo concreto.

⁴⁴⁵ Precisamente por eso Hegel recurre, como se vio en el primer capítulo, a las metáforas de lo orgánico. Ahí se vio, siguiendo a Annette Sell, que no son meros divertimentos estilísticos. [Sell, 2014, 23]. Las metáforas de lo orgánico no hacen referencia a otro completamente extraño, situado en un nivel discursivo más “objetivo”. Las metáforas del ámbito orgánico son un gesto dialéctico pues sólo lo orgánico refleja el movimiento del concepto viviente; apuntan, por sí mismas, a lo otro como *su* otro. La metáfora misma produce a su otro recreando, en este sentido, el propio movimiento dialéctico. Por eso Annette Sell afirma incluso que sin metáforas no hay dialéctica [Sell, 2014, 203]. Sin las metáforas de lo orgánico no aparece el *sentido* que Hegel considera, desde una perspectiva *científica*, que son los adecuados para referirse al concepto. Sánchez de León también tiene una opinión muy similar a la de Sell. Afirma: “La tarea del pensar respecto a estos productos «hallados» es ponerlos como propios, es decir, destruir los supuestos en que se basan —y de los que se deriva su «particularidad»— y de este modo eliminar su dispersión contingente, es decir, establecer su continuidad. El modo exacto en que esto se lleva a cabo es justamente mediante la eliminación de la significación o estructura remisiva del representar en cuanto tal. Si la significación consiste en que a un signans le corresponda un signatum determinado (con exclusión de otro), la eliminación de la misma no puede ser otra cosa que la destrucción de esta correspondencia, es decir: hacer que los nombres dejen de «tener» los significados que, en el estado de «hallados» o «previamente existentes», les están asignados. En esto consiste propiamente lo que Hegel llama «dialéctica» o «fluidificación de los pensamientos», y de ningún otro modo es concebible la articulación discursiva de un saber no condicionado por lo «hallado»” [Sánchez de León, 2011, 130]. La fluidificación se expresa mejor, según Hegel, con las metáforas orgánicas.

material del lenguaje (léxico) lo que le hace falta para decir la vida del concepto, lo especulativo⁴⁴⁶.

A partir de esto es posible preguntar ¿Qué tipo de lenguaje es el lenguaje de la crítica a la metacrítica, es decir el lenguaje que va contra el hábito representativo y contra las metáforas inadecuadas?

4.1.5. Un nuevo lenguaje

Creo que para Hegel hay que basarse en un ejercicio de una libertad tanto teórica como práctica para lograr un verdadero cambio en el lenguaje heredado, basado en una lógica que supere la del instinto lógico, propio del entendimiento formal, productor de la gramática de las lenguas [W 10, §464, 286]. Sólo otro tipo de pensamiento, un pensamiento idéntico al movimiento de la efectividad es capaz de establecer una relación entre el objeto y sus determinaciones, al interior del pensamiento mismo.

Como ya se dijo, el problema para Hegel es que el pensamiento formal funciona con la estructura lógica que sigue los patrones del principio de identidad y de no contradicción. En esto consiste su carácter abstracto. El saberse del pensamiento como identidad de éste con sus objetos [W 10, §468, 287] puede ser la clave que lo vuelva concreto. En la obra de Hegel hay múltiples ejemplos de un manejo del lenguaje *concreto* que busca minar la eficacia de los principios lógicos puestos en obra por el instinto lógico del entendimiento.

Angelica Nuzzo ha detectado al menos dos estrategias hegelianas que apuntan al desmantelamiento de los principios lógicos del lenguaje abstracto. Por un lado, está la homonimia, cuya finalidad es evitar definiciones fijas⁴⁴⁷, como en el uso de la propia

⁴⁴⁶ Al respecto Félix Duque acierta cuando afirma: “En efecto, el pensar: centro y término medio de ese silogismo [...], *es impotente*, no puede existir por sí solo. Consiste y se agota en *darse*, [...] está depositado (*herausgesetzt*; literalmente, «expuesto) y consignado [...] en las palabras. Al cabo de la calle lógica, el pensar habrá cumplido -a través del lenguaje- un camino de interiorización y recuerdo: un camino que va de la exposición absoluta (la irrelevante llanura del ser: lo que apenas cabe decir, por carencia de determinación) a la impenetrable subjetividad atóma (la aguda cima de la idea: lo que apenas cabe decir, por concreción -*concrescencia*- de toda determinación aunada). Más aún: ser e idea absoluta es lo que no cabe (no cabe *todavía*, o no cabe ya) *articular*. La *exposición de la articulación es ya la ciencia de la lógica*. Por eso, después de ésta y cuando comience la sistemática real, el camino será el inverso: el despliegue de la célula lógica, la exteriorización (*Entäußerung*) de ésta en la naturaleza y el espíritu, hasta la coincidencia absoluta de lo lógico y lo espiritual (la famosa «reconciliación»>>, sólo cumplida en la idea, y no en la *Wirklichkeit*, como hemos visto reconocer al propio Hegel).” [CL, 65. Estudio preliminar].

⁴⁴⁷ La homonimia, dice Nuzzo: “allows for the identification of logical structures on the basis of both their

palabra “concepto” o en el uso de la palabra *sein*, que en algunos contextos significa “ser” y en otros “suyo”. Cuando el *sein* se vuelve del sujeto (cuando lo interioriza) se vuelve *sein*. La homonimia ataca claramente el principio de identidad, pues impide la identificación de una palabra con un significado y exige tener en cuenta el contexto en donde una palabra es usada.

La segunda estrategia es lo que llama *Bedeutungsverschiebung* o desplazamiento progresivo de significado⁴⁴⁸. Los desplazamientos de significado coinciden con el desarrollo dialéctico de una palabra, como el cambio entre el concepto de ser [*sein*]- y esencia [*Wesen*], el cual es explicado por el participio pasado del verbo ser: “*gewesen*”⁴⁴⁹. Quizá se podrían incluir bajo esta clasificación conceptos hegelianos tales como Erinnerung, recuerdo e interiorización, “*Ur- teil*”, juicio y separación originaria, “*Gedächtnis*”, cuya similitud con la palabra “*Gedachte*” significa tanto memoria como “lo pensado”⁴⁵⁰.

Lo que estos juegos muestran es la “libertad” que Hegel considera posible dentro del lenguaje mismo⁴⁵¹. Pero también muestran que en el lenguaje mismo existe un elemento especulativo latente, o que las palabras tienen un movimiento propio que revela el carácter

inner constitution and their relative position within the systematic whole. At this level, the use of homonymy explains why Hegel needs to avoid definitions based exclusively on the internal characterization of given terms.” [Nuzzo, 2006 bis, 84]. Félix Duque también comenta al respecto: “Lejos de ser rígidos conceptos del entendimiento (en verdad, meras representaciones abstractas), las determinaciones del pensar son fluidas, pasan unas a otras y se modifican según los contextos. Lo Lógico vive de y en ese trasiego, en esa orgía báquica” [CL, 67. Estudio preliminar].

⁴⁴⁸ Nuzzo dice: “The language of contradiction serves Hegel to dissolve the static form of the proposition into the dynamic dimension of thinkings own movement” [Nuzzo, 2006 bis, 86].

⁴⁴⁹ Hegel dice en la Lógica, Werke 6: „Die Sprache hat im Zeitwort sein das Wesen in der vergangenen Zeit, »gewesen«, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.“ P. 13.

⁴⁵⁰ Al respecto, como se verá, por estar la memoria y el pensamiento dentro de un mismo movimiento orgánico, es decir, por constituir un mismo movimiento orgánico, la memoria es también lo pensado.

⁴⁵¹ Kolb de alguna manera identifica esta diferencia cuando dice: “A language system changes when new pieces are added to the game, or the rules are revised. The pieces and rules can be altered in most any direction at most any time. But Hegelian dialectical transitions have a strict order of self-generation. Their nested structure of self-becoming is not the same as the ad hoc ways a language system can be modified.” [Kolb, 2006, 182]. Sin embargo, me parece que Kolb no hace unas precisiones que me parecen necesarias: que Hegel no ve los sistemas lingüísticos como tan abiertos. Ciertamente el uso, la dimensión pragmática juega un rol muy importante, y en ese sentido hay una apertura que no existe en el sistema dialéctico. Como se vio en el segundo capítulo la red inferencial tiene límites impuestos por, Hegel lo dice, el buen gusto. Se verá que ese buen gusto significa simplemente tener criterios de ordenamiento. Como dirá Hegel en la doctrina del juicio es insensato mostrar una serie de predicados arbitrarios o desordenados, como los colores mezclados. Es mejor partir de relaciones que muestren progresión. En todo caso el sistema lingüístico está dominado por la gramática, la cual es entendida por Hegel como un sistema de reglas separadas de su materia- el léxico- y gobernadas por un tono fundamental que es el dado por el principio de no contradicción y el de individuación.

especulativo de la efectividad.

Hay más de estos juegos implícitos en palabras utilizadas por Hegel. Como adelanté en la introducción a este trabajo, mi tesis es que estos juegos o lo que puede ser tomado como ambigüedad o vaguedad, o simplemente carencia de estilo y retorcida, o como diría Kierkegaard, *perversa utilización del lenguaje* [Referencia tomada de Nuzzo, 2006 bis, 75], representan el esfuerzo de Hegel para hacer hablar a la filosofía, a partir de una lengua ordinaria, su lenguaje propio⁴⁵².

Hegel no escribió en alemán porque fuese la lengua metafísica por excelencia sino porque era su lengua; pero llevó a cabo un esfuerzo filosófico sobre ella, violentándola y reclamando para la filosofía la libertad que le pertenece. [Ver W 6, 406-407, CL, 263].

La diferencia entre el pensamiento formal y el filosófico no reside, como ya se ve, en que uno piense con contenidos “contingentes” y el otro no. Ambos piensan en los nombres que son la base del lenguaje cotidiano. La diferencia entre ambos es que el pensamiento filosófico les dará otro orden y los fluidificará.

Para poder observar la transformación del lenguaje cotidiano a un lenguaje trágico que se modifica según el pathos de lo universal (y no de la genialidad individual) es necesario mostrar, además, cómo el pensamiento filosófico, aquel que es verdaderamente libre, es decir, el pensamiento determinante y determinado por sus determinaciones⁴⁵³, sustituye la lógica del entendimiento por una lógica que unifica la forma con el contenido, es decir, el aspecto categorial con el material o lexical. Aquí interviene nuevamente la memoria.

El pensamiento debe, para ello, tener como aliada a una memoria que no sólo acumule y yuxtaponga nombres a disposición de un entendimiento que no los habita, sino a una memoria en relación orgánica con él, de tal manera que el contenido de la memoria se vea *organizado* por la forma del pensamiento. Por ello es necesario observar cómo la memoria supera su función mecánica y deviene orgánica.

⁴⁵² Como dice Félix Duque: “La *Lógica* está escrita en lenguaje ordinario, pero su lenguaje *no es* el ordinario [CL, 65. Estudio preliminar.]. Surber, con cuyos análisis difiero la mayoría de las veces, dice, a este respecto, algo que me parece muy acertado: “If an extra-ordinary way of speaking philosophically is to arise from Hegel’s concept of philosophical reflection, it is not such that it opposes itself to ordinary language, but rather can arise only when we take in its full complexity the ordinary form of language itself” [Surber, 24. Cita tomada de Wohlfart, 1981, 250]

⁴⁵³ Hegel dice: „[...] so muss es erkennen, das seine Bestimmungen Bestimmungen der Sache und das umgekehrtdie objektiv gültigen, seienden Bestimmungen seine Bestimmungen sind. Durch diese Erinnerung, durch die Insichgehen der Intelligenz wird dieselbe zum Willen.“ [W 10 §468, 287].

4.2. MEMORIA ORGÁNICA. DE CÓMO EL LOGOS SE VUELVE TIEMPO

En la última sección del segundo capítulo se revisó el movimiento al que llamo el momento de la doble interiorización o interiorización de la interiorización (el nombre, que es recuerdo, es recuerdo del signo, el cual a su vez es el recuerdo de la intuición). Se abordó también el papel que desempeña el entendimiento y su *instinto lógico* y la frase de Hegel “es en nombres que pensamos”. Pero ahora se trata de hacer referencia a la relación entre la memoria y el *pensamiento*, dejando atrás las relaciones entre la memoria y el orden que el entendimiento impone, de manera exterior, a los nombres de la memoria. Esta relación mostrará qué significa fluidificar el contenido de la memoria. Esta relación será *orgánica* o bien, de autoproducción del pensamiento mismo⁴⁵⁴. Para esta aproximación seguiré de cerca el análisis de Hans Friedrich Fulda.

Fulda admite que la presencia de Aristóteles es innegable en el tratamiento que Hegel hace de la memoria, pero también pone en evidencia de forma bastante convincente que, en realidad, Hegel no comparte con Aristóteles la tesis de que la memoria se encuentra en una relación accidental (*kata simbebekos*) con el pensamiento [Fulda, 1991, 329]. La *mneme* de Aristóteles está ligada a la fantasía. En contraste para Hegel la memoria es un paso más allá de la fantasía. Ciertamente ambas son para Hegel similares, pues ambas interiorizan, pero la memoria es la contenedora de los nombres, no de imágenes. Por esta razón, entre otras, la memoria es constitutiva del pensamiento⁴⁵⁵.

⁴⁵⁴ El devenir de la memoria, de mecánica a orgánica, no es explícito en Hegel ni es claramente admitido por los intérpretes de Hegel. En general se habla de la memoria mecánica como si fuese la última palabra que Hegel tiene que decir sobre la memoria. Hasta donde sé sólo Hans Friedrich Fulda se ha referido a ella como orgánica.

⁴⁵⁵ Es en esta relación constitutiva en donde se juega el significado mismo de la propia memoria. La memoria [die Gedächtnis] es lo pensado [das Gedachte]. Hegel mismo establece esta relación especulativa desde el primer JS. Ahí dice: „Das Gedächtnis, die Mnemosyne der Alten, ist seiner wahren Bedeutung nach nicht dieses, daß Anschauung oder was es sei, die Produkte des Gedächtnisses selbst in dem allgemeinen Elemente seien und aus ihm hervorgerufen, es auf eine formale Weise, die den Inhalt nichts angeht, besondert werde, sondern daß es das, was wir sinnliche Anschauung genannt haben, zur Gedächtnissache, zu einem Gedachten macht; die Form des Raumes und der Zeit, worin sie ihr anders außer sich haben, in der Zeit ebenso nur ideal aufhebt und sie an sich selbst als andre ihrer selbst setzt. Hierin erhält das Bewußtsein erst eine Realität, daß an dem nur in Raum und Zeit Idealen, d. h. das Anderssein außer sich Habenden diese / Beziehung nach außen vernichtet und es für sich selbst ideell gesetzt werde, daß es zu einem Namen werde. Im Namen ist sein empirisches Sein, daß es ein Konkretes, in sich Mannigfaltiges, Lebendes und Seiendes ist, aufgehoben, es zu einem schlechthin in sich einfachen Ideellen gemacht. Der erste Akt, wodurch Adam seine Herrschaft über die Tiere konstituiert hat, ist, daß er ihnen Namen gab, d. h. sie als Seiende vernichtete und sie zu für sich

Fulda puede admitir que la memoria mecánica sea mecánica y que, al mismo tiempo, se encuentre ligada orgánicamente al pensamiento. El rechazo a concebir la relación en estos dos primeros términos de forma mecánica estriba en que para Hegel ya no es adecuado tomar por separado cada uno de los lados. Si la relación entre memoria y pensamiento fuese mecánica la memoria sería la causa eficiente del pensamiento⁴⁵⁶. Si fuese química habría algo así como atracción y repulsión o efecto recíproco. Pero una vez que el pensamiento piensa conceptualmente sólo puede tratarse de una relación orgánica. [Fulda, 1991, 328], sin embargo, como precisa Fulda, no en el sentido de que la memoria, por su parte, y el pensamiento por el otro, sean miembros de una totalidad, sino que el tipo de relación entre ambos constituye lo orgánico⁴⁵⁷.

Ciertamente para Hegel la memoria mecánica no está en relación accidental con el pensamiento sino que se trata de algo esencial para la razón [*Vernunft wesentlich*] [Fulda, 1991, 328]. Por esto mismo yo llamaré a esta memoria: memoria esencial para la razón, o bien, memoria orgánica.

Fulda pone en evidencia la memoria se encuentra entre dos procesos: Por un lado se encuentra en el proceso de unificación de la inteligencia con sus signos y, por otro lado, en el proceso del pensamiento que consiste en tener pensamientos. [Ver Fulda 1991, 334]. Creo que acierta en esta distinción pues Hegel afirma que el contenido del pensamiento, que no es otro que el provisto por la memoria, es la conservación asinificante de sus signos, es decir, es la conservación (recuerdo) de un recuerdo. Sin embargo, Fulda no distingue entre una memoria mecánica gobernada por una fuerza de división que llega a considerar sus elementos como externos, como *puestos frente a sí* [*vor sich, Vorstellung* Ver W 10, §463]⁴⁵⁸ y una memoria trabajando de manera distinta, una memoria pensante.

La actividad autoprodutora entre contenido y forma realizada por este segundo tipo de

Ideellen machte. ,, [JS I., 201].

⁴⁵⁶Al respecto Magri considera, equivocadamente, me parece, que la memoria es la causa eficiente del pensamiento. Afirma: “memory is causally active upon intelligence [...]” [Magri, 2011, 75]. Precisamente, como Fulda, también considero que son mutuamente determinantes.

⁴⁵⁷Fulda afirma: [So] darf man den Zusammenhang von Gedächtnis und Denken nicht als den von Gliedern eines Organismus denken. Man muß ihn als einen verstehen, der wesentlich *selbst* ein Organisches ist und also die Natur *des* Organischen hat. [Fulda, 1991, 339].

⁴⁵⁸Ver también GW 13. En este último texto Hegel, mostrando más claramente la exterioridad del entendimiento en tanto que memoria mecánica, dice: Da hatte er die Bilder **vor sich**. Jetzt wurde ihm gegeben, etwas auswendig zu lernen. §457, p. 216. El tener *frente a sí* significa tener *fuera* [*aus*] de sí y es la condición *sine qua non* de una memorización mecánica.

memoria establece una trabazón entre sus elementos pues deja de contener sus recuerdos de forma yuxtapuesta. Esta es la memoria orgánica. Hay que ver esto más de cerca.

La libertad teórica indica que nuestro pensamiento no hace referencia a nada que no esté en él mismo, es decir, nuestro pensamiento no es *representacional* en el sentido de “referencial”, pues para que nuestro pensamiento lo fuera tendríamos que asumir que los nombres son signos y que hay una exterioridad para la inteligencia, contrapuesta a la interioridad de una conciencia. La cuestión central que Hegel indica con la diferenciación entre signo y nombre y con el concepto de *libertad teórica* es que el nombre *no es* una representación en el sentido antes aludido pues no hace las veces de algo “otro”, de algo “externo, sino que indica que el nombre es la cosa [*Sache*] misma del pensamiento⁴⁵⁹.

Hegel afirma

[..] [E]n la representación lo externo [aparece como] lo dado [*Gegebene*] y la determinación, lo que debe volver suyo [*das Ihrige zu sein*] [como] diferente. En el extrañamiento se ha llegado a que lo externo es lo suyo [*das das Auserliche das Ihrige ist*]. Así la unidad se ha vuelto verdad. Lo que es, solo en la medida en que es pensamiento [...] es la cosa [*Sache*] [GW 13, 225]

Como se ha visto en el capítulo dos, puede afirmarse, en efecto, que la libertad de la inteligencia, es decir, su auto-nomía, (es decir, no su independencia de algo diferente de ella sino la capacidad de ponerse a sí misma como ley, sin distinguirse de sus contenidos) se manifiesta desde el primer recuerdo, es decir, desde que la inteligencia niega la intuición. Por esta razón Hegel califica al recuerdo como la fuente de la libertad [GW 12, 29]. Sin embargo, la inteligencia, bajo su aspecto de entendimiento formal- o memoria mecánica- reduce esa libertad a una fijación de relaciones. El fondo sobre el cual las relaciones fijadas por la inteligencia funcionan lo constituye la inteligencia y la exterioridad que ella misma establece. Por ello Hegel recurre a la expresión *aus-wendig* para explicar tanto la mecanización como la exterioridad impuesta por el entendimiento formal.

El entendimiento, si bien funciona teniendo como horizonte la libertad alcanzada por el recuerdo, fija y mecaniza las relaciones entre sus contenidos, para lo cual precisa de su notoria fuerza divisoria, tantas veces descrita por Hegel. En este sentido, la memoria mecánica contiene las “piedras” del edificio del pensamiento, pero no es el pensamiento. Hegel afirma: “La relación [*Zusammenhang*] de las piedras con la casa no está, en absoluto,

⁴⁵⁹ Fulda comprende lo que Hegel llama “el espacio universal de los nombres” como el ponerse de la inteligencia misma como el medio que le es propio al sistema de signos- [Ver Fulda, 1991, 346]

determinada por su naturaleza [pues] es mecánica. Si la finalidad, el alma, no se encuentra en lo vivo, entonces cada miembro deja de ser lo que es sólo en relación a la vida.” [GW 13, 220.].

Con ello Hegel sugiere que si se quiere entender de otra manera la relación entre la forma y el contenido del pensamiento, tanto el contenido como el pensamiento deben volverse orgánicos. A los nombres de la memoria tiene que infundírseles “Espíritu”, de tal manera que sean capaces, como Hegel dice a continuación, de aprehender sus propios contenidos y de ordenarlos según su carácter racional. Hegel mismo afirma:

En el pensamiento que entiende [*verständigen Denken*] el contenido es indiferente respecto de su forma, mientras que en el saber racional o conceptual [*vernünftigen oder begreifenden Erkennen*] [el contenido – *er*] hace emerger la forma de sí mismo [*sich selber seine Form hervorbringt*] [W 10, §467Z, 285-86].

Esta es una afirmación de gran importancia pues pone en evidencia que hay dos tipos de pensamiento. El entendimiento es un tipo de pensamiento. Por ello es, en cierta medida, libre (pues sus contenidos son producto del recuerdo y el recuerdo es, Hegel lo ha dicho ya, la base de la libertad teórica). Pero en el pensamiento que sólo entiende, el contenido (los nombres de la memoria mecánica) y la forma (la gramática) se encuentran en una mera *relación*⁴⁶⁰.

Al respecto hay que tener en cuenta lo que ya se dijo en el primer capítulo a propósito de la relación, a saber, que las *relaciones*, incluso si se trata de relaciones esenciales (como la de la fuerza), implican el mantenimiento de los dos lados que se relacionan. En este sentido ambos extremos son indiferentes el uno con respecto al otro (el nombre con respecto al pensamiento o, dicho de otra manera, el contenido respecto de la forma), ambos son exteriores.

Un pensamiento racional es distintivo del primer tipo de pensamiento porque no se encuentra en *relación* con sus contenidos sino que los contenidos (los recuerdos de la memoria que son los nombres) son capaces de producirse a sí mismos en virtud de la presencia de la forma del pensamiento en ellos mismos.

⁴⁶⁰ Al respecto Houlgate observa muy bien por qué Hegel llama mecánica a la memoria. dice: “Why does Hegel describe mechanical memory as “mechanical”? Because the form of memory that he has in mind here is one which connects words, or names, in a purely external manner” [Houlgate, 1996, 85]. Sin embargo su interpretación de la memoria en ese artículo me parece errada pues no distingue claramente entre Sinn y Bedeutung, dos conceptos fundamentales en este contexto.

Hegel resalta que el segundo tipo de pensamiento implica la producción de sí de los contenidos. Esta autoproducción no puede tener lugar unilateralmente sino que los contenidos deben encontrarse, con respecto a la forma que producen, en un movimiento de producción mutua.

Este es el punto de inflexión en donde se pasará de lo mecánico a lo orgánico⁴⁶¹. Pero como Magrì pone en evidencia, lo mecánico no queda fuera de lo orgánico⁴⁶². Se debe hablar más bien de una conservación [Magrì, 2011, 75]⁴⁶³. Por ello, asumir [*aufheben*] el carácter representacional de la inteligencia significa para el pensamiento integrar aquello que el entendimiento exterioriza- su *Auswendigkeit*, por así decir. Sólo llevando a su interioridad -*Inwendigkeit*- lo separado por el entendimiento, el pensamiento se encuentra consigo mismo- *bei sich*. Por eso Hegel sostiene: “La memoria es la fuerza más maravillosa que la inteligencia, esta interioridad [*Innerlichkeit*], posee, pues posee esta completa exterioridad [*Auserlichkeit*]” [GW13, 220].

La *mecanicidad* de la memoria es suficiente para explicar el carácter formal del lenguaje en la mayoría de los casos, pero no es suficiente para explicar la posibilidad de un lenguaje trágico- filosófico.

Hay que entender cómo es posible que el contenido pueda producir su propia forma, sin perder de vista que la forma debe también producir el contenido. Sólo lo orgánico, como se ha visto, tiene esta estructura *especulativa* que le permite producirse a sí mismo en un movimiento doble de génesis sucesivas (hacia adelante) y de acompañamiento en esta serie generativa (hacia atrás). Hay que ver cómo se conforma esta estructura especulativa construida por la “relación” (en sentido no hegeliano) orgánica entre memoria y pensamiento.

⁴⁶¹ Elisa Magrì sigue llamando a esta relación, relación mecánica, yo considero que se puede hablar también de química. También afirma que no se puede establecer un paralelo inmediato entre lo dicho aquí por Hegel y lo que Hegel afirma en la *Ciencia de la Lógica*, en la sección sobre la objetividad. Magrì sostiene: “One could say that a mechanical feature always lies in the structure of the conceptual activity and Hegel himself introduces mechanism as a general character.” [Magrì, 2011, 75]

⁴⁶² Como se vio en el primer capítulo, Hegel, como Aristóteles y Wolff, también admite la presencia de lo mecánico- y de lo químico- en lo teleológico. Como dice de Vries, la razón por la cual las explicaciones mecánicas y químicas son aun más insuficientes que las teleológicas reside en el hecho de que las primeras son incapaces de apuntalar a la totalidad de las cosas cuya relación exhiben. Les hace falta la posibilidad de autoreflexión. La explicación teleológica, por el contrario, puede revelar por qué hay mecanismo, química y teleología; por eso, como bien ve de Vries, la teleología es la verdad del mecanicismo, porque lo puede incluir en él [de Vries, 1991, 66-67].

⁴⁶³ Quizá esta es la razón por la cual Fulda siguió utilizando el término de memoria mecánica para la memoria orgánica.

4.2.1. Del nombre al concepto. Aparición de la temporalidad del logos

Fulda identifica la relación orgánica entre memoria y el pensamiento como una relación entre los conceptos de *dinamis* y *energeia*⁴⁶⁴. A mí, sin embargo, me parece más claro considerar la relación orgánica entre memoria y pensamiento a través de los conceptos, que también son Aristotélicos, de forma y contenido, como Hegel mismo hace.

Ahora bien, la memoria no es sólo lo mecánico, es decir, la memoria puede dejar de estar en relación exterior con el pensamiento. Sólo evitando esta relación exterior puede ordenar según una forma inmanente. Sin la forma inmanente los contenidos de la memoria mecánica *no tienen sentido*. Al respecto Hegel afirma: “El sentido interrumpe el simple mecanismo de la memoria.” [GW13, 200]. Además también afirma:

Del mismo modo que presión e impulsión son relaciones mecánicas, sabemos «algo» mecánicamente, *«de carretilla»*, cuando las palabras no tienen sentido para nosotros y se quedan fuera del sentido, del representar y pensar; también las palabras son [entonces] extrínsecas una a otra y constituyen una sucesión carente de sentido. Las [buenas] obras, la piedad, etc., son también *mecánicas* cuando aquello que hace el ser humano le viene determinado por medio de leyes ceremoniales, por un director espiritual, etc., y su propio espíritu y voluntad están ausentes de sus acciones; de este modo son exteriores al ser humano sus propias acciones [W 8, §195, 352-353, E, 273].

Es el pensamiento el que otorga “sentido” [*Sinn*] a los nombres; sin el primero los segundos se encuentran en mera yuxtaposición. El “sentido” que interrumpe aquí debe ser distinguido del mero “significado” [*Bedeutung*]. Como se ha visto en el segundo capítulo, el significado quedó atrás cuando la memoria transformó los signos en nombres.

Lo que no tiene sentido carece de él porque se encuentran en una relación extrínseca con

⁴⁶⁴ En la introducción a la filosofía del espíritu de 1827-1828, Tuschling afirma que la memoria es *fuerza* y que ésta puede rebasarse a sí misma y dejar de ser mecánica y en ello contribuye a que la inteligencia alcance su verdad, a saber, la de ser razón [„Die Intelligenz ist Vernunft“ (222,101)]. Tuschling, además, relaciona esta fuerza con el concepto de *energeia*: „Also nicht nur mechanisch, sondern auch als Kraft, als den Mechanismus übergreifende, d. h. durchdringende und aus sich selbst heraus produzierende *energeia* der substantiellen Form des Begriffs, des Ich, der vernunftigen oder denkenden Subjektivität, als Substanz und Subjekt zugleich und allein so ist die Intelligenz die Vernunft, die Einheit des Subjekts und Objekts, Ich, die Wahrheit. - Aufgrund ihrer Funktion, die Einheit des Subjekts und Objekts zu erzeugen, ist »diese Bestimmung« des -mechanischen - Gedächtnisses höchst wichtig in Beziehung auf das Denken« (221,76f.); deshalb ist »gerade hier [...] die Stelle, wo die Intelligenz das Wissen ist dieser Objektivität an ihr selbst« (222,103); deshalb ist »der absolute Zweck des Gedächtnisses [...] das die Intelligenz real sei, das die Einheit der Subjektivität und Objektivität zur Existenz kommt« (222,120-122) der Fall; «darin ist eben der Übergang zum Denken ausgesprochen« (221,95) [GW 13, XXI].

lo que *se relaciona* y se encuentra en una sucesión cuyo orden está dado por algo externo (como por un dictador espiritual, dice Hegel). Transformando lo anterior a una aseveración positiva y teniendo en cuenta lo que Hegel ha afirmado líneas arriba, a saber, que el contenido producirá su forma, podría decirse que el sentido sólo es dado cuando la *ley* que rige la sucesión del contenido es inmanente a lo que se sucede (como se verá con respecto a la filosofía de la historia en donde lo que se sucede [*geschehen*] no es otra cosa más que la historia misma [*Geschichte*]).

En otras palabras, el recuerdo, que es el nombre, debe de adquirir otra forma y ser recuerdo de manera distinta. Esa manera distinta de ser del recuerdo, del nombre, no es otra, me parece, que una forma de ser conceptual. Parece que es sólo cuando los nombres producen su forma que los nombres devienen *conceptos* y sólo con conceptos el pensamiento piensa, es decir, ase, conceptualiza [*begreift*]. Por ello Hegel sostiene: “[...] necesario es conceder que ni del Yo ni de cualquier otra cosa, ni tampoco del concepto mismo, se tiene el menor concepto cuando no se concibe [*begreift*] y se queda uno en la simple representación fija y en el nombre [*Namen*].” [W 6, 490, CL, 336]

Pensar en nombres (si es que, como agrega Hegel aquí, eso puede ser llamado *pensar*), es permanecer en el modo de ser de las representaciones, las cuales, ya se ha dicho, son fijas. *Pensar filosóficamente* implica, como Hegel lo afirma explícitamente, cambiar del nombre al concepto.

Teniendo en cuenta que, como Hegel afirma, la inteligencia debe *determinar la simplicidad de los nombres con su diferencia interna*, es decir, como afirma en la *Ciencia de la Lógica, la capacidad pensamiento culto [gebildet] [es] lograr ver, incluso en las más pequeñas naturalezas, una unidad interna y una necesidad en la unión de lo que las constituye* [Ver W6, 291-292], es posible afirmar que la memoria, superando su acción mecánica y *aprehendiendo conceptualmente* incluso las más pequeñas cosas, piensa en ellas como unidades que, dentro de sí mismas, poseen necesidad interna.

Una cosa es necesaria para Hegel en la medida en que posee en ella el movimiento que la ha llevado a ser lo que es; en la medida en que sus determinaciones se han ido cumpliendo una a una, y ello no por causas extrañas a la cosa misma, sino sólo gracias a su poder autopoietico.

Ahora bien, dado que la memoria orgánica es la memoria cuyos contenidos crean su

forma y ya no son nombres sin sentido [W 10, §467Z, 285-86], y dado que lo que hay en la memoria son nombres que son también recuerdos (recuerdos del signo), es posible afirmar que el sentido que adquiere el recuerdo, sentido establecido en organicidad con la forma, no es otro que el entendido de forma literal como sentido *teleológico (epigenético)*.

El sentido con el que el pensamiento interrumpe en el orden mecánico de los recuerdos en la memoria mecánica es un sentido, en tanto que dirección. Esa dirección que les es infundida a los nombres haciéndolos devenir, por ello, conceptos, es una dirección hacia sí, los vuelve silogismo.

Fulda especifica que el pensamiento puede ser de dos formas: 1) como representación recordada o 2) como pensamiento enjuiciador que determina silogismos. Me parece que el primero es el pensamiento en tanto que memoria mecánica. Al cambiar la memoria de mecánica a orgánica tanto la memoria como la relación entre la memoria y el pensamiento se modifican. Es sólo cuando la memoria se vuelve orgánica cuando la memoria se vuelve una con el pensamiento (de ahí el juego de palabras que Hegel hace entre *denken, Gedachte* y *Gedächtnis*). Al ser memoria orgánica el pensamiento es conceptual y por ello el pensamiento puede enjuiciar y establecer silogismos. Comprender [*begreifen*] es caer en la cuenta de que los objetos del conocimiento se encuentran vinculados, no ya sólo en la red inferencial de significado, sino en una secuencia necesaria de determinaciones progresivas. Conocer a partir de la memoria y el pensamiento orgánicos es conocer filosóficamente. Conocer filosóficamente no significa otra cosa que asir las determinaciones de los conceptos en su *trayectoria* hacia sí mismos⁴⁶⁵. Dicho de otro modo, comprender es *ver*, observar⁴⁶⁶ la motilidad epigenética de las cosas. La motilidad epigenética de las cosas refiere, como se ha dicho desde el primer capítulo, su *historicidad*, es decir, la estructura temporal inmanente en la cual las cosas devienen hacia sí mismas. *La memoria orgánica, por estar orgánicamente en relación con el pensamiento, hace posible la historicidad de los objetos del pensamiento.*

Por ello, cuando Hegel afirma: “todo lo racional es silogismo” [so aber ist das *Vernünfftige* nur der *Schluß* W 6, 353] no afirma algo semejante a que todo puede ser

⁴⁶⁵ Penoldis continúa: „etwas gilt demnach als begriffen, wenn die Momente, welche seine Bestimmtheit ausmachen in der Identität des Begriffs aufgehoben werden [...]“ [Penoldis, 2007, 157].

⁴⁶⁶ *Logos es Theoria*. Al respecto Theodoros Penolidis afirma: „Diese absolute Etngegensetzung und die Darstellung überhaupt ist für die Spekulation (theoria) des Begriffs dasselbe“. [Penolidis, 2007, 160].

entendido como la conclusión de todo sino que refrenda que todo es una actividad teleológica. Hay que ver esta actividad teleológica más de cerca.

4.2.2. *Todo es silogismo*

Humboldt lleva a cabo la distinción entre sintaxis y semántica para referirse a la relación epigenética o producción epigenética de las lenguas. Pero ello no significa que admitiese que ambos aspectos pueden realmente separarse. Es decir no hay, por un lado, una relación sintáctica y por otro, significados de las palabras que preceden a dicha relación sintáctica. [El Dual, 107]. De manera similar, Hegel rechaza esa distinción. Como bien observan Joseph Simon y Günter Wohlfart, la separación entre sintaxis (forma) y semántica (contenido) es inadecuada ya que conduce una interpretación mutuamente excluyente entre forma y contenido⁴⁶⁷, es decir, mantiene una visión según la cual en una frase los elementos pueden tratarse como elementos independientes. En contra de esta perspectiva Hegel afirma lo siguiente:

El sujeto sin predicado es lo que, dentro de la aparición [fenoménica] es la cosa sin propiedades o la cosa en sí : un vacío fundamento indeterminado; él es, así, el concepto dentro de sí mismo, que sólo en el predicado obtiene diferenciación y determinidad; éste predicado constituye de este modo el lado del estar del sujeto. Por medio de esta universalidad determinada, el sujeto está en referencia a lo exterior, abierto al influjo de otras cosas, y entra por ello en actividad frente a ellas. Lo que está ahí entra, partiendo de su ser-dentro-de-sí, en el elemento universal de la conexión y las relaciones, en las referencias negativas y en el juego recíproco de la realidad efectiva: una continuación del singular dentro de otros y, por consiguiente, universalidad. [W6,307-308. CL, 179]

El nombre, considerado en contraste con el concepto, no es más que una forma fija y abstracta, una “cosa en sí”. Esta manera de ser del nombre parece estar fundada sobre el principio de identidad que no deja penetrar la acción de la contradicción⁴⁶⁸. Sólo a través de

⁴⁶⁷ Respecto del contenido filosófico “nicht um echte Inhalte von Sätzen handeln kann, die mit diesen Sätzen schlichtlich behaupten werden sollten, so daß die Satzform, in der Intention dieser Inhalte, dienend hinter sie zurückzutreten hätte. Im Gegenteil, sie resultieren aus der Reflexion der „gewohnten“, aber der wirklichen Sprachbewegung gegenüber abstrakten Vorstellung vom Wesen des Satzes und zeigen in ihrer Befremdlichkeit auf den wirklichen Satz als verschwindendes Element eines randlosen sprachlichen Prozesses zurück“ [Simon, 32. Referencia tomada de Wohlfart, 1981, 243].

⁴⁶⁸ La definición que da Longuenesse de la determinación de la reflexión que es la contradicción me parece ser muy pertinente aquí. Ella dice: “Contradiction is a category that belongs specifically to a dialectical logic that has assimilated the lesson of critical philosophy: ontology must give way to a logic of being that is thought. But this logic is itself built not on coexistence by friendly agreement between “thought” and “given”, but on a genuine conflict between two irreducible poles of thought; this conflict is manifest in the very

una unión del aspecto material y formal del pensamiento, se revelan en las palabras su verdadero carácter filosófico pues emerge en ellas la fluidez que les es propia.

La cosa en sí es una especie de átomo *vacío*, es decir, carente de determinaciones y sin relación o continuación de singulares los unos dentro de los otros. Hegel trae a cuento a la cosa en sí para descartar que pueda haber algo así como sujetos independientes de predicados. En este sentido, así como no hay cosas en sí tampoco hay sujetos en sí.

Lo que es interesante para mostrar la diferencia entre la concepción común del lenguaje y la concepción distinta de Hegel así como el papel que la memoria orgánica juega en esta transformación es que, como indica Hegel, la representación, es decir, el pensamiento formal no observa que el concepto es una unidad *en y para sí*.

La representación sólo observa que en un juicio hay conceptos, como elementos aislados e independientes, subsistentes de suyo [atomismo lógico], en lugar de observar la condición inversa y verdadera, a saber, *que un concepto es un juicio*. Siguiendo a Jarczyk debe decirse que es porque hay concepto que puede tener lugar el juicio [SL, 108 n. 51], pero precisamente no como la suma de elementos concomitantes (sujeto + predicado + complementento) sino como una división [*Ur-teilung*] de una unidad moviente que adquiere su sentido en la reunificación de sus partes constitutivas. Hegel dice:

El juicio es la acción de dirimirse el concepto por medio de sí mismo; *esta unidad* es, por consiguiente, el fundamento a partir del cual viene a ser considerado el juicio según la *objetividad* que de verdad es suya. En esta medida, él es la partición originaria [*ursprüngliche Teilung*] del uno originario: la palabra JUICIO se refiere, con ello, a lo que él es en y para sí. Pero que el concepto esté en el juicio como aparición, en cuanto que sus momentos han alcanzado allí subsistencia de suyo, a este aspecto de exterioridad es al que más se atiende la representación. [W 6, CL 176]

Hegel critica que pueda verse el concepto como una simple aparición *en* el juicio. Por eso, cuando Hegel afirma que el contenido debe generar su forma, esto debe entenderse como la afirmación que dice: el concepto debe escindirse.

El nombre puede ser entendido, en el contexto del principio de la doctrina del concepto, por el concepto mismo⁴⁶⁹ o por lo que Hegel llamará al interior de la teoría del juicio, sujetos y predicados [W6, 302]. Solo en tanto que sujeto o predicado el nombre, dice Hegel, dejará de ser nombre pues adquirirá determinaciones en un juicio [W 6, 302]. Con ello Hegel confirma que lo que ha dicho en la *Enciclopedia* es, a penas, la caracterización

characterization of the objects of thought.” [Longuenesse, 2007, 42]

⁴⁶⁹ De hecho Hegel mismo habla de nombres y conceptos en esa sección de la *Lógica*

del nombre como algo fijo y abstracto [*Abstraktes und Festes* W 6, 303] que no agota lo que el lenguaje es. No lo agota pues en ese contexto del espíritu teórico se lo ha considerado únicamente en una relación exterior (por ejemplo, al momento de hablar de la definición) a otros *nombres*.

No es que el concepto, o su aparición, es decir, el mero sujeto o el mero predicado, preexista (como *hipokeimenon* [W 6, 304]) a la relación entre sujeto y predicado.

El concepto, esta nueva figura que sustituye al nombre cuando se ha caído en la cuenta de que el concepto es *Urteil*, es un movimiento animado por la negatividad. Esta negatividad, que no es otra cosa sino su propia división, se da a partir de sus determinaciones (universalidad, particularidad y singularidad). El concepto es universal al ser pura relación a sí que sólo a través de una negatividad propia (la forma del pensamiento filosófico) se escinde a sí mismo. Christian Iber dice: “la contradicción de la singularidad sintética del concepto [...] es esta, a saber que la totalidad mediada del concepto ha contraído la unidad de lo universal y lo particular en la singularidad sintética hacia una unidad abstracta, inmediata, la cual coloca una frente a otra las diferentes determinaciones del concepto como abstracciones. En base a esta contradicción la singularidad sintética del concepto es “la división absoluta y originaria de sí” [TW 6, 301) como se muestra en el juicio. El concepto se parte en dos lados. Por un lado se encuentra el singular concreto y del otro sus determinaciones conceptuales. Cada una de ellas estará representada en el juicio como sujeto y éstas como el predicado.” [Iber, 2002, 200].

Como ya se había indicado analizando la teoría holística del significado, para Hegel, como para Humboldt y Schlegel, los nombres nunca son individuos subsistentes de suyo, es decir, siempre están relacionados con otros. La gran diferencia entre Schlegel y Hegel es, no obstante, que Hegel advierte distintas formas de ser de esta relación en tanto que distintas formas de ser del concepto.

Si las palabras no tuvieran una universalidad inmanente podrían relacionarse con cualquiera- esto sería la gramática de Schlegel. Pero para Hegel eso sería una mala infinitud, en el sentido de que las determinaciones, o las especies, o lo singular “empírico” puede relacionarse con todo. Esa es la definición del juicio infinito- en donde sólo habría una mera yuxtaposición de multiplicidad desordenada. En otras palabras, Hegel no sólo piensa las relaciones entre nombres como reacciones *químicas* sin más sino que las piensa

en relación a algo que se mueve ora “infinitamente”, ora “hipotéticamente”, ora “disyuntivamente”, etc.⁴⁷⁰.

Pero una vez que lo universal penetra en lo singular, lo singular ya no puede relacionarse con cualquier cosa sino sólo con aquello comprendido dentro del universal. Esa universalidad en todas las singularidades hace de ellas singularidades idénticas, pero al mismo tiempo las vuelve capaces de excluirse mutuamente, por esa misma identidad.

El juicio, por su parte, es la realización del concepto pues los momentos del concepto (universal, particular, singular) se relacionan entre sí y el concepto se vuelve – concepto de algo. [Schick, 2002, 203]⁴⁷¹.

Ahora bien, lo que hace del juicio un juicio y no ya una mera proposición (como todos los juicios anteriores al juicio del concepto) es que la relación que existe entre el singular y el universal o bien, en términos proposicionales, la relación entre el sujeto y el predicado, ya no es de oposición ni de negación o afirmación. Es un momento que, ciertamente, surge de las proposiciones (todos los tipos de juicios explicados por Hegel) anteriores en la medida en que ellas replican al ser, a la reflexión de la esencia y a la necesidad de la realidad efectiva, pero que tiene la tarea de mostrar que la cópula ha dejado de ser el “es” inmediato y de poner en evidencia que ese “es” es la verdadera mediación que, del lado del predicado expresa la identidad del sujeto con su propia universalidad, expresando así tanto la identidad de esto singular como su diferencia, a saber, su universalidad [ver SL, 150, n. 230].

⁴⁷⁰ El concepto (como sujeto) no tiene sentido si no está dentro de juicios (si no es parte de una *Ur-teilung*). El sujeto está ligado al predicado. Duque afirma al respecto: “Una categoría puede hallarse en una o más palabras de los siguientes modos: a) *envuelta* en ella (símil *mecánico*); b) *mezclada* (símil *químico*), o e) *herausgearbeitet* (<<trabajada hasta ser puesta de relieve>>: símil *teleológico*; recuérdese que al inicio -de un modo inmediato. pues- se dijo que lo lógico estaba <<depositado>> (*herausgesetzt*) en el lenguaje; al transitar de la <<posición>> al <<trabajo>> hemos pasado pues de una consideración *esencial* (el pensamiento como esencia y el lenguaje como apariencia), a otra *conceptual* (el pensamiento como *talla y resalte* del material lingüístico). La gradación puede aplicarse también a los tipos del conocer: a) *sentido común*, que toma a las palabras como cosas, <<detrás>> de las cuales se halla el concepto o pensamiento; b) *pensamiento científico*, que distingue entre teorías (lenguaje más o menos fijado) y ejemplos e ilustraciones (lenguaje ordinario): por cierto que en todo problema se dan mezclados ambos órdenes; e) *pensamiento filosófico*: trabaja con material lingüístico *sobre* ese mismo material (como un artesano cuyos instrumentos fueran de la misma estofa que el objeto trabajado); la puesta de relieve (*heraus*) es pues immanente, *mas no lingüística* (de lo contrario -siguiendo el símil elegido- también el artesano debiera ser de la misma estofa que instrumentos y materiales): también en el ámbito de la lógica funciona la *astucia de la razón*. [Estudio preliminar traducción CL, 66]

⁴⁷¹ No voy a hacer un análisis de todos y cada uno de los juicios de los que Hegel habla, ni de los silogismos. Lo que me interesa es indicar que el juicio es el movimiento del concepto, movimiento que puede formar una *cadena* de juicios.

Teniendo lo anterior en cuenta y teniendo en cuenta, a su vez, que el silogismo es la verdad del juicio, puede decirse que el movimiento que significa el juicio verdadero no es otra cosa que la bisagra que une al concepto con el silogismo⁴⁷². Es decir, lo que hace juicio a un juicio es que en él el concepto puede volverse sí mismo, es decir, silogismo a través de la escisión y la cópula. Respecto Hegel dice: “Si el *es* de la cópula estuviera ya puesto como esa unidad determinada y llena de sujeto y predicado, como en su concepto, ya sería entonces el silogismo” [W6 309, CL 181] Pero el punto, precisamente, es que esto *todavía* no es así. Por ello la tarea del juicio es, como dice Hegel:

Restablecer o, más bien, *poner* esta identidad del concepto, es la meta del *movimiento* del juicio. Lo que está ya *presente* [*vorhanden*] dentro del juicio es, de una parte, la subsistencia de suyo, pero también la determinidad mutua de sujeto y predicado. Pero de otra parte su referencia, abstracta sin embargo. El sujeto es el predicado: eso es por lo pronto lo que enuncia el juicio; pero como el predicado *no* debe ser lo que el sujeto es, está presente una *contradicción* que tiene que *disolverse*, que pasar a un resultado. *Pero más bien sucede que, como en y para sí son sujeto y predicado la totalidad del concepto, y el juicio es la realidad del concepto, su movimiento progresivo no es entonces sino desarrollo: ya está presente dentro de él aquello que dentro de él se destaca, y en esta medida la demostración es solamente una mostración, una reflexión en cuanto acto de poner aquello que dentro de los extremos del juicio está ya presente ; pero también este acto mismo de poner está ya presente : es la referencia entre los extremos* [W 6, 309, CL 181. Mi énfasis]

Pensar filosóficamente significa para Hegel introducirse en el carácter orgánico de la realidad. Esa introducción no puede tener lugar sino al interior mismo del pensamiento, pues sólo a través de los productos de la memoria orgánica, pensamos filosóficamente, pensamos *teleológicamente*.

Hay que tener en cuenta que el silogismo, para Hegel, es una actividad teleológica, o como dice Hegel mismo: La finalidad es una actividad silogística [W8, §204, 361]. Es lo que constituye la objetividad, lo que hace de algo una *cosa* y su decirse⁴⁷³. Hegel afirma:

El silogismo es *mediación*, el concepto completo dentro de su *ser puesto*. Su movimiento es el acto de asumir esta mediación, dentro de la cual nada es en y para sí,

⁴⁷² Al respecto Jarczyk afirma: „[...] cette « brisure » intérieure au sujet ne signifie pas son morcellement en deux faits seulement juxtaposés, mais manifeste la richesse concrète de son universalité réfléchie en elle-même. « toute chose est un jugement », dira Hegel ; c’est que la Chose n’existe dans son unité conceptuelle que réfléchie en soi dans et par cette « division originnaire » d’elle-même [...] il reprend [...] cette expression au moment d’entrer dans l’exposé du syllogisme, émergence nouvelle du concept dans le jugement, un jugement qui par là est justement fondé dans sa division *originnaire* » [SL, n.227, 149] Sell también afirma que el movimiento del concepto comienza con el juicio [Sell, 2014,113]

⁴⁷³ Respecto de la autodición del concepto Jarczyk afirma: “il est constant chez Hegel que le syllogisme n’apparaisse pas comme instrument de la raison, mais comme cette raison même dans sa diction de soi [...] parce qu’il lui reconnaît le pouvoir d’appréhender l’ultime, il entend qu’elle [la razón] soit vue comme maîtresse des procédures formels que met en jeu son propre développement » [SL n.5, 154]

sino que cada uno es sólo mediante otro. El resultado es, por consiguiente una inmediatez [*Unmittelbarkeit*] que ha brotado por medio del acto de *subsumir* [*Aufheben*] la mediación: un ser que es precisamente en la misma medida idéntico a la mediación y que es el concepto, el cual se ha instaurado a sí mismo partiendo de su ser otro, y dentro de él. Este *ser* es, por consiguiente una Cosa [*Sache*] que es *en y para sí*: la *objetividad*. [W 6, 401, CL258].

La cosa, así, debe ser entendida como una inmediatez mediada por ella misma. Estas son las cosas, los conceptos que la memoria orgánica produce en mediación con la forma inherente del pensamiento libre.

Ya se mencionó en el primer capítulo que lo que Hegel entiende por silogismo no debe entenderse como la conclusión de diversos juicios⁴⁷⁴. El silogismo en Hegel es la mediación de dos conceptos a partir del *tercero*. Este tercero es el ser, el Género, lo Universal o *la forma* [*eidos*] que funge como cópula entre lo particular y lo singular o bien, entre lo en sí y lo para sí. *En este sentido, el camino que va de lo singular a lo universal es el camino del concepto hacia sí mismo a través de una serie de divisiones (serie que debe entenderse como metabolé y no como mero movimiento causado de forma eficiente) que lo conducirán a la unidad, a lo universal, a la forma- que es género.*

El nombre, ya se dijo, es lo absolutamente abstracto, sin movimiento y *por tanto, sin tiempo*. Sólo una memoria contenedora de nombres habitados orgánicamente por la forma del pensamiento libre es capaz de almacenar conceptos, recuerdos con un movimiento recordante, es decir, *temporales*, progresivamente constituidos, pero también con una capacidad especulativa. ***Los conceptos, “elementos” con los que el pensamiento filosófico piensa, son, por sí mismos, unidades de temporalidad epigenética, pues son silogismos, son la reflexión en sí mismos de su unidad y su diferencia***⁴⁷⁵.

En el primer capítulo se ha logrado poner en evidencia que Hegel comparte con los autores revisados asunciones típicas de la teoría epigenética (generación, desarrollo, teleología), aunque también se han puesto de relieve las diferencias entre la teoría epigenética tradicional y la hegeliana. En la hegeliana el universal se genera a sí mismo. Él constituye, como se ha visto, su propia “deducción inmanente que contienen su génesis”

⁴⁷⁴ Ver primer capítulo y Sell, 2014, 14. Sell hace referencia al trabajo de Sans, quien interpreta el silogismo bajo el modelo del movimiento orgánico.

⁴⁷⁵ Por ello, como a continuación veremos, Ulrich Seeberg tiene razón al afirmar que escribir la historia filosóficamente es realmente el conocimiento de sí, es el otro o lo otro en mí, no sólo lo otro y no sólo como lo mío. La historia no es, para la filosofía, un objeto externo, como puede llegar a ser el objeto de las ciencias naturales Ulrich Seeberg, *Geschichte als Selbsterkenntnis. Fragen an Hegel*. Hegel Kongress, Bochum, 2016.

[W6, 43]. Además, la finalidad de dicho movimiento teleológico no es la repetición de la forma [Gestalt] sino la repetición de la forma [eidos], es decir, la repetición de un movimiento marcado con el sello de la negatividad, un movimiento que, además, constituye,, en el plano de la fenomenología, la psicología y la historia el devenir autoconsciente del espíritu.

Una descripción habitual de los logros de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel es que en dicho texto se lleva a cabo una deducción de las categorías del pensamiento. Ya hemos visto que teniendo en cuenta el discurso epigenético que conforma la ontología hegeliana, “deducción” significa “generación progresiva a partir de sí mismo. Dado que se trata de una deducción inmanente y no de una aplicación de elementos externos sobre lo pensado; dado que no es, para decirlo pronto, una deducción externa a las categorías, sino una deducción que se sigue del propio movimiento del pensamiento, lo propuesto por Hegel ahí es una crítica a lo que considera que es una forma exterior de tratar *lógicamente* la realidad. La inmanencia de la deducción de las categorías es un gesto metacrítico en la medida en que es una crítica a la exterioridad de las categorías de la lógica tradicional⁴⁷⁶. Dicha crítica no es sólo una crítica negativa sino propositiva. El nuevo lenguaje filosófico hegeliano es la lógica que propone el ejercicio libre del pensamiento⁴⁷⁷ al dejar libre el movimiento autogenerador de los conceptos. En este sentido, dicho texto es la crítica al medio crítico mismo y por ello representa la liberación, es decir, la apropiación, del lenguaje como lenguaje sin hábito. Pero sobre todo revela el carácter orgánico de la memoria pensante.

La metacrítica hegeliana, es decir, la postura hegeliana sobre el lenguaje filosófico consiste en concebir una memoria que, orgánicamente y con la mediación del pensamiento, genera conceptos, pues la memoria los vuelve *teleia*, entelequias intranquilas que no son sólo nombres sino conceptos. Ya se ha visto que los conceptos de la memoria son silogismos, es decir, finalidades en sí mismas. Esta estructura teleológica le da al concepto una temporalidad de la que el nombre carece. Las cosas verdaderamente objetivas no son

476 Houlgate afirma: “[...] [F]ormal logic operates under the assumption that the fundamental distinction drawn by our ordinary understanding are valid. [Houlgate, 1986, 47]. La diferencia entre la lógica formal y la lógica hegeliana es que la primera es una lógica de validez formal mientras que la de Hegel es una lógica de la *verdad* [Ver Houlgate, 1986, 48]. Hegel mismo sostiene en la enciclopedia que la lógica coincide con la metafísica [Houlgate, 1986, 70].

⁴⁷⁷Houlgate también sostiene que la libertad del pensamiento tiene que ver con su desprecio por la lógica ordinaria y dice: “[Free thinking] [...] may not therefore - and this is perhaps Hegel’s most controversial claim- take the categories and rules of formal or “ordinary” logic for granted” [Houlgate, 1991, 44].

signos fijos ni son nombres estáticos sino movimientos autogenerativos. *Las cosas del pensamiento son, por así decir, su propia historia*⁴⁷⁸. Aquí el concepto adquiere el status de *recuerdo* y aparece su movimiento dialéctico especulativo.

Hay que regresar al contexto del espíritu teórico y no perder de vista que el concepto, en tanto que es nombre pensado (*organizado*), es, en cierta forma, un recuerdo pensado, pues el nombre es el recuerdo del signo, el cual a su vez es el recuerdo de la exterioridad subsumida. En este tenor, el concepto es, en primer lugar, un recuerdo en el sentido de estar conservado. Sin embargo, a diferencia del nombre, ya no está conservado como elemento yuxtapuesto a otros, indiferente, sino que está conservados con su movimiento inmanente.

Pero además de poder ser considerado como un recuerdo en el sentido aludido, el concepto mismo revela en él una doble estructura del recordar: El concepto, considerado como la serie de génesis progresivas que son, como Hegel lo concibe, divisiones progresivas, es avance, es juicio, es decir, serie de *interiorizaciones* [Er-*innerungen*]. Pero como silogismo es él mismo un mirar retrospectivo [Äußerung] hacia lo que ha sido primero algo simple para devenir proceso (de juicios)⁴⁷⁹.

Conocer, asir conceptualmente, cobra entonces dos significados. Por un lado significa enjuiciar, es decir, separar las determinaciones del concepto e intercambiarlas según sus propios movimientos, animadas por su negatividad inmanente, hasta reunir al universal con

⁴⁷⁸ Es en este sentido que la tesis de Marcuse sobre la *historicidad* en el pensamiento de Hegel me parece muy pertinente. La historicidad no es algo exclusivo de la historia sino más bien, gracias a este movimiento vital la propia historia, en Hegel, puede tener historicidad. Esto es precisamente lo que Marcuse entiende por motilidad. Es pertinente volver a citar las líneas de Marcuse que ya aparecen en la introducción a este trabajo. Marcuse afirma: “Motility then means the development, the unfolding of the in-itself, the outward display of what is implicit in the latter; in this process being becomes *for-itself* what it already implicitly is.” [...] motility can be no other than being as a process of comprehending (das Sein als Begreifen)” [Marcuse, 1985, 178, 181]

⁴⁷⁹ Nuzzo también ha llamado la atención sobre el doble carácter del concepto de recuerdo. Para ella el *Erinnerung*, en tanto que movimiento, es un ir hacia adentro- inner- o ir al fondo. Este ir hacia su profundidad es simultáneamente, un juntar (aquí Nuzzo juega con la terminología inglesa para indicar que ese Er- innerung es un re- collection) elementos múltiples y un organizarlos también. Por eso Nuzzo agrega que recordar no es encontrar un pasado ya dado- pues el recordar es la construcción misma de lo recordado *qua* figura. Pero al mismo tiempo, el almacenamiento de eso recordado, almacenamiento que tiene *lugar* en la memoria, es un almacenamiento de momentos. [Nuzzo, 2012, 29]. Contrariamente a lo que sostiene Nuzzo, considero que estos momentos, en la memoria pensante u orgánica, no son momentos fijos, sino momentos vivos, silogismos. Aquí se está en un momento crucial, en sentido literal, es decir, en un momento en donde parecen cruzarse dos niveles del sistema hegeliano, la psicología y la lógica. Al respecto, concuerdo con Magri cuando afirma: “Creo que deberíamos ser capaces de comparar la lógica y la psicología como diferentes figuras [Gestalten] de un mismo movimiento que se vuelve más complejo en la medida en que descubrimos nuevas perspectivas y explicaciones que conciernen a la estructura del movimiento mismo” [Magri, 2011, 71]. Además, según su perspectiva, puede realmente hablarse de memoria lógica al observar la transición de la representación al concepto, y no sólo del ser a la esencia.

lo singular. Ténganse en cuenta que en la palabra memoria, [*Gedächtnis*], se reconoce un íntimo lazo con la palabra “pensado” [*Gedachte*] y a partir de ésta, con el pensamiento [*Denken*]. Dicha similitud implícita le da a la Memoria el carácter de contenedor de “pensados”, con lo cual se le puede considerar a ella misma como el pensamiento mismo.

Pero por otro lado, conocer es silogizar, es decir, entender que las determinaciones conceptuales puestas en el juego de la escisión no es más que un movimiento teleológico que cuando se ha concluido es capaz de repetir su trayectoria hasta sí mismo. En ese sentido conocer también es *recordar*.

Para ahondar en la cuestión del conocimiento recordante será necesario exponer con más detalle la relación entre el pensamiento y la memoria en la filosofía de la historia. Una vez analizada dicha relación en ese contexto deberá hacerse evidente que así como el logos, el lenguaje filosófico, es tiempo, el tiempo no podrá pensarse independiente del carácter lógico de su desenvolvimiento.

4.3. LA MEMORIA Y EL TIEMPO. DE CÓMO EL TIEMPO SE VUELVE LOGOS.

Max Winter, en, propone una sugestiva lectura a partir de la triada concepto, juicio, silogismo. Sin embargo, a diferencia de lo que yo haré aquí, a saber, una ordenación de la historia filosófica a partir de la relación entre conceptos (nombres de la historia), tribunal de la historia (serie de juicios) y relación de juicios mediada por la libertad (silogismo); Winter hace referencia a esta triada en el contexto de la relación de la historia filosófica con los otros tipos de escritura de la historia. A partir de una analogía entre la sección sobre la relación entre el lenguaje y el pensamiento, tematizada en la sección sobre el espíritu teórico dentro de la *Enciclopedia*, y los diferentes tipos de escritura de la historia, Winter establece que a la historia originaria le correspondería la intuición o “concepto”, a la historia especial reflexiva, el entendimiento y, por tanto, el juicio. Por último, a la historia filosófica el silogismo. Pero además, parece sugerir que a estas tres formas corresponden también tipos de memorias. Así, a la primera, le correspondería la memoria tal y como es explicada en la *Enciclopedia* (aunque su explicación se corresponde más con el movimiento de interiorización de la imaginación y no de la memoria propiamente dicha), a la segunda,

le correspondería la universalidad de la memoria propiamente dicha⁴⁸⁰. Por último sólo afirma que a la historia filosófica le corresponde la actividad silogística, pero no caracteriza lo que podría constituir una memoria filosófica en función de la interesante analogía que realiza.

Yo creo que la analogía puede continuarse y que puede afirmarse que la memoria filosófica es equivalente a la memoria que está en relación estrecha con el pensamiento, es decir, a una memoria orgánica, “pensante” como la que acabo de caracterizar en el apartado anterior. *Creo que a partir de lo anterior también puede afirmarse que esta memoria pensante es la clave para entender el carácter lógico de la temporalidad histórica.*

⁴⁸⁰ Winter afirma, especificando su opinión sobre la tesis de Ch. Bauer según la cual la filosofía de la historia hegeliana es una tesis sobre las formas de escribir la historia, según son tematizadas por Hegel mismo (historia originaria, reflexiva, crítica), lo siguiente: „Es liegt daher nahe, hinter den drei Hauptformen der Geschichtsschreibung die drei Hauptformen des Theoretischen Geistes – Anschauung, Vorstellung und Denken – zu vermuten. Dies ist grundsätzlich richtig, muss jedoch dahingehend spezifiziert werden, dass der Übergang von der Anschauung zu den Formen der Vorstellung sich im den Paragrafen zum Gedächtnis auf der Ebene der Sprache wiederholt, indem hier die Stelle der äußerlichen Anschauung bereits von sprachlichen Zeichen eingenommen wird, gegen die sich das Erkennen verhält. Und es ist die spezifische Konzeption des Gedächtnisses (§ 461 ff.), die Hegel offenbar als Modell der ›ursprünglichen Geschichte‹ dient, während die ›reflektierte‹ oder auch »verständige Geschichte« die Formen des ›formellen Denkens‹, bzw. des ›Verstandes‹ aufgreift (§ 466 u. § 467) und die ›philosophischen Geschichte‹ das ›Denken‹ (§ 467). Die *ursprüngliche Geschichte* als Grundoperation der Geschichtserkenntnis geht dementsprechend von einzelnen Anschauungen und Erinnerungen aus, die ihr jedoch bereits sprachlich etwa in Form von »Erzählungen und Berichte anderer« vorliegen, um sie »in das Reich der geistigen Vorstellung« zu versetzen, wobei schon der ursprünglichen Geschichte nicht primär die Funktion einer geistigen Repräsentation, sondern der Transformation und der Komposition eines für sich genommen flüchtigen Inhaltes zukommt; die Begebenheiten, »die bisher bloß *geschehen* und äußerlich vorhandenes waren« erscheinen dagegen nur mehr als Ausgangspunkt der Erkenntnis. Die *reflektierte Geschichte* bezeichnet demgegenüber die Sphäre der Reflexion und der Vorstellung, des Auseinandertretens von Gegenstand und seinem Erkennen. In ihr wird in verschiedenen Stufen der besondere Inhalt, der noch als ein gegebener erscheint, auf ein Allgemeines bezogen – zuerst in den »Compilationen« noch defizitär, da ihre Allgemeinheit nur in dem erweiterten Zeitraum besteht, während sie im Stil die Anschaulichkeit der ursprünglichen Geschichte zu imitieren sucht. In den weiteren Stufen zunächst der pragmatischen, dann der kritischen und schließlich der »Spezialgeschichte eines allgemeinen Gesichtspunktes« erweisen sich eben diese allgemeinen Gesichtspunkte als zunehmend konstitutiv für den Gegenstand, während zugleich die Detailtreue und Anschaulichkeit immer stärker in den Hintergrund rückt. Es handelt sich, anders ausgedrückt, um einen Prozess der fortschreitenden Emanzipation von dem ursprünglichen Eindruck der bloßen Repräsentation eines anschaulichen, gegebenen Gegenstandes, indem sukzessive allgemeine Hinsichten, Nützlichkeiten unterschieden und an den Stoff zum Zweck seiner Gliederung herangetragen werden, sodass sich letztlich die Ausdifferenzierung und theoretische Absicherung eben jener zunächst äußerlich scheinenden Hinsichten als entscheidend für die Erkenntnis der Geschichte erweist. In der Terminologie der Enzyklopädie ausgedrückt heißt dies: es »erklärt 1. der Verstand das Einzelne aus seinen Allgemeinheiten (den Kategorien), so heißt er sich *begreifend*; 2. *erklärt* er dasselbe für ein Allgemeines (Gattung, Art), im Urteil; in diesen Formen erscheint der *Inhalt* als gegeben; 3. im *Schlusse* aber *bestimmt* er aus sich *Inhalt*, indem er jenen Formunterschied aufhebt.« Die ›philosophische Geschichte‹ zieht somit – analog dem ›Schluss‹ – die äußerste Konsequenz aus den vorangehenden Weisen der Geschichtsschreibung, indem sie die Vorstellung eines der Erkenntnis gegebenen Inhaltes aufgibt, den ›Formunterschied aufhebt‹ und die allgemeinen Bestimmungen, welche als Begriffe die moderne Geschichtsschreibung leiten – »z. B. die Geschichte der Kunst, Wissenschaft, Verfassung, des Rechts, Eigentums« – zum eigentlichen Gegenstand der Geschichtserkenntnis erhebt.« [Winter, 2013, 112-113]

A diferencia de Winter, no intentaré trazar el progreso del proceso cognitivo de la filosofía de la historia tomando por base el esquema de escalonamiento que constituye la diversidad de formas de escribir la historia. Más bien, retomando el análisis del capítulo tercero, me basaré en la idea de los tipos de conservación de sí de los pueblos históricos. Retomaré un punto indicado en el capítulo anterior e indicaré que, así como la memoria de los pueblos del comienzo de la historia puede ser caracterizada como una interiorización similar a la de la imaginación, y así como la historia de los pueblos históricos puede ser equiparada a una representación de sí, la historia filosófica debe ser entendida como una memoria orgánica universal (y ya no sólo particular o de un pueblo particular) que recuerda conceptos. La memoria pensante que resultó del análisis de la postura metacrítica hegeliana permite entender que en lugar de una conservación mecánica de representaciones, la memoria filosófica de la historia es una memoria que conserva conceptos y que los organiza según la *forma* del pensamiento. El carácter conceptual de la memoria filosófica de la historia permitirá, más adelante, determinar su carácter especulativo y el tipo de conocimiento que ofrece la filosofía de la historia. Mediante este acercamiento entre el espíritu teórico y la filosofía de la historia pondré en evidencia cómo *avanza* la historia y el carácter *especulativo* de la idea de libertad. Todo ello deberá poner en evidencia lo que significa que la historia (el tiempo), sea logos.

Me gustaría presentar a continuación la memoria filosófica propia de la filosofía de la historia. Si mi interpretación es correcta, esta memoria debe de ser el reflejo de la memoria orgánica que piensa en conceptos. Igualmente deberá de volverse claro que, así como la memoria piensa, el pensamiento recuerda. En otras palabras, y retomando el carácter doble del movimiento conceptual caracterizado como recuerdo, la *memoria pensante* es el “lugar” de la historia mundial como juicio (serie de escisiones e interiorizaciones), mientras que el *pensamiento recordante* corresponde a la especulación, es decir, presentación [*Darstellung, Äußerung*]] de dicho movimiento de avance⁴⁸¹.

4.3.1. Mnemosyne y Zeus o la memoria y el pensamiento

⁴⁸¹ Este movimiento constituye lo que Günter Wohlfart llama el movimiento progresivo y asimismo regresivo del trasiego de sujeto y predicado” [Wohlfart, 1981, 343]

La memoria del pensamiento filosófico es Mnemosyne, la diosa a cuyo templo acuden los pueblos con memoria escrita a dejarse en ofrenda, logrando con ello la eternidad [W 12, 544].

Cada pueblo ofrenda a Mnemosyne la obra de su recuerdo escrito. Como se ha visto en el tercer capítulo, la presencia de los pueblos en la historia mundial depende de que los pueblos puedan conservarse en una narración histórica prosaica que se corresponde con la existencia de un Estado. Esta conservación es lo que constituye su libertad (hay que tener en cuenta que para Hegel el recuerdo es la fuente de la libertad). Sólo lo que se conserva puede ser libre [GW 12, 29].

Cada uno de los recuerdos es la doble interiorización o el doble recuerdo de sí. Doble, como ya se vio en el capítulo anterior, en el sentido de que son, por un lado, la aniquilación de la temporalidad cronológica y porque son la superación de un recuerdo imaginativo. Al ser la superación de lo mítico, la memoria de los pueblos históricos alcanza el nivel de la representación. Asimismo, al ser una memoria escrita de forma alfabética, es también un recuerdo doble pues es la superación y conservación de sí del signo del signo [de la voz de las palabras].

Este par de dobles interiorizaciones representado por la actividad mnemotécnica de los pueblos de la historia tiene como paralelo, en la filosofía del espíritu teórico, al nombre (doble interiorización), es decir, al momento de la representación. Los recuerdos que cada pueblo histórico ha tenido de sí constituyen el nivel representativo de la historia mundial. A partir de lo anterior es posible afirmar que los recuerdos particulares de los pueblos históricos son los *nombres* de la historia. Estos nombres habitan el templo de la memoria filosófica, son los recuerdos pensantes.

Pero vale la pena tener en cuenta que lo que caracteriza a los recuerdos como recuerdos pensantes; aquello que los hace ser dignos de ser preservados en el templo de la diosa de la memoria, no es que son representaciones, sin más, como ya se especificó en el capítulo anterior. Los recuerdos pensantes de los pueblos de la historia mundial son, en realidad, narraciones de acciones, de eventos, que están construidas, según Walter Jaeschke, con una estructura teleológica. Al respecto, el especialista ha puesto de relieve que los objetos de Mnemosyne deben ser objetos sintéticos, es decir, deben constituir la unificación de lo que sucede y de narración (a esta unión la llama Hegel la unión de la historia objetiva y

subjetiva) o la identidad de la que también se ha hablado ya, a saber, aquella que Hegel establece entre la *narratio rerum gestarum* y la *res gestas*. Esta unificación no es otra que la expresión del carácter teleológico del espíritu de un pueblo.

En este sentido puede decirse que al ser dobles interiorizaciones son representaciones, pero al ser narraciones teleológicas son, por sí mismas, conceptos. Nuevamente Jaeschke cita al respecto la siguiente frase de Hegel: “[...] sin una finalidad del avance y del desarrollo [...] no hay recuerdo pensante [*denkendes Andenken*]; no hay objeto para Mnemosyne” [W 12, 85, Jaeschke 2008, 97]

Podría decirse que lo que es objeto de la memoria filosófica no es sólo el conjunto de elementos simples, de nombres (el recuerdo de un pueblo en tanto que es una doble interiorización), sino que es el conjunto de síntesis (entre historias objetivas e historias subjetivas), es decir, el conjunto de síntesis entre *res gestas* e *historia rerum gestarum*.

Hegel confirma esta lectura cuando afirma que cada momento (cada pueblo histórico), es, en sí mismo, un movimiento dialéctico-teleológico en sí mismo. Cada pueblo histórico es, en otras palabras, concepto, actividad silogística.

Hay que tener en cuenta que, como se vio en la sección pasada sobre la propuesta metacrítica hegeliana, el concepto no es sino su silogismo, y que el silogismo es una actividad teleológica. Por lo anterior es posible afirmar que la memoria filosófica no sólo contiene los nombres de la historia sino que los contiene en tanto que conceptos.

La tarea de Mnemosyne es recordar los recuerdos, es decir, interiorizar en ella las interiorizaciones de los pueblos históricos, conservar en ella misma la “memoria” de los pueblos. Mnemosyne es, en este sentido, la memoria de las memorias, el recuerdo de los conceptos.

Aquí se vuelve necesario hacer una precisión: Esta memoria universal no debe confundirse, como afirma Nuzzo, con una supuesta memoria colectiva de la humanidad [Ver Nuzzo, 2012, 17]. Este es un punto importante de diferenciación con Herder.

La memoria de las memorias no es el resultado de una operación aritmética que da como resultado una memoria más grande que todas las demás y que constituye el recuerdo de la humanidad. La memoria de la filosofía de la historia no tiene que ver con la memoria colectiva de un pueblo, ni mucho menos con la memoria colectiva de una humanidad. A diferencia de Herder, la filosofía de la historia no es el pensamiento ordenado de la historia

de la humanidad *sino que es la “experiencia” de la libertad*. La relación entre memoria e historia está establecida por la libertad, que es la que recuerda. Para Hegel la *filosofía* de la historia sigue el movimiento generativo y autoproductivo de la libertad y no de algo así como la humanidad.

Una vez hecha esta aclaración es posible afirmar que, así como con el análisis de la memoria orgánica salió a la luz que el pensamiento no podía ser ya una forma externa de ordenamiento, sino una forma inmanente a lo ordenado, así debe salir ahora a la luz que la memoria de la libertad no está determinada por un orden impuesto, heterónimo, sino que es ella misma la que está presente, de manera inmanente, en los recuerdos-concepto que Mnemosyne atesora. En este sentido, así como una memoria que contiene conceptos no puede ser una memoria en relación mecánica con el pensamiento, así Mnemosyne no puede considerarse únicamente como un contenedor indiferente de sus contenidos. Las memorias pasadas que Mnemosyne contiene están ordenadas de una manera, a su vez, conceptual, pues Mnemosyne se encuentra orgánicamente relacionada con el pensamiento filosófico. Me parece que esta organicidad entre la memoria histórica y el pensamiento se lee a través de la relación que existe entre Mnemosyne y Zeus.

Zeus es la temporalidad de la libertad política. La razón de que Zeus y la libertad sean equiparados aquí reside en que la temporalidad política en donde son posibles las obras morales es la temporalidad que, como se ha visto en el capítulo anterior, ha aniquilado el tiempo natural.

En el tiempo de Cronos, como ya se ha dicho en el capítulo anterior, sólo hay destrucción. En términos prácticos, esta destrucción es la acción humana que sólo se rige por apetitos individuales, y precisamente por ello las obras morales son imposibles. Por el contrario el tiempo de Zeus, es un tiempo de obras éticas, es el tiempo en donde la libertad entra en escena.

Lo que caracteriza a la libertad en Hegel es que sólo puede ejercerse en el mundo que le es propio. No podría ejercerse en el mundo externo “objetivo” y contingente pues en él falta la necesidad con la que la inteligencia reviste su mundo. Por el contrario, entender al pensamiento como libertad es entenderlo como la autodeterminación de sus propios contenidos.

La temporalidad olímpica es, puede decirse, la temporalidad *del pensamiento*. La

temporalidad de Zeus es una temporalidad en donde, como el mito lo indica, aparece un nuevo género de hombres. El pensamiento (Zeus) ha vencido la negatividad del tiempo cronológico gracias al recuerdo que conserva y, fundamentalmente, a Mnemosyne, quien conserva lo conservado. Como Hegel afirma, el recuerdo, como ya se dijo, es la fuente de la libertad [*“In der Erinnerung des Menschen liegt die Quelle seiner Freiheit und Allgemeinheit [...]”* GW 12, 29]. Y ello puede ya constatarse tanto a un nivel teórico como aquí, a un nivel práctico.

Para Hegel, la temporalidad de Zeus se convierte en aquella en donde la libertad se despliega y es consciente de sí. La efectividad del pensamiento es su libertad. Su auto-producción es su autonomía. Esta es, exactamente, la libertad del espíritu en la filosofía de la historia. Como con la teórica, la libertad práctica es, en general, un ejercicio dentro de una esfera creada por el pensamiento. En los Estados la libertad es la unificación entre lo universal y lo singular. La verdadera libertad, que es, en realidad, la más completa necesidad [*“la libertad tiene a la necesidad como suposición.”* W 8 §158, 303] sólo puede ejercerse dentro del mundo en donde las leyes se reconocen por los individuos.

El carácter orgánico del vínculo entre Mnemosyne y Zeus o dicho en términos epistemológicos, entre la memoria y el tiempo del pensamiento, reside en que la memoria de los pueblos históricos es la condición de posibilidad de cada pueblo para conservarse pero también es la condición de cada uno para acceder al tiempo de la historia mundial, es decir, al tiempo olímpico propio de las obras morales.

Entre Zeus y Mnemosyne existe una condicionalidad mutua pues sin memoria escrita no hay Estado y sin la obra moral que es el Estado no hay memoria que se conserve. Y sin Estado no hay temporalidad olímpica

En virtud de la relación entre Mnemosyne y la temporalidad del pensamiento debe tenerse en cuenta ahora que así como el orden de los contenidos de la memoria conceptual ya no puede ser un orden mecánico, así Mnemosyne no puede ser entendida como un mero contenedor de las obras morales, sino que debe ser comprendida como el lugar en donde éstas se organizan. El orden del contenido conceptual en el templo de Mnemosyne debe obedecer a la motilidad epigenética del pensar mismo. Es en el ejercicio del pensamiento que recuerda en donde aparece la trama que une los elementos que la conforman, a saber, los Estados, de manera necesaria, como elementos que conforman el concepto de libertad.

Mnemosyne es entonces la memoria que resguarda una cadena de recuerdos que son, como ya se ha dicho en la sección anterior, conceptos. Esta cadena de conceptos constituye, de manera retrospectiva, la vida del concepto y, en términos de la filosofía de la historia, la vida de la libertad.

Esta cadena constituye la experiencia de la libertad. La experiencia es una cadena de interiorizaciones, es dialéctica, así como la observación o presentación [*Darstellung*] de esa experiencia es ciencia, especulación)⁴⁸². Aquí hay que tener en cuenta que el pensamiento filosófico, *que es, asimismo, concepto*, no piensa más que en conceptos. El movimiento teleológico de la filosofía en general y de la filosofía de la historia en particular consiste en tener el concepto de la totalidad de conceptos⁴⁸³. Esto constituye, como dice Hegel al principio de la *Ciencia de la lógica*, el círculo de círculos del que está compuesto el sistema dialéctico especulativo. Esta es la relación entre memoria y pensamiento, entre los nombres y el pensamiento, entre los conceptos y la idea de libertad.

Retomando nuevamente la acertada observación de Max Winter sobre el tipo de epistemología que Hegel propone en la filosofía historia y siguiendo el análisis del concepto de memoria tal y como es desarrollado por Hegel me gustaría desarrollar en los siguientes apartados la idea de que la figura de la memoria *en tanto que memoria pensante*, determina el *sentido* de lo que la Ciencia [de la experiencia] observa.

La historia es conceptual no sólo porque la memoria filosófica contenga las narraciones de sí de los pueblos (que si bien son narraciones organizadas teleológicamente se encuentran todavía demasiado particularizadas), sino porque, además organiza estos conceptos según el movimiento propio del pensamiento, según el movimiento propio de la *forma* autoprodutiva.

En este sentido, cuando Hegel dice que tratará la historia de manera filosófica quiere decir que la tratará como pensamiento- no como mero “objeto” *para* el pensamiento, como

⁴⁸² Nuzzo afirma de manera similar: Nuzzo afirma. History brings to light the duplicity of dialectic memory: memory is retroactive and prospective, is the movement into the depths of spirit (*Er-Innerung*) and is radical exteriorization or alienation (*Entäußerung*) [Nuzzo 2012, 40]. Pero no concuerdo con ella al calificar esta memoria sólo de dialéctica ya que el doble movimiento de la memoria constituye el movimiento de la dialéctica que es *especulativa*, es decir, no sólo prospectiva sino también retrospectiva.

⁴⁸³ De Vries [1991] dice: “The concept of a concept, which Hegel also calls the Absolute Idea, is the concept of the absolute totality and provides us with the ultimate goal of goals, which is the final cause of the world-whole itself. [de Vries, 1991, 67]. Esta cuestión trae nuevamente a cuento el problema de distinguir entre monismo y holismo. Para esa discusión remito al primer capítulo de este trabajo.

si el pensamiento pudiera separarse de esta manera de su objeto; sino como pensamiento moviente o como concepto, como totalidad fuera de la cual no hay nada- pues la exterioridad es imposible partiendo de lo que es deviniendo. Es por ello que la filosofía de la historia no puede ser sino historia conceptual.

4.3.2. Juicio y experiencia de la historia

Solo entendiendo a la historia como la *experiencia* es posible abordar el movimiento de la libertad como movimiento pensante y, en concreto, como movimiento de escisión y conservación. Para mostrar lo anterior será necesario establecer en esta sección un paralelo entre el prólogo de la *Fenomenología* y los prólogos de la *Filosofía de la historia*.

El paralelo que intentaré establecer a continuación entre la *Fenomenología* y la *Filosofía de la historia* me permitirá sostener que la filosofía de la historia es también la experiencia, ya no de la conciencia sino de la libertad⁴⁸⁴.

Como se sabe, la redacción de la *Fenomenología del Espíritu* rebasó, con creces, el

⁴⁸⁴ Ciertamente entre ambos textos existen una serie de elementos que los vuelve distintos. Cabe señalar que en el primer texto, Hegel se concentra, como se ha dicho, en la figura de la conciencia, además parece situar su historia en un tiempo espacial. Al respecto también es necesario resaltar que las concepciones sobre el tiempo no son las mismas en ambos textos. En la *Fenomenología* el desarrollo del Espíritu ocurre en el tiempo-espacio. Hegel dice: [...] incluso el espíritu del mundo ha tenido la paciencia de atravesar estas formas en la amplia extensión del tiempo [...] [W 3, 34]. También es verdad que en las *Lecciones sobre filosofía de la historia* Hegel afirma cosas como: “La historia como desarrollo cae en el tiempo” [GW 12, 37]. Pero como ya se ha visto en el capítulo anterior, el tiempo cronológico está fuera de la historia, pues en este tiempo no hay obras morales. Por eso en seguida Hegel agrega a la frase que acabo de citar, la siguiente: esto es según el concepto del espíritu”. Al respecto se ha visto en el capítulo anterior cómo del tiempo de Cronos no puede derivar el tiempo de Zeus, es decir, del tiempo en donde la idea está ausente no puede surgir la idea. Este es un principio de la teoría epigenética en general y de la ontología epigenética hegeliana en particular que se resume así: de lo muerto no puede surgir lo vivo. El tiempo en el que ocurre la historia mundial es decir, el tiempo en el que empieza, transcurre y “termina”, es para Hegel el tiempo del espíritu. Por eso afirma Hegel, distinguiendo el tipo de cambio que tiene lugar en la naturaleza y en el espíritu: “En el espíritu la transformación impulsa hacia un nuevo nivel, cada transformación [es] progreso” [GW 12, 38].

Nuzzo indica que la diferencia fundamental entre ambos modelos de la historia reside en el principio generativo que es, en realidad, el propio desarrollo de la historia [Nuzzo, 2012, p. 17]. Si mi interpretación de Nuzzo es la adecuada, creo que Nuzzo tiene razón. Interpreto lo que afirma como lo que se reveló en el capítulo anterior, a saber, que la historia mundial solo puede empezar en donde ya ha libertad, mientras que en la *Fenomenología* el espíritu del mundo ya ha recorrido su trayecto en el tiempo empírico. Dicho de otro modo: En la filosofía de la historia la génesis de la historia mundial está en la idea de libertad mientras que en la *Fenomenología* la génesis es el pasado, el tiempo extenso.

Además de esta distinción sumamente importante, cabe mencionar que, a diferencia de la *Fenomenología*, en las *Lecciones sobre filosofía de la historia* la historia mundial no conoce su realidad en tanto que espíritu absoluto, es decir, la realidad del espíritu absoluto no es lograda por el recuerdo que el espíritu absoluto lleva a cabo del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo hasta la Historia mundial. [Ver Nuzzo, 2012, 140].

esquema inicial de la obra. Así, en lugar de limitarse a desarrollar el movimiento constitutivo de la conciencia hacia sí misma, el cual vería su fin en el apartado sobre la razón, Hegel extendió el escrito hasta el capítulo del espíritu absoluto, en donde el espíritu se conoce a sí mismo como cognoscente. Por ello, decir experiencia de la conciencia debe también querer decir, experiencia del espíritu.

No hay que pasar por alto el hecho de que veinte años después, Hegel, en las distintas versiones de la Enciclopedia de esa época, modificó el significado primero del concepto de “fenomenología” y lo reservó, ahora sí, al desarrollo que la conciencia sigue hasta su ser autoconsciente. Esta reducción del concepto de “fenomenología” muestra hasta qué punto Hegel lo había sobrecargado en el texto de 1807. Pero si bien los reajustes del pensamiento hegeliano modificaron el peso filosófico de algunos conceptos, creo que el significado del concepto de experiencia, esbozado en la *Fenomenología*, se concretizó en la propia filosofía de la historia, la cual es el colofón del espíritu objetivo y, como tal, el gozne indispensable para relacionarlo con el absoluto de la Idea. Dicho en otras palabras y de forma más hegeliana, la filosofía de la historia es la presentación de la experiencia de la Idea de libertad

Para comprender el concepto de experiencia como apta para describir lo que se efectúa en la filosofía de la historia, es necesario, en primer lugar, exponer lo que la caracteriza, tal y como es presentada en la *Fenomenología*.

Hegel comienza por observar que el concepto de experiencia ha tenido distintas connotaciones y se lo han disputado diversas posturas filosóficas a lo largo de la historia. Contrariamente a la comprensión de la experiencia en tanto que vivencia de *alguien* con respecto a *algo* “presente”, o, en segundo lugar, como medio para un fin exterior a ella misma Hegel considera que al concepto de experiencia debe retirársele la carga significativa transitiva y teleológica externa (instrumentalizadora).

Ahora, si bien Hegel comienza por indicar que la conciencia es el sujeto que realiza la experiencia: “[...] la experiencia que realiza la conciencia.” [W 3, 38, F, 95] con lo cual parecería estar admitiendo que la experiencia tiene una carga transitiva, líneas adelante precisa que esta acción no es una actividad teleológica con fines externos sino una actividad reflexiva. Por eso especifica que la experiencia es una actividad que la conciencia hace sobre sí misma [W 3, 81]. Con ello Hegel señala el carácter reflexivo y sobre todo

performativo, de la conciencia. Además, la experiencia para Hegel no tiene otra finalidad más que ella misma. No capta otra cosa más que lo que ella misma es: “La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia.” [W 3, 38, F, 95]. Ésta sólo puede “acreditar” sus contenidos si en verdad ha tenido la experiencia de ellos.

En este sentido, el ser de la conciencia es su hacer o bien: hacer su experiencia es ser ella misma conciencia. Hegel agrega, además, que la experiencia es un método, es decir, un camino que sigue el espíritu de acuerdo con su movimiento interno. Por eso también sostiene que: “[...] el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento de llegar a ser-se otro, es decir, de llegar a ser objeto de su sí-mismo, y de asumir (*aufheben*) este ser-otro, Y justamente [esto] se llama experiencia.” [W3, 38-39, F, 95]. El *método* que la experiencia es en sí misma, es el proceso de volverse a sí misma lo otro y de subsumir [*aufheben*] ese otro en sí misma. A ello lo llama ya Hegel movimiento dialéctico. A propósito Hegel mismo afirma: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia ejerce en ella misma tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que*, a partir de él le surge a ella *el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se llama *experiencia* [W 3, 78, F, 157].

Teniendo en cuenta estas caracterizaciones puede decirse que el tipo de movimiento o de experiencia que la conciencia es, además de estar determinado por su reflexividad, está marcado por la separación, pues se vuelve su otro. Por ello, precisamente, el juicio de la historia no es otra cosa que la división del concepto, de la libertad en tanto que idea.

Reflexividad y separación serán sus momentos constitutivos. Aquí se dibuja ya la relación entre el - *innerung* y el - *äußerung* de la memoria y del pensamiento. Este movimiento es el aparecerse a sí misma bajo el modo de lo otro. Es, por un lado, lo que se opone a los objetos o momentos, así como es también la totalidad de los momentos que le aparecen escindidos: la conciencia, dice Hegel, tiene estos dos momentos: “el del saber y el de la objetualidad negativa para el saber. Al desarrollarse el espíritu en el seno de este elemento y exhibir sus momentos, a éstos últimos les corresponde esa oposición, y todos ellos entran en escena como figuras de la conciencia.” [W 3, 38, F, 95].

Este movimiento en su primera determinación es el extrañamiento de sí [*Entfremdung*]. Es este movimiento lo que desencadena el método.

En la *Ciencia de la lógica* este movimiento estará caracterizado como la libertad del concepto que se deja ir. [W 5, 70] y que inicia su movimiento, tal y como se vio en el primer

capítulo. Tanto la experiencia como el movimiento de desarrollo orgánico observado en el primer capítulo a partir de la *Lógica* son movimientos reflexivos que comienzan con un en sí, es decir, con lo más simple. Pero hay que recordar que lo simple no es lo externo sino una primera determinación *puesta*.

Para los fines que persigo en este apartado no me demoraré en el carácter de lo en sí, pues ya ha sido indagado. Lo que me interesará observar es cómo eso “en sí”, que es puesto, es *recordado* en la filosofía de la historia. Sin embargo hay que seguir caracterizando a esta experiencia.

Hegel vincula estrechamente el concepto de extrañamiento con un concepto clave de la *Fenomenología* que es el de *Bildung*. *Bildung* tiene un significado metodológico que expresa el proceso de separación que permite la emergencia de todas las formas del espíritu⁴⁸⁵. Por eso la *Fenomenología* puede ser leída como una *Bildungsroman*⁴⁸⁶. Esta posibilidad de lectura se pierde de vista cuando Hegel, en la *filosofía de la historia*, presenta a la historia con un toque más severo, el del *tribunal del mundo* [*Weltgericht*]. Pero creo que ambos, la *Bildung* y el *Weltgericht* pueden ser comprendidos como conceptos emparentados en la medida en que ambos son *movimientos* que nacen de la libertad del

⁴⁸⁵ Birgit Sandkaulen indica que el concepto de *Bildung* era usado por Hegel, al menos en el periodo de Jena, como sinónimo de Espíritu y muestra que, en efecto, la *Bildung* significa el comienzo del desarrollo a partir de una exteriorización. Sandkaulen dice: Nicht allein notiert Hegel in der Jenaer Philosophie des Geistes von 1805/06: „Dies die Bildung überhaupt, Entäußerung seines unmittelbaren Selbsts“ (GW 8, 254 f.), was darauf hindeutet, daß er die Entfaltung seines Geistkonzepts mit dem Bildungsbegriff zu verknüpfen beginnt, und zwar so, daß dessen vorzügliche Kennzeichnung die Bewegung der „Entäußerung“ ist., [Sandkaulen, 2014, 431]. Pero la *Bildung* no es sólo un movimiento de exteriorización. Como se sigue de la *Fenomenología*, si el extrañamiento de sí es el núcleo de la *Bildung*, y si el extrañamiento es un movimiento que implica exteriorización y regreso a sí de esa exteriorización, el movimiento *exteriorizante* de su ser inmediato debe también encontrarse constituido por el movimiento complementario a este, a saber, el de devenir para sí. De ahí la pregunta de Sandkaulen “¿Cultura o reconciliación?”

⁴⁸⁶ La diferencia fundamental entre una *Bildungsroman* como el *Werther* de Goethe y la *Fenomenología* es que en la última el personaje, apareciendo primero como un singular, se vuelve un colectivo. Según Nuzzo, quien tiene en cuenta la extraña construcción de la obra y la decisión, por parte de Hegel, de prolongar el texto de la sección de la autoconciencia hasta el espíritu absoluto, hay un momento en el que el desarrollo del objeto investigado- la conciencia- se transforma de una secuencia lógica diacrónica de experiencia de la conciencia, a una secuencia histórica [Nuzzo, 2012, 20]. Pero ¿qué es lo que la justifica a afirmar que se trata de una diferencia en esos términos? Tanto la secuencia lógica como lo que llama la secuencia histórica son secuencias que siguen el modelo de la memoria dialéctico-especulativa (es decir, la interacción de los movimientos de exteriorización e interiorización así como el momento final de *Darstellung*). Lo que Nuzzo llama secuencia lógica de la experiencia de la conciencia es su propia historia, así como lo que llama historia, es el desarrollo lógico del espíritu. Sin embargo creo que tiene razón al observar este cambio. La placa giratoria se encuentra, me parece, en la sección de la autoconciencia en donde la diacronía de la conciencia individual ya no puede (si es que alguna vez lo pudo) hacer abstracción de *otras conciencias*, es decir, de la comunidad.

espíritu de separarse de sí y ambos son divisiones. Ambos son *juicios*. Y ese proceso es, digamos, el núcleo de la experiencia. Por eso Sandkaulen recuerda que para Hegel la *Bildung* es el poder del desdoblamiento y que dicho poder es el propio poder del entendimiento divisor [Sandkaulen, 2014, 431].

La *Bildung* de la *Fenomenología* puede ser equiparada al concepto de Tribunal de la historia. La interpretación de Nuzzo sobre este último concepto de “Tribunal del mundo” me parece acertada pues lo desdramatiza y lo estudia en su función *lógica*.

El tribunal del mundo es, a decir de Nuzzo, la mirada retroactiva hacia el avance de las figuras del derecho (en el caso de la filosofía de la historia, de los conceptos que son todos los recuerdos de los pueblos en la historia). En otras palabras, el tribunal del mundo indica únicamente cómo puede avanzar el proceso histórico en tanto que realización de la libertad. La justicia es el resultado de este proceso dialéctico y puesto que es un resultado *no* precede la historia. [Nuzzo, 2012, 131]. La justicia es simplemente el método, el camino de avance de la libertad.⁴⁸⁷

El extrañamiento aludido como característica de la experiencia en la *Fenomenología* implica volverse el espíritu un ser ahí “exterior”⁴⁸⁸. Al mismo tiempo ese en sí exterior debe regresar a sí, debe volverse *para sí*. Este pasaje constituye un primer recuerdo que Hegel asimila al recuerdo que cada pueblo, por separado, tiene del pasado. Esto puede equipararse al recuerdo que los pueblos dentro de la historia mundial de la *filosofía de la historia* tienen de sí.

Pero opuesto o mejor dicho, en un segundo nivel del recuerdo, más allá de esta primera propiedad de la memoria, memoria que se revela como una memoria particular de un pueblo, se encuentra el recordar verdadero y lo que llamo la auténtica memoria. Ella indica la diferencia entre la familiaridad de las representaciones de un espíritu individual y el verdadero saber y asir conceptual. En ella radica, como Hegel sostiene, el verdadero interés del pensamiento [F, 89] y constituye la clave de lectura de la filosofía de la historia hegeliana.

⁴⁸⁷ Nuzzo afirma: “The tribunal that judges the actions of the states on the world scene is no longer placed beyond history but is now history itself. Historical justice is the immanent principle of historical judgment, that is, the principle on which the advancement of the process is made [...] *Ur-teilung*. It is the concept’s act of (self-) judgement (Urteil)” [Nuzzo, 2012, 130, 132].

⁴⁸⁸ Aunque en la *Fenomenología* no es claro que el espíritu sea el que *se vuelve* lo en sí. Más bien parece que lo *en sí* es lo contingente en el sentido de lo exterior al espíritu, es decir, el tiempo extenso.

Una vez que se ha visto en qué consiste este el movimiento de la memoria pensante, en cuyo terreno se encuentran los conceptos del concepto (los pueblos históricos), en una sucesión ordenada; una vez que se los ha visto avanzar, constituyendo el extrañamiento del concepto y progresiva interiorización de lo extraído de sí; es decir, una vez que se ha entendido la historia mundial como juicio, como la escisión del Espíritu (en el caso de la *Fenomenología*) o de la libertad (en el caso de la filosofía de la historia), es necesario atender al movimiento que constituye la contraparte de la división. Este movimiento constitutivo de la organicidad que existe entre memoria y pensamiento no es otro que el movimiento especulativo que corresponde al pensamiento recordante

4.3.3. Silogismo y Especulación

Puede afirmarse que la progresión del Espíritu ocurre en un espacio temporal *dentro* de la memoria filosófica. La historia mundial es el desarrollo de la idea, pero recordado por ella misma desde la filosofía, en este sentido, la expresión, *la marcha de la historia* [lo progresivo] debe ser considerada como el recuerdo de la libertad

Así como la historia es un orden de conceptos –que son las escisiones, los juicios del concepto y por ello hay tribunal de la historia, así también la historia mundial es un tribunal (una serie de juicios) porque es un silogismo.

El pensamiento que aprehende interiormente un concepto aprehende la finalidad de los conceptos, pues la finalidad es la verdadera unidad de las determinaciones que los constituyen [W 6, 83].

Continuar con el paralelo entre la *Fenomenología* y la filosofía de la historia permite entender también que es lo que Hegel entiende por Ciencia, es decir, por especulación.

El recuerdo del espíritu o de la libertad, dentro de su propia memoria, es un paciente alojarse temporalmente en cada uno de esos momentos constitutivos, un demorarse. Aquí el espíritu sí que tiene su interés y permanece. La ciencia es la visión de este movimiento constituyente del espíritu. Hegel dice:

La ciencia expone tanto este movimiento formativo en su detalle y su necesidad como expone en su configuración aquello que ya ha descendido a ser momento y patrimonio del espíritu. La meta es que el espíritu llegue a la intelección de lo que es el saber. La impaciencia pide lo imposible, a saber, que se alcance la meta sin los medios. Por una parte, hay que soportar toda la *longitud* de este camino, pues cada momento es

necesario: por otro lado, hay que *demorarse* en cada uno de ellos, pues cada uno es, él mismo, una figura individual entera, y sólo se la considera de modo absoluto en la medida en que se examina su determinidad como un todo o algo concreto, o se examina el todo en la peculiaridad de esta determinación. [W 3, 33, F, 87]

El recorrido científico por el pasado del *Weltgeist* es una travesía por sus momentos que no es, a diferencia de la primera negación del tiempo cronológico, un pasaje apresurado. Vistas las cosas desde la ciencia, la conciencia ya tuvo su experiencia, es decir, ésta es algo pasado que el espíritu recuerda (pues las escisiones ya fueron). Pero a diferencia de un mero recuerdo propio de la memoria mecánica, el pasado de la experiencia *no es aprehendido como algo externo e indiferente a los demás recuerdos sino, al ser recordado por la conciencia o por la libertad, ese pasado expuesto en la ciencia, es un pasado necesario que se desarrolla dialécticamente* y que ella ve. Al ver, el saber se vuelve tanto la acción [*Tätigkeit*] o movimiento de hundimiento en sí mismo, como la identidad del sí mismo en lo otro. Así, al ver, el saber se vuelve lo visto, se vuelve lo que se creía distinto. El ver del saber y su ser especulación, vuelven el saber tanto un hundirse [*versenken*] como el retornar a sí [*zurückkehren*], una actividad inmanente que retoma lo externo y lo interno manteniéndolos. La ciencia es testigo de este movimiento, ésta, en tanto que saber, ve [*sieht*] el contenido yendo, hundiéndose [*zurückgehen*] hacia su propia interioridad. Hegel dice:

[...] [V]iendo el saber que el contenido retorna a su propia interioridad, ocurre más bien que su actividad tanto se ha sumergido en el contenido -pues ella es el sí -mismo inmanente de éste-, cuanto, a la vez, ha retornado dentro de sí -pues ella es la pura igualdad-a-sí- mismo en el ser otro-; y así ella es la astucia que, pareciendo abstenerse de toda actividad, mira atentamente cómo la determinidad y su vida concreta, precisamente cuando se imaginan estar trabajando por su autoconservación y su interés particular [W 3, 53-54, F, 117]

En otras palabras, el saber que se diferencia de la mera reflexión externa, ve el contenido, antes exterior (recordado pero visto como un exterior), hundiéndose en la interioridad, haciendo de la distinción entre interioridad y exterioridad una distinción superflua, pues todo ocurre en el ámbito de su libertad, es decir, en el ámbito que en el segundo capítulo caractericé como la libertad propia del pensamiento.

La distinción entre el hecho de que la conciencia esté inmersa en la experiencia y el hecho de que, por otro lado, esa experiencia sea observada en la ciencia es el punto neurálgico de la relación entre la experiencia, el recuerdo y la memoria o bien, entre la

experiencia y la ciencia. Hegel dice:

En esta naturaleza de lo que es ser su concepto en su ser, es en lo que consiste simplemente la *necesidad lógica*: sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, ella es *saber* del contenido tanto como el contenido es concepto y esencia: o bien, sólo ella es lo *especulativo*. -La figura concreta, moviéndose a sí misma, se hace determinación simple, con ello se eleva hasta la forma lógica y está en su condición de esencial; su existencia concreta es sólo este movimiento y es existencia lógica inmediata. [W 3, 55, F, 119]

El espíritu ha superado, según Hegel, un estado de inconsciencia respecto de sí, es decir, ha adquirido libertad teórica. La temporalidad que la libertad del pensamiento libre inaugura implica un tipo de cambio, que, en lugar de consistir únicamente en un principio orgánico natural de nacimiento, crecimiento y muerte, de destrucción o de repetición; implica una elevación a un principio superior mediante la verdadera negatividad, propia del organismo espiritual. La verdadera negatividad conserva lo que niega, llevándolo consigo, sin aniquilarlo absolutamente. Pero esta negatividad tampoco se limita a ser, como hemos visto, la negatividad del entendimiento divisor en coordinación con la memoria mecánica. La negatividad propia de la memoria filosófica debe aprehender su tiempo mediante el pensamiento. Por eso Hegel dice que la filosofía es pensamiento de *su* tiempo [*Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanke erfasst* W 7]⁴⁸⁹. Esta frase implica ir más allá de un mero principio hermenéutico que insta a la filosofía a pensar lo que sucede en el mundo contemporáneo [ver Dalferth, 2013, 41, n. 19]. El recuerdo o pensamiento de la filosofía, o recordar pensante es ver – especular- y narrar. Pero no como si lo narrado siguiese un proceso- una experiencia- mecánica, exterior, tal como la temporalidad del entendimiento sino que se trata de un exteriorizar y volver a sí. Esto constituye una narración *racional*. Lo reconstruido en el pensamiento es la experiencia de él mismo, lo cual hace de lo recordado algo racional⁴⁹⁰.

⁴⁸⁹ Al respecto Marcuse dice, precisamente: “Timeless past means that what has been does not disappear, is not nothing, but is present in all determinations” [Marcuse, 1985, 69-70]. Aquí nos acercamos a un tema importante: la temporalidad lógica. Este tema es fundamental para entender el significado de las conclusiones de la filosofía de la historia. El pasado propio del tiempo filosófico no es un pasado que se borre, como se borra el tiempo natural en su sucesión. El pasado lógico es, más bien, el que atrae el movimiento del ser hacia su presente.

⁴⁹⁰ Wohlfart dice respecto de este importante concepto de “reconstrucción: “Was hier Methode genannt wird, ist aber nichts als der philosophische Gedankengang des spekulativen Erkennens selbst, in welchem von den logischen Bestimmungen selbst nicht sogleich abgesehen wird, was im natürlichen Verhalten des Vorstellens gewöhnlich geschieht, sondern in welchem es um die „Rekonstruktion“ der logischen Entwicklungsgeschichte der Prädikamente bzw. der Denkbestimmungen in ihrer Notwendigkeit geht [...] Die

El espíritu no es un mero *entendimiento* de sí. La historia, como experiencia filosófica de la Idea, que es, en este contexto, la libertad misma [W 12, 33], no ofrece conocimientos que puedan validarse contrastándolos con *lo acontecido*, como si lo acontecido fuera algo *dado* para ella-, externo a ella. Si es libre, la ciencia no recuerda lo externo a ella.

La experiencia filosófica en general y la de la historia en particular muestran que el espíritu sólo tiene conocimientos racionales de lo que él experimenta. Y ello no nos reconduce a un idealismo exacerbado que terminaría por significar que la razón conoce sin una conexión con la “realidad”. *Para Hegel la razón conoce “recordando”, es decir, experimentando su efectividad constitutiva. La libertad es tanto la causa formal como la causa final de la historia mundial, será alcanzada progresivamente en los distintos espíritus individuales* [GW 12, 59].

4.3.4. Presencia, especulación y astucia de la razón

En el primer capítulo surgió la pregunta de si debía concluirse que el desarrollo epigenético de la razón es un soberbio y magnífico pero al mismo tiempo inútil periplo, para llegar a lo que ya se era. Si ello es así ¿Cuál es la justificación de ese trayecto? ¿Por qué deber desarrollarse, moverse, y no simplemente ser?⁴⁹¹.

Y también ¿cuáles son las razones de Hegel para decir que *sólo* la repetición en la naturaleza es aburrida y no es aburrida la repetición de la forma? Hay que responder a estas preguntas con detenimiento. La pregunta general a la que se intenta dar respuesta con las anteriores es una pregunta clave que divide a varios intérpretes de la filosofía hegeliana: ¿La forma, es presencia o es movimiento?⁴⁹² Yo creo que el periplo no es inútil sino que es el trayecto del conocimiento hacia sí mismo, es el movimiento libre de la idea.

En la teoría epigenética la causa formal puede ser concebida como anterior dado que se

„absolute Methode des Erkennens“ ist nichts als das Nachgehen des immanenten Ganges der Entwicklung des Begriffs, das Nachdenken über die innere Selbstbewegung des Gewordenseins des Begriffs, die Rekonstruktion dieses „sich selbst konstruierenden Wege(s)“ [Wohlfart, 1981, 337]. Esta interpretación me parece adecuada pues pone en evidencia que el avance es un avance que es simultáneamente visto por lo que va avanzando. Es decir. El método no es sólo el camino por el que el concepto avanza, sino la visión simultánea de ese camino.

⁴⁹¹ Esta es una pregunta que remite al rechazo por parte de Hegel a la intuición intelectual que es ese inmediato aparecer al detonarse una pistola [W 5, 65].

⁴⁹² El problema que planteo aquí aparecerá también en la última sección del cuarto capítulo. Se trata del problema de la economía restringida del concepto o del problema del recuerdo del concepto.

trata del padre que genera y como posterior porque la forma que alcanza el nuevo organismo es la forma del género a la que pertenece el padre. En este sentido decir que un hijo se desarrolla para llegar a ser su padre (lo que estaba antes) es absurdo. Pero decir “la forma se desarrolla para llegar a ella misma” es lo que constituye el esquema del método hegeliano. Lógicamente la causa formal es *anterior*. Puesto que la causa formal es también la causa final es posible decir que el final es anterior al desarrollo y que se encontraba ahí desde el principio. En Aristóteles esa coincidencia del final con el principio concierne a la forma, pero no al individuo. El problema es que, en Hegel, se trata de la misma forma que se pone y que se desarrolla para llegar a ella misma. Lo inmediato, el comienzo, *visto desde su concepto*, está ya mediado por él mismo. Lo inmediato, o *lo supuestamente inmediato*, o mejor aún, *lo puestamente* inmediato, es puesto por el resultado. El resultado pre-su- pone, es decir, pone antes que él, su propio comienzo. El pre-su- poner constituye el verdadero punto de partida de la filosofía y por lo tanto, de la filosofía de la historia. Pero qué es, más precisamente, este resultado que se pone? ¿Se trata de algo ya acabado, *formado*? ¿No es acaso, la forma misma, como puro movimiento?

En el contexto de la filosofía de la historia la libertad se pone a sí misma *dentro* de sí. Si esto es así, entonces ¿Cómo se cuenta la historia? ¿Se cuenta hacia atrás, como si ya hubiese algo que “presencia” la marcha de la historia, algo fijo, astuto e incluso un poco perverso (por permitir que el mal suceda)?

Para que del embrión llegue a ser un ser humano es necesario, ciertamente, que el embrión *sepa* que deberá llegar a su finalidad. Pero el embrión *qua* embrión no sabe. Sólo la forma dentro de él, su actividad, es ese saber. Su presencia en ese embrión inconsciente constituye su *astucia*⁴⁹³. Hegel dice en *La filosofía de la historia*:

La unificación de lo universal, [que es] lo que es en y para sí en general, y de lo singular, lo subjetivo [...] es de naturaleza especulativa y será tratada de manera general en la *Lógica*. Pero en la marcha de la historia misma, en tanto que es una marcha *aprehendida* [conceptualizada Z.O.] como avance [*Fortschreiten begriffene Gänge*], la finalidad pura y última de la historia no es aún el contenido de las necesidades e intereses. Mientras que

⁴⁹³ Al respecto Walter Jaeschke afirma algo importante que debe prevenir cualquier idea de algo así como una finalidad preexistente de la historia. Para Jaeschke el concepto de fin no puede ser un fin impuesto pues dado que el espíritu es inconsciente de él, no puede imponer uno claro. Por ello Jaeschke concluye afirmando que de “astucia” no puede verdaderamente hablarse pues la “instrumentalización” (teleología externa) supone una finalidad consciente [Jaeschke 2008, 100]. Iain Macdonald también me parece ofrecer una buena definición de lo que la astucia de la razón significa: “The cunning of reason is just the idea that while this or that individual may not be willing or able to put in the work required to change things, nothing in principle can bring a halt to the self-corrective activity of reason” [Macdonald, 2006, 221]

ésta todavía es inconsciente de ello, lo universal está, no obstante, en las metas particulares y se cumple a través de ellas. [W 12, 40].

¿Qué quiere decir Hegel cuando dice que la marcha es una marcha aprendida conceptualmente? ¿No quiere decir esto una marcha *recordada*? Así parece si se tiene en cuenta la unión de lo universal “en y para sí” y lo singular que, como afirma Hegel aquí, es la unión que es la verdad y representa el autoconocimiento de la Idea, es, como dice Hegel, lo especulativo. Con ello Hegel advierte que en la marcha de la historia (lo que yo llamo, lo proyectivo y que Hegel llama “avance”, o un ir de atrás hacia adelante) la meta de la historia *todavía* no se encuentra de forma actual como contenido de los intereses privados. Sin embargo, lo universal, dice Hegel, ya está en la historia, como ocurriendo a sus espaldas. Esta es la famosa “astucia de la razón”. Lo universal, para decirlo de otra manera, ya está mediando, aunque lo que es mediado *ignore* que está siendo parte de ese proceso.

Jaeschke también afirma, con razón, que la astucia de la razón constituye la mediación ente la historia (en sentido espiritual, filosófico) y los hechos singulares (o lo que yo llamo “organismos históricos”) o mejor dicho, entre la finalidad de la historia y la finalidad de cada organismo histórico, considerado como una singularidad [Jaeschke, 2008, 93]. Esta mediación no me parece ser otra sino lo que constituye el silogismo de la historia. La mediación silogística es lo que explica el concepto de astucia de la razón. La libertad mediando entre lo singular y lo universal es esa astucia. Si el silogismo es una actividad teleológica, la injerencia de la libertad en esta relación debe tender a un fin ¿Cuál es la finalidad de la historia mundial? La respuesta es: El autoconocimiento de la idea.

La astucia de la razón debe comprenderse, según considero, teniendo en cuenta que esta marcha, considerada *aún* como avance, es un avance que ya fue, es decir, un recuerdo de la Idea.

La afirmación: “El que la meta de la historia *todavía* no esté dentro de los interés como contenido” es una afirmación que precisa de una perspectiva que es capaz de diferenciar entre un “todavía no” y un “ya” de la idea como cumplimiento de sí.

Sólo en virtud de esta perspectiva capaz de ver el pasado y el presente, Hegel es capaz de sostener a continuación que precisamente por no ser *todavía* contenido- y por contenido Hegel quiere decir contenido consciente- , la meta de la historia se encuentra presente sólo de manera inconsciente, completándose a sí misma en los intereses y necesidades

particulares de los individuos.

Para los fines que persigo aquí esto quiero decir: La perspectiva no especulativa que va de atrás hacia adelante, avanzando, *tiene sentido sólo si se sabe previamente* qué es lo que es “delante” y “atrás”. Lo no especulativo aquí debe entenderse como la puesta entre paréntesis de lo especulativo, y ello con propósitos expositivos, pero no puede tomarse, por ella misma, como la explicación propia y verdadera de la filosofía de la historia. En otras palabras, el avance dialéctico necesita ser entendido como un avance sostenido por la mirada retrospectiva lanzada hacia atrás. Lo que avanza, ya fue [*gewesen*] y por tanto es la esencia de la libertad. Por eso Hegel afirma lo siguiente:

La forma determinada del espíritu no pasa naturalmente en el tiempo, sino que se anula en la actividad espontánea de la autoconciencia. Como esta anulación es una actividad del pensamiento, es a la vez conservación y transfiguración. Y así, el espíritu, aboliendo por un lado la realidad, la consistencia de lo que el espíritu es, gana a la vez la esencia, el pensamiento, lo universal *de lo que fue*. Su principio ya no es este inmediato contenido y fin, tal como fue, sino la esencia de ello. [FH, 66]⁴⁹⁴.

A través de estas líneas se puede leer en filigrana el movimiento de interiorización al que Hegel se refiere cuando habla del paso del ser a la esencia. Ganar la esencia [*wesen*] es ganar lo que ha sido [*gewesen*]. Este “haber sido” es el recuerdo.

Nuzzo afirma que el Recuerdo es un procedimiento, o un movimiento, que permite el desarrollo lógico del método. Considero que tiene razón al poner en evidencia que es el recuerdo, como movimiento de interiorización en general, el que explica el avanzar

⁴⁹⁴ Nuzzo afirma al respecto: “[...] we have [...] at the beginning, not the *reality* of this whole – a reality made of time and space and contingent existence – but (only) its “simple concept” – [...] its having been (in space and time) [...] the whole is now “present in Erinnerung” The “actual reality” of this whole is a matter of the present”. [Nuzzo, 2012, 24]. Esta frase indica con mucha concisión la compleja estructura de recuerdos y olvidos que conforman o construyen eso que Adorno llamó “catedral gótica” en donde, en realidad, pueden escucharse ecos provenientes del pasado y del futuro. Es decir, no es sólo una construcción arquitectónica que se desarrolla evolucionando (pero no el sentido de Bonnet) sobre sí, desplegándose cada vez más “alto” hasta alcanzar el absoluto, sino que es una composición *contrapuntística*, por así decir, un texto en donde se escuchan tanto las voces de las “figuras”, como la voz de la memoria del espíritu que recuerda, que sabe que recuerda y que, en la medida en que sabe, hace de sus figuras, momentos. En las voces de las figuras existe una dinámica de olvido. Las figuras olvidan su procedencia, ignoran de dónde vienen, lo que les permite erigir su verdad como la única. Pero este olvido es paliado, por así decir, por el recuerdo poderoso de la memoria del espíritu, que llega desde el futuro (al menos desde un tiempo que no es contemporáneo al de las figuras orgánicas), para convertir la verdad de una figura, en una mera etapa, propiciando el momento de *Aufhebung* y el paso a otra figura, que repetirá el olvido y será asimilada después, gracias al poder de la mirada retrospectiva del Espíritu. Ese olvido de las figuras es “necesario” o justifica la intervención de la memoria del espíritu. Es el complemento de la acción *presentificante* de la memoria. Es ese olvido el que constituye las figuras como un “sein” que, por la intervención de la memoria del espíritu, se vuelve algo “suyo” del Espíritu, un *sein seiner*.

dialéctico⁴⁹⁵.

La perspectiva progresiva constituye la “*Darstellung*”, la presentación del contenido temporal del pensamiento. La historia, sostiene Walter Jaeschke con mucho acierto, no es otra cosa que la presentación [*Darstellung*] de esta auto- explicación del espíritu. [Jaeschke, 2008, 91]. El espíritu, sobra decirlo, no se pone frente a sí [*vor sich stellen*] ni contempla sus momentos como cuerpos fijos, sin vida. La presentación del espíritu es una exteriorización llena de vida. La historia del mundo es la presentación- *Darstellung*- del espíritu, es el saber de éste y su elaboración. Por ello Hegel sostiene que las primeras huellas del espíritu contienen, virtualmente, la historia completa [ver W 12, 36].

Sólo cuando la historia mundial es considerada como la exposición o Presentación de la historia como progresión, las afirmaciones sobre los hombres históricos o sobre la astucia de la razón, adquieren su sentido filosófico⁴⁹⁶.

La exposición proyectiva, progresiva sólo vale si se funda en retrospectión. Para expresar esto en los términos propios al contexto de la memoria que se han desprendido del análisis de la memoria orgánica, es posible afirmar que los nombres de la historia (los recuerdos), vueltos conceptos, se encadenan formando juicios. La perspectiva especulativa, sin embargo, impide afirmar que los juicios, la historia considerada como sucesión, sean agregados de conceptos. La perspectiva especulativa muestra que es el Concepto el que se “recuerda” (mirada retrospectiva), el que se escinde, y que su recuerdo es, a su vez, o está constituido por, una serie de recuerdos, interiorizaciones. La perspectiva dialéctico especulativa no es otra que este vaivén entre un *innerung* y un *Äußerung*. El concepto de recuerdo engloba estos dos aspectos.

Es la especulación la que hace evidente una negatividad distinta de la simple negatividad del tiempo natural y la que muestra que el tiempo de Zeus, ciertamente un tiempo político, se revela ya no sólo como lo que avanza sino como un tiempo pensado, o mejor dicho, recordado.

⁴⁹⁵“I argue that *Erinnerung* is a fundamental procedure of the dialectical method through which the Logic unfolds or, more precisely, it is the “figure” that the advancement of the dialectical method takes at crucial junctures of the logical process [Nuzzo, 2012, 52].

⁴⁹⁶ Jaeschke también advierte que esta figura de la filosofía hegeliana puede parecerle a algunos una entidad metafísica o algo muy misterioso, pero agrega que esto sólo puede parecer así a quien no quiere atender a lo que Hegel sostiene. Jaeschke dice: “Dies mag sich “metaphysisch, wenn nich mysteriös anhören- allerdings nur für diejenigen, die nicht zuhören können- oder nicht zuhören wollen.“ [Jaeschke, 2008, 91] Esta afirmación sorprende por su franqueza y por cierto tono impaciente.

Teniendo en cuenta el carácter “reconstructivo” del método, Hegel critica a quienes consideran que si se empieza por el final se hace de lo primero algo contingente o simple. Admite que hay cierta verdad en esta perspectiva, pero hay que precisar que así como lo primero encuentra su fundamento en lo último, así lo último encuentra su fundamento en lo primero. Esta última perspectiva es la que hace del final un *resultado*, mientras que la primera perspectiva lo hace un fundamento. El concepto, la idea, el espíritu, es ambos, resultado y fundamento. Por eso Hegel puede hablar de una especie de círculo:

La marcha hacia delante [serie de recuerdos, juicios Z. O] en la filosofía es más bien un ir hacia atrás y un fundamentar [el recuerdo o especulación Z. O]. Hay que admitir que es una consideración esencial-que vendrá a resultar con más precisión dentro de la lógica misma- el que *el ir hacia delante sea un regreso al fundamento y hacia lo originario*, del cual depende aquello por lo cual se hizo el inicio. La conciencia, haciendo su camino a partir de la inmediatez inicial, viene a ser reconducida al saber absoluto como verdad suya. Esto último, el fundamento, es pues también aquello a partir de lo cual brota lo primero, que entró por de pronto en escena como algo inmediato. Así *también* el espíritu, al final del desarrollo *del saber puro*, se exteriorizará con libertad y se expedirá *en la* figura de una *conciencia* inmediata, *como conciencia de un ser enfrentado a ella como un otro*. Lo esencial no es *propriamente* que un puro inmediato sea el inicio, sino que el todo sea una circulación dentro de sí mismo, en donde lo primero viene a ser también lo último, y lo último también lo primero. Por consiguiente, justamente igual de necesario *es* considerar, del otro lado, como resultado aquello a lo que, como a su fundamento, regresa el movimiento. Según este respecto, lo primero es precisamente en la misma medida el fundamento, y lo último algo deducido. *Pues*, en cuanto que se parte de lo primero y se llega mediante inferencias correctas a lo último como fundamento, entonces es éste, *de hecho*, resultado. El avance que parte de lo inicial es, además, solamente una determinación ulterior del mismo, de modo que *éste* continúa estando de fundamento de todo lo siguiente, sin desaparecer de allí. *El avanzar no consiste en que de él venga derivado un otro o en pasar a otro distinto de verdad*; y en la medida en que venga a darse ese paso, también en la misma medida se subsumirá de nuevo. Así, el inicio de la filosofía es el basamento que se hace presente y se mantiene en todos los desarrollos siguientes, *el concepto* de todo punto inmanente *a* sus determinaciones ulteriores. Por medio de este avance, *en el cual se determina* el inicio *ulteriormente*, pierde *éste* aquello que, en esa determinidad de ser un inmediato, tiene de unilateral; viene a ser algo mediado y la línea *del* movimiento progresivo de la ciencia se convierte *justamente de este modo* en un círculo [Kreislau]. *Al mismo tiempo, aquello que hace el inicio, al no estar allí todavía desarrollado*, al estar carente de contenido, no llega aún a ser de verdad conocido, *pues él está entonces* al inicio, *es decir antes todavía de la* ciencia; sola y primeramente *ésta*, y además en su entero desarrollo, es el conocimiento acabado, pleno *de* contenido, y por vez primera de veras fundamentado, del inicio. [W 6, 70, CL 216-217. Traducción ligeramente modificada. Mi énfasis].

Hay respecto del contenido de esta cita, una larga discusión que tiene que ver, precisamente, con el concepto de recuerdo y con el carácter reconstructivo del método.

Derrida hace notar que Hegel pertenece a la tradición metafísica clásica por haber permanecido dentro del marco de influencia de la *presencia*. Karin de Boer parece también

seguir esta lectura.⁴⁹⁷ Esta lectura es apoyada, aunque indirectamente, por la lectura de Bloch, quien interpreta el concepto de recuerdo lógico como anamnesis platónica.

Angelica Nuzzo y Annette Sell, por el contrario, insisten en que el movimiento dinámico del método hegeliano no puede explicarse asumiendo que hay en Hegel un sustrato fijo a lo cual todo regresa al cerrarse el círculo de círculos.⁴⁹⁸ [Nuzzo, 2006, 99, 2012, 119, Sell, 2014, 184]. Sell critica además a Marcuse sosteniendo que, contrariamente a lo que él sostiene, la verdad es el resultado del proceso dialéctico y por ello no es algo, en tanto que principio, que deba ser supuesto como algo ya dado. [Sell, 2014, 184]

El problema que surge con la interpretación de Derrida y que me interesa señalar es que de ser la forma del concepto una presencia fija, no podría afirmarse, como se ha hecho líneas arriba, que el trayecto tiene por finalidad el auto conocimiento de la idea. En otras palabras, asume que la libertad existe *realiter* como ya conocida, siempre. Por este problema respecto del principio de la historia y lo que la libertad recuerda es preciso aludir a las discusiones en torno al concepto de *Erinnerung*.

4.3.5. El recuerdo no es anamnesis

Bloch afirma que el recuerdo que el espíritu tiene de sus formas [*Gestalten*] es un recuerdo identificable con la anamnesis platónica o con la *epistrophé* neoplatónica. Bloch afirma que para Platón el recuerdo equivalente al conocimiento humano es posible pues en una

⁴⁹⁷ Karin de Boer en su estudio sobre la temporalidad en Heidegger y Hegel afirma: “el concepto deja lo otro de sí mismo, es decir, el tiempo y el espacio, proliferar hasta dejar que la idea absoluta ocurra en la naturaleza. Solo superando esta externalidad puede la idea actualizarse a sí misma como espíritu: la acción moral, el arte, la religión y el pensamiento superan progresivamente la exterioridad que el tiempo trae consigo [...] El [Heidegger] no negaría que en la *Lógica* de Hegel el concepto puro desdobra la totalidad de los conceptos puros y regresa de su propio acuerdo al punto de partida. El problema es sólo que Hegel empieza de este principio lógico para entender el movimiento de la historia [...] como presencia. [...] a diferencia del absoluto [el ser de Heidegger] no tiene necesariamente el poder de subsumirse su otredad y así llevar su propia historia a buen término. El horizonte de la *Praesens* que fundamenta, a final de cuentas el movimiento del concepto absoluto, difiere del tiempo que es engendrado por el concepto absoluto en que difícilmente se deja anular [...] precisamente cuando el pensamiento piensa que ha superado toda resistencia, afirma el poder del presente, lo que Heidegger considera ser la fuente de toda inautenticidad. La historia [...] a través de Hegel se entiende a sí misma como el triunfo del espíritu.” [de Boer, 2000, 308- 309]. Esta interpretación sobre la temporalidad en Hegel, aunque más comprensiva, parte de la idea heideggeriana de que Hegel piensa a partir de un presente *en la temporalidad cronológica*. Por eso de Boer, siguiendo a Heidegger, afirma que el presente se distingue del tiempo que el presente engendra.

⁴⁹⁸ Pero hay entre Nuzzo y Sell una diferencia importante pues mientras para la primera la lógica hegeliana no es ontología, Sell defiende que sí.

dimensión *atemporal* o *pre-temporal* el alma, *antes del tiempo*, ha contemplado la verdad. [Bloch, 1962, 171]. Puesto que la ha completado *antes*, el aprendizaje del hombre en el mundo sensible no es sino un recordar lo ya visto en el mundo de las ideas. De la misma manera, continúa Bloch, el movimiento del espíritu que consiste en ser su regreso hacia sí no es un proceso de conocimiento sino de *re-conocimiento*. Bloch justifica esta interpretación a partir de la siguiente cita de Hegel, de la *Historia de la filosofía*:

Este es el verdadero concepto de lo universal [*Allgemeinen*] en su movimiento; lo universal, el género, es en sí mismo su propio devenir. [el género] es aquello que está llamado a llegar a ser para sí lo que ya es en sí; eso que el género se volverá ya lo es previamente; [el género] es el comienzo de su movimiento, como se ve, en el que no sale del marco de sí mismo.. El Espíritu es el género absoluto. Nada hay para él que no sea él en sí. Su movimiento es el constante retorno [*Rückkehr*] en sí mismo [...] Él [Platón] presenta este ser en sí [*Ansichsein*] del espíritu en el tiempo: lo verdadero debe entonces haber ya sido para nosotros en otro tiempo. [Cita tomada de Bloch, 1962, 171. FH, 163]

Bloch entiende esta cita como si Hegel estuviese de acuerdo con Platón cuando en realidad Hegel sólo describe en sus términos el movimiento de la idea platónica. Pasando esto por alto, Bloch afirma que el concepto y el espíritu, así como las ideas de Platón, están *antes del tiempo*, antes del mundo [ante rem] [Bloch, 1962, 172]. Bloch insiste en que, a pesar de que para Hegel el comienzo sea lo más pobre [*das Ärmste*] y no, como para Platón, lo más importante, Hegel, continúa Bloch, suscribe la tesis de la anamnesis e incluso de la anamnesis cósmica [*kosmische Anamnesis*] del neoplatonismo. Pero en esta interpretación, ciertamente seminal, hay varios problemas: El primero es que sostiene, a través de su comparación con Platón, que para Hegel el Espíritu es, igual que el mundo de las Ideas, algo fuera del tiempo y algo fijo. El segundo problema aparece al establecer Bloch la comparación entre la teoría emanantista neoplatónica y la teoría del recuerdo hegeliana pues Bloch pasa por alto la crítica que, como se ha visto en el primer capítulo, Hegel lanza contra la idea de fuerza como algo que se exterioriza quedando, eso que se exterioriza, desligado de lo que se vuelve exterior.

Bloch afirma que lo que se desarrolla será remitido a su antes [*sein Vorher*]. Por eso insiste en que el proceso hegeliano hacia el resultado gira en torno a la anamnesis y que la “*Restitutio in integrum* recupera la expedición hacia lo nuevo gracias al hilo de la *epistrophé*” [Bloch, 1962, 173]. Pero el espíritu, si bien “regresa” siguiendo un hilo, no regresa a sí mismo repitiendo un ciclo *en el cual no ha aprendido nada*. La verdad para

Hegel, no es, como para Platón, algo anterior, invariable y pretemporal o extrahistórico [Bloch, 1962, 174]. Bloch pierde de vista que, como se ha visto ya en el primer capítulo, Hegel sostiene que el Sujeto, en tanto que es *lo segundo* (*das zweite, das in sich Zurückgekehrte*) es resultado y no *únicamente* [nur] lo *comenzante* o, como Hegel dice con más frecuencia, lo inmediato [GW 12, 30]. La mediación total recorre sus momentos hacia atrás y por eso a veces sabemos que algo será antes de que en la narración lo sepamos, pero es que eso que será, ya fue, para la forma. Sin embargo, decir que el principio es el final ya *formado* es como decir que la forma estaba ahí como morphé, como homúnculo, pero en Hegel la forma no está como figura en el principio, porque en el principio sólo hay contradicción. Si es verdad que en el principio fue el logos, ese logos debió ser, desde el principio, un logos escindido. En el silogismo, además del autoconocimiento de la forma, hay también contradicción. El final del sistema no significa el final de la contradicción.

Hegel invita a deshacernos de la visión retrospectiva que sólo ve en lo que percibe detrás de sí, un regreso al mismo lugar: “Habitualmente, cuando hablamos de regreso [*Rückkehr*] nos representamos un salir, un lugar hacia el cual ir y un regreso al lugar anterior. Debemos rechazar esta representación.” [GW 12, 30].

Aquí rechaza que se interprete el *método* como un ciclo. El andar del concepto o del Espíritu no es un andar que parta de él y que regrese a sí, como si el camino o método no hubiera sido otra cosa que un paseo por un lugar conocido. *Puesto que el espíritu recorre su camino con el fin de conocerse a sí mismo, este conocimiento no puede tener lugar antes de que el trayecto comience.* En este sentido ¿Es factible, realmente, pensar que la forma del concepto repite, como la *aburrida* naturaleza, al género, sin novedad? ¿No está acaso la razón marcada por su propia lucha? Como señala Nuzzo, si hay algo que llevó a Hegel a distinguir entre la razón o el concepto y esa atrayente y por algún tiempo enarbolada figura epistemológica que es la intuición intelectual, es que para esta última todo está dado *inmediatamente*, sin esfuerzo, sin lucha [Nuzzo, 2006, 95]. Si la razón genera lo razonable y si lo “razonable” es un contenido en constante movimiento contradictorio, la razón generadora también debe poseer este movimiento⁴⁹⁹.

La filosofía es como una lente que sigue el movimiento generativo de los conceptos, es la actividad del pensamiento que es capaz de permanecer en la cosa misma, por así decir, y

⁴⁹⁹ De hecho es sólo movimiento y no un contenido fijo. Esta parece ser la tesis de Nuzzo contra Derrida.

de recorrer su movimiento interno. Por ello ese seguimiento, con esa lente, tiene lugar al interior del concepto *ya* desplegado, no en algún elemento exterior. Propiamente hablando, no hay elemento exterior en la filosofía. Esto lo expresa Hegel, como ya se vio en el primer capítulo, del siguiente modo:

El pensar especulativo consiste solamente en que el pensar mantenga firmemente la contradicción, y en mantenerse a sí mismo dentro de ella; y no en que, como le pasa al representar, se deje dominar por ella y, a través de ella, deje que se disuelvan sus determinaciones solamente en otras, o en nada [W 6, 76. CL, 492-93].

El comienzo de la Lógica y de la historia es un principio de desarrollo. El avanzar manifiesta la verdad del comenzar. Avanzar es movimiento dialéctico, es decir, intervención de la diferencia, que es, fundamentalmente, *Ur-teil*. [Ver Nuzzo, 2012, 120].

En la siguiente afirmación Hegel remite a lo que se dijo en el primer capítulo para explicar la ontología epigenética hegeliana en contraste con el preformacionismo y ahora también en contraste con un tipo de comprensión de la anamnesis. Hegel afirma:

Así se desarrolla por ejemplo, la planta de su semilla. Esta contiene ya la planta completa en sí, pero, en forma ideal y no se tiene que entender su desarrollo como si las distintas partes de las plantas, raíz, tallos, hojas, etc., se encuentran *ya realiter*, presentes, pero muy pequeñas. Esta es la así llamada hipótesis de la incrustación [*Einschachtelung*]⁵⁰⁰, cuya carencia reside en que lo que sólo es de manera ideal, es considerado como algo ya existente. Lo correcto en esta hipótesis es, por el contrario, que el concepto permanece en su proceso consigo mismo y que de este modo no produce nada nuevo según su contenido sino que sólo se produce una transformación de la forma. Esta naturaleza del concepto, probarse a sí mismo en su proceso como desarrollo de sí es lo mismo que se tiene ante los ojos cuando se habla de las ideas innatas de los hombres, como Platón lo ha hecho [:] aprenderlo todo como mero recuerdo [*Erinnerung*], el cual *sin embargo, no debe entenderse como si aquello que constituye el contenido de la consciencia formada a través de lecciones, ya se encontrara previamente, [vorher] en su desarrollo determinado, en la misma consciencia. El movimiento del concepto puede ser considerado, de la misma manera, como un juego [en el que] lo otro que es puesto por él mismo, no es, de hecho, otro* [W 8 §161 Z, 309. Mi énfasis]

Lo que Hegel acaba de afirmar constituye el argumento más fuerte en contra de la vía interpretativa que Ernst Bloch abrió para pensar la cuestión del método dialéctico hegeliano a partir del concepto de *Er-innerung*. De esta afirmación sumamente importante se desprenden al menos dos cosas: 1) que el movimiento del concepto puede ser considerado un recuerdo *pero* 2) que ese recuerdo no debe tomarse como si lo que se recuerda ya estuviera ahí *realiter*, presente. Lo que se recuerda es un trayecto de autoconocimiento.

⁵⁰⁰ Esta es la teoría del emboîtement de Bonnet y de von Haller, a quien en párrafos anteriores de la *Lógica* de la *Enciclopedia* Hegel ya había criticado por esto mismo [Ver W 8, §140, 275].

En este sentido no es incorrecto afirmar que el movimiento conceptual es un movimiento recordante, como Hegel mismo acaba de establecer mediante esta comparación singular entre el movimiento del concepto y la anamnesis. Pero este movimiento no es sólo repetitivo, sino constitutivo de lo que recuerda. La *anamnesis* hegeliana, si se me permite el uso del término, es un movimiento de reconstitución de sí. Un saber que *olvida* que sabe, u olvida por qué sabe, y que tiene que volver a hundirse dentro de sí para entender cómo es que ha llegado a ser lo que es. Por ello, como se puso en evidencia en una cita del primer capítulo, el concepto (el pensamiento) está constituido por un movimiento doble que consiste en recordar- en tanto que avanzar- y recordar en tanto que especular. El primero es la serie de interiorizaciones que conforman el movimiento dialéctico. Por ello Hegel había dicho:

[...]Partiendo de la exterioridad en la cual el concepto, en primer lugar, se encuentra, [se dice que] su progreso [*Fortschritt*] es un Ir- dentro- de- sí [*Insichgehen*] en el centro, es decir, [un estar] en la inmediatez, que es la existencia más inadecuada para él, exterioridad [...] hacia la cual se lleva. [Pero] no como si el concepto se extrajera de ahí y que la dejara ahí como a una cáscara muerta sino más bien como si la existencia en cuanto tal fuera en sí misma o adecuada al concepto de tal modo que el estar dentro de sí existiese por sí mismo, lo cual es la vida misma [W9 §251Z, 36-37. Mi énfasis].

Mientras que el segundo, ya dijo Hegel, es :

[...] ese salir del centro hacia la periferia. [Ese salir Z.O.] [...] es por ello igualmente, visto desde el lado contrario, una recapitulación [*Resumieren*] de ese “fuera” [*Heraus*] en la interioridad, un recordar [*Erinnern*] que él es [ese “fuera”] que existe en la expresión [*Äußerung*]. [W9 §251Z, 36-37. Mi énfasis].

Este doble trayecto que consiste en hundirse y en exteriorizarse (ambos constituyen el movimiento del recuerdo) implica una narración de sí en dos sentidos o desde dos voces o puntos de partida. Ya se ha visto que el punto de partida de atrás hacia adelante puede entenderse como la serie de recuerdos contenidos en la memoria orgánica, serie que se dice en conceptos escindidos, en juicios y finalmente en silogismos.

El silogismo marca el punto de inflexión a partir del cual el punto de observación, el mirador especulativo⁵⁰¹, aparece como segunda voz narrativa.

⁵⁰¹ Vieillard-Baron ha intentado establecer la conexión entre el idealismo alemán y la mística renana sosteniendo que, si bien no hay pruebas explícitas que permitan establecer una relación entre Hegel y Meister Eckhart, es posible encontrar las huellas del místico en la definición de especulación hegeliana. Vieillard-Baron define la especulación en Meister Eckhart como sigue: « Moment où la vie et la connaissance ne font qu'un ». [Vieillard-Baron, 1999, 64]. Para Meister Eckhart, continúa el comentarista: « la seule action d'un mystique c'est de contempler ». Eckhart lleva a cabo una asimilación entre *speculatio* y *contemplatio*, es

A modo de conclusión

(i) Presentar y presente

Hegel emplea términos provenientes de las artes representativas para referirse a la historia universal. Así, por ejemplo, puede hablarse del gran *teatro del mundo*. También afirma que la “historia mundial” constituye el tejido, la trama en donde están involucradas las pasiones humanas y sus conflictos. La libertad abstracta y la pasión humana constituyen *la cadena y el tejido del tapiz que la historia del mundo despliega ante nosotros* [*Beide zusammen bilden die Kette und den Einschlag des Teppichs, den vor uns die Weltgeschichte ausbreitet.*] [GW 12, 25- 26]⁵⁰². Esta cadena es el teatro [*Schauspiel*] [W 12, 34] en donde se representan los pequeños intereses de los individuos.

Sin embargo, lo anterior no debe conducir a la interpretación errónea de que la historia mundial no es más que una mera “representación”, en el sentido que esta palabra tiene en la filosofía hegeliana, es decir, no debe entenderse como una mera apariencia del entendimiento, un algo frente a él [*vor*] que se presenta [*stellen*], distanciada de su observador, y que no provee una verdad filosófica.

La historia mundial es ciertamente, algo así como un escenario en donde se *presenta* el

decir, entre contemplar, o ver, y especular. Ahora bien, la *speculatio* puede entenderse de dos formas según se la entienda a partir del concepto de *speculum*, espejo, o según el concepto de *specula*, montaña. Vieillard-Baron advierte: « Si la spéculation se fait *per speculum* [Paul et Saint Agustin], il s’agit d’une *speculo aenigmatica*- via des images- c’est-à-dire, réflexion allégorisante- [...] Si la spéculation se fait *a specula*, il s’agit de la contemplation extatique où la montagne désigne l’origine divine de notre être [...] la cime de toutes choses, et la vision s’opère alors dans la lumière divine [...] La spéculation est ici spéculation mystique, contemplation eschatologique » [66]. El autor cita a Meister Eckart en su sermón 13: “Jean dit donc qu’il vit un Agneau debout sur la montagne. Je dis : Jean état lui-même la montagne sur laquelle il vit l’Agneau. » [67]. « Devenir montagne [...] Jean a vu Dieu en lui avec son œil intérieur. Ce voir intérieur veut dire aussi être vu [...] Si tu vois Dieu, il te voit, avec le même œil. [...] Ceci veut dire que [...] dans l’action contemplative, le véritable agent est Dieu : c’est Dieu qui se voit lui-même au travers de l’âme en extase » [68]. Traducido a lo que Hegel afirma en el prólogo de la *Fenomenología*: « La représentation, l’en soi que la conscience produit doit arriver à un point où elle se voit en tant que son autre et de là, en tant que un autre, dans la conscience productrice. Une fois vue comme ça, elle devient absolue, elle est en extase. [...] Pour Hegel, la pensée purement spéculative est la Logique qui se passe totalement d’images. En tant que la véritable Logique es l’autodéploiement du Logos lui-même, elle ne connaît que le côté dialectique et le côté spéculatif. Et c’est seulement du point de vue spéculatif proprement dit que le côté dialectique est le rationnellement négatif et ce facteur [...] est la condition de la négation de la négation qui est elle-même le rationnellement positif, à savoir, le spéculatif pur [...] le spéculatif est concret qu’il est l’unité des déterminations différentes ; il n’est pas un retour à l’unité simple, mais un résultat qui nous élève à une unité supérieur. Concret signifie en quelque sorte ici dialectiquement synthétique » [Vieillard-Baron, 1999, 82].

⁵⁰² Hegel podrá ironizar respecto al concepto de “cadena”, como lo hace en la filosofía natural, y criticar que la historia de la tierra sea considerada de este modo. Pero en la filosofía de la historia parece no tener ningún reparo en utilizar este concepto herderiano.

espíritu. Pero en esta presentación aparece el espíritu “en su más concreta realidad” [*in seiner konkretesten Wirklichkeit* W12, 29] y no, como podría pensarse, atacado de una insuficiencia ontológica⁵⁰³, como la exteriorización de una *fuerza* o, nuevamente, como algo que se pone frente a sí para escrutinio de un ojo indiferente.

Para comprender este carácter *presentante* de la historia hay que insistir en que ésta es, para Hegel, un concepto que debe comprenderse como el objeto de la filosofía, en este sentido la historia es *filosofía de la historia*. Insistir en que se trata de una filosofía de la historia contribuye a subrayar la diferencia entre Hegel y la historia de historiadores que prometen ser fieles a una supuesta *realidad* del pasado y que pretenden *representarlo*.

Hegel no es un historiador sino un filósofo. El carácter *historizante* de su filosofía está determinado por la actividad orgánica -epigenética- del pensamiento.

La memoria lógica, que es la misma a través de la cual la libertad recuerda su experiencia, su escisión progresiva que tiene lugar dentro de sí, tiene como tarea re-ordenar, o recordar, la manera en la que el principio se vuelve principio dentro del proceso del pensamiento. Lo que dispara o desencadena el movimiento no es una meta presupuesta sino la carencia o la incompleción del “comienzo” [ver Nuzzo, 2012, 119]. En otras palabras, no es una meta presupuesta sino la propia estructura del comienzo metodológico lo que impulsa (*trieben*) el movimiento. Pero la propia estructura del comienzo implica, como también observa Nuzzo, la idea de finalidad.

Ciertamente, como insiste Nuzzo, la *Lógica* sirve de base para pensar en la estructura esencial de la historia en tanto que proceso intrahistórico, en tanto que proceso cuyo comienzo es el comienzo de la actividad del espíritu, el cual también es *Trieb* que lo impele a actualizarse [Nuzzo, 2012, 119], a ir de su en sí a su para sí. Nuzzo afirma al mismo tiempo que esta estructura de comienzo inmanente se opone a las tesis que apelan a la génesis (extrínseca) de la historia, como las de Kant o Schiller. A ello yo agregaría que si Hegel se opone a ellas, lo hace aliándose con las tesis de Herder y Humboldt que, en lugar

⁵⁰³ Nuzzo dice: “absolute memory” [is] individual *and* collective, subjective *and* objective, transhistorical *and* time-dependent at the same time. These forms provide a knowledge that is the “recollected history” (the *erinnerte Geschichte*) of spirit [...] spirit’s “absolute memory” comes systematically after world history and depends on it, yet, it extends historical consciousness in a reflection that reaches beyond the level of objective spirit, constituting thereby its peculiar absoluteness- an absoluteness in and of memory, an intrahistorical absoluteness [...] Ultimately, history depends on [...] the memory of absolute spirit. [...], not to be sure, for its actual existences (as *res gestae*) but for the possibility of its manifold narrative reconstruction (as *historia rerum gestarum*) [Nuzzo, 2012, 139-140].

de ser tesis simplemente genéticas, son tesis epigenéticas de la historia, es decir, tesis en donde la causa final y la causa formal son una y la misma.

Ahora bien, el concepto de *presentación* obliga considerar el papel del *presente*. La *presentación* que es la historia del mundo no es, en este sentido, un mero aparecer inmediato, sino un presentarse a sí mismo del espíritu dentro de sí: *darstellen*. Por eso Hegel afirma:

Cuando recorremos el pasado más remoto nos las habemos con algo de actual pues nuestro objeto es la idea del Espíritu y consideramos toda la historia como su manifestación. En filosofía se trata siempre del presente, de lo real. Los momentos que el espíritu parece haber dejado detrás de sí, los posee siempre en su productividad actual. De igual manera que ha pasado por sus momentos en la historia, de igual manera debe recorrerlos en el presente, en su propio concepto” [FH, 241]

Para Hegel, en este sentido, no es que al recorrer el pasado estemos frente a algo muerto, inactual⁵⁰⁴ o frente al pasado como a un cadáver desecado y frío. El pasado es actual porque es conceptual⁵⁰⁵. La filosofía no va al pasado, sino *tiene* al pasado dentro de sí, en una memoria orgánica *viva*. Es en ella que la libertad se recorre y, por tanto tiene su tiempo dentro de sí, o mejor dicho, es ella misma ese tiempo.

De acuerdo con Jaeschke, no considero que sea adecuado atribuirle a Hegel una postura que defiende que el mundo es controlado a través de cuerdas misteriosas tiradas por un titiritero perverso; considero más bien que la expresión “astucia de la razón” es la forma que Hegel encontró para referir el hecho de que la historia mundial, como una narración, *sigue un hilo*, una forma, y que esta forma, como la forma en la teoría epigenética, acompaña todos sus avatares. Puesto que la historia mundial es tratada no como algo empírico sino como objeto discursivo del pensamiento Hegel puede afirmar que lo que determina la marcha de la historia no es la voluntad individual sino fuerzas impulsoras para el desarrollo de una historia [Jaeschke, 2008, 91].

⁵⁰⁴ Hegel dice: “Nur die Gegenwart ist frisch, das andere fahl und fähler.“ [W 14, 238]

⁵⁰⁵ Marcuse también afirma que la filosofía para Hegel es, podría decirse, la idea absoluta o el saber absoluto. Este saber o idea tiene la misma motilidad de la vida, es decir, tiene historicidad, pero no como la tiene la historia en el tiempo, sino una historicidad en otro tiempo, en un tiempo propio. Por eso sostiene que “[...]Absolute Spirit *is* what it is only when it has become *conscious* of itself and is known as it is in truth. (“But as regards the existence of this concept, science does not appear in time and in the actual world before Spirit has attained this consciousness of itself” PhG 603). Such knowledge, however, can be first attained through the *history* of life and Spirit. [...]Spirit never is as it exist immediately but becomes what it is only at the *end*. For absolute Spirit the process of becoming is essential; indeed Absolute Spirit *is* no other than this process [...] Because it is dependent on this becoming, ***Absolute Spirit must contain time within itself ... what is “in- itself” must be manifested through time***” [Marcuse, 1985, 309. Mi énfasis]

El desarrollo de esta historia [*Geschichte – res gestas*] es la historia [*Historie, narratio rerum gestarum*] que la libertad se cuenta a sí misma. El presente eterno no es otra cosa que esa mirada retrospectiva. Es contener *lo que fue*, en la mira. La posición especulativa es el punto de vista a partir del cual puede observarse a las partes siendo parte del todo⁵⁰⁶. La especulación no es la visión de algo que está fijo, sino la visión de un movimiento teleológico en el que eso mismo que ve es lo que es visto⁵⁰⁷.

El presente desde el que se observa no se anula, el tiempo que el concepto engendra no difiere del concepto, sino que es él mismo.

(ii) Especulación o intuición intelectual

Bouton, aludiendo al hecho de que, contrariamente a Schelling, Hegel rechaza la *inmediatez* de la intuición intelectual, es decir, el carácter instantáneo del autoconocimiento del concepto, precisa que: “[...] para la filosofía especulativa, que renuncia a la intuición inmediata del absoluto, el tiempo se vuelve un aliado precioso en el que el espíritu encuentra la mediación necesaria para su despliegue. En realidad el tiempo de la filosofía no es una forma vacía en la cual “cae” el pensamiento, sino un “tiempo infinitamente

⁵⁰⁶Guillaume Lejeune afirma remitiéndonos a Hegel: „Nach Hegel muß man zunächst eine allgemeine Übersicht haben, sonst sieht man vor lauter Einzelheiten nicht das Ganze, vor lauter Bäumen nicht den Wald, vor lauter Philosophien nicht die Philosophie. (Vgl.Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte Philosophie*, hg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke, Hamburg 1986,139 [Einleitung 1823/24], 208 [Einleitung 1825/26]).“ [Lejeune, 2013, 281].

⁵⁰⁷De Vries dice: “Hegel's own candidate for the ultimate goal of any teleological activity is self-realization. His insistence that the ultimate goal of any teleological activity is a form of self-realization puts teleology at the very heart of metaphysics, for it amounts to an assertion that things being what they are is itself ultimately a teleological affair.” [de Vries 1991, 63]. DeVries también establece una diferencia importante entre dos tipos de teleología. una es funcional y la otra es intencional. la última se refiere al fin y a los medios como dos cosas distintas o independientes, mientras que la primera se refiere a una totalidad en donde los fines y los medios se cooperan. Esa totalidad teleológica tiene que ver con el hecho de que este tipo de teleología explica sólo lo que tiene que ver con los géneros, con la universalidad.[de Vries, 1991,62] Esta es la teleología en Hegel y es lo que constituye el silogismo.. Nuzzo hace referencia a la especulación indicando que con este término Hegel hace referencia a una situación o posición del espíritu a partir del cual éste puede reflejarse en la historia estando él mismo en ella. Nuzzo dice: “Hegel's general claim is that there is a dimensión of spirit's freedom in its historical actualization that can only be grasped by thinking, that is, more specifically, by a form of thinking that enjoys a position from which it can reflect on history while being immersed in it. This is the position of spirit's absoluteness. Significantly, Hegel clarifies this point as an instance of the more general behavior of all speculative process [...] The position of spirit's absoluteness circumscribes the last sphere of activity proper to dialectical memory. [Er innerung]. Such a position is the act that first institutes the past as (spirit's own) past and as spirit's absolute beginning [...] Since spirit has been there all along, now, at the beginning of the new sphere, it recollects itself in the path that has led to it and thereby becomes truly absolute, or absolute in the full display of its forms. “[Nuzzo, 2012, 146]

cumplido y lleno de luchas (*unendlich erfüllten, kampfvollen Zeit* -Historia de la filosofía 1820, 38), un desarrollo concreto en donde se expresa el progreso de los pensamientos.” [Bouton, 2000, 299].

Aquí se manifiesta nuevamente la diferencia con el tiempo cronológico en donde las cosas *sucedan*. Mientras que Cronos borra lo que [se] sucede (como en un mecanismo), Zeus *es* lo que acontece; el tiempo de la filosofía es lo que acontece [*geschehen*].

Lo que la libertad conoce de sí, no lo conoce en un esclarecimiento repentino y fulminante, como en una intuición intelectual. La libertad llega al conocimiento de sí en el paciente andar- re-andar- se con la mirada. Este re-andar (se) constituye precisamente el “espacio” temporal de la experiencia de la idea, el tiempo del logos.

Lo que la memoria conserva es, en realidad, el presente actual, el cual, como precisa Nuzzo “no es solo una época o nivel de la historia mundial sino el doblé reflejado, por así decir, del pasado histórico completamente presente [...]” [Nuzzo, 2012, 142].

La memoria pensante no sólo lo hace presente sino que lo “pasado” se mantiene presente (vivo). Por ello el presente filosófico es eterno⁵⁰⁸.

Lo presente y la presencia que acompaña el desarrollo que es la historia del mundo no es otra cosa que la forma *que debe acompañar a todos sus momentos*. Esta forma parece ser *una* y parece ser constante. Ella es la razón por la cual todo el desarrollo llega a su estado final. En este sentido no es erróneo afirmar que la filosofía de la historia es una historia de la historia, es decir, una narración *epigenética* de la historia.

Como se vio en el primer capítulo y a lo largo de todo este trabajo, la epigénesis es un movimiento de formaciones sucesivas animado por una forma que guía todo el proceso constitutivo de un organismo. Esta *forma* es lo que está presente en el desarrollo epigenético que *es* la historia mundial y lo que vuelve posible que, *al final*, ella pueda volverse sobre sí y contemplar su movimiento orgánico. Por eso Hegel afirma:

Los conocimientos se vuelven llenos de espíritu [*Geistvoll*] en la medida en que el espíritu se encuentra ahí, es decir: en la medida en que la intuición rige [*regiert*] estas singularidades, pues han sido arrojadas en esta totalidad, es una intuición poético-filosófica [*poetische philosophische Anschauung*], si todo lo particular constituye una

⁵⁰⁸Nuzzo dice al respecto: “This is knowledge of the truth- truth that is now actual and eternal beyond the contradiction of history and yet always and necessarily within history and itself historical. The concept of spirit has its reality in Spirit. As there is no “beyond” where spirit can attain its absolute dimension, its absolute reality remains an intrahistorical one; it is the recollected reality of a double, the always-present, yet transfigured, reality of an absolute memory.” [Nuzzo, 2012, 144.]

totalidad, para que lo substancial rijá. Bajo su poder tiene [*halt*] las particularidades. Este sentido de la totalidad, este agarrar los objetos en lo universal, tener la certeza de los objetos en su totalidad – esto, hay toda la razón de colocarlo muy alto contra el simple poner concomitante [*Auseinanderlegen*] [GW 13, 192-193].

En estas líneas Hegel nos presenta la clave de comprensión de esa mirada filosófica, de la especulación en tanto que intuición *sui generis*. Dicho mirar especulativo, dicha intuición, es poético filosófica.

Ésta se diferencia de la intuición intelectual en que muestra la idea no como un saberse libre inmediato sino como un saber de sí como libre en virtud de un largo proceso de *purificaciones*, de juicios, de transformaciones. Este proceso, por cierto, no ha sido la repetición teatral de una pieza conocida, sino el verdadero aprendizaje.

Con la distinción entre ambas intuiciones Hegel descarta que pueda hablarse de un instante decisivo en el que todo ocurre. Para Hegel, *lo que ocurre*, ocurre progresivamente constituyendo el *tiempo*. Ese tiempo, ya se ha visto, no puede ser el tiempo natural, el tiempo de Cronos en donde la libertad ni siquiera está presente, en donde, en otras, palabras, la libertad no ha hecho su experiencia. El tiempo en donde la libertad se experimenta, que es el mismo en el que ella misma se observa tener su experiencia, es un tiempo suyo.

Por intuitivo, Hegel lo sugiere, debe de entenderse “visión total”, teoría⁵⁰⁹. La intuición es una mirada totalizante, que abarca todos los elementos constitutivos del objeto que (se) observa. Por poético-filosófico debe entenderse, *orgánicamente*. La intuición poético filosófica es la visión total- no desde una montaña sino desde el presente eterno-; es una visión retrospectiva.

En el primer capítulo se dijo que para Hegel lo poético es la verdadera unidad entre los elementos. Por eso Hegel afirma:

Las verdaderas obras de arte son precisamente aquellas cuyo contenido y forma se revelan como absolutamente idénticas. Puede decirse de la *Iliada* que su contenido es la guerra troyana o, de manera más determinada, la ira de Aquiles; con ello tenemos todo y al mismo tiempo, muy poco, pues lo que lo que hace de la *Iliada* la *Iliada*, eso es la forma poética (*poetische Form*), a partir de la cual todo el contenido está conformado [W 8 §133 Z, 266]

⁵⁰⁹Como ya se había mencionado unas páginas arriba, *Logos es Theoria*. Volveré a citar a Theodoros Penolidis quien afirma: „Diese absolute Etngegensetzung und die Darstellung überthaupt ist für die Spekulation (theoria) des Begriffs dasselbe“. [Penolidis, 2007, 160].

Esto que es muy poco es el comienzo, lo simple, pero eso que es poco, es, al mismo tiempo y desde la perspectiva de la forma, no tan poco, sino *todo*. Pero aquello que es todo ya *en sí* [*idealiter*] debe manifestarse, desdoblarse, avanzar.

La intuición poética filosófica ve el todo en todo, por así decir, y lo ve organizado, no sólo como elementos inconexos *dentro* de un conjunto. Hegel afirma:

[...] la unidad [...] no debe ser más que el nexo interno que mantiene las partes, las combina en un todo orgánico, y ello sin que traicione su meta. Esta unidad viviente y orgánica es aquello que sólo puede producir la verdadera poesía, en oposición a la prosaica conformidad a un fin [W15, 254].

La intuición poético filosófica es la observación de la totalidad orgánica de sus elementos constitutivos sin que éstos sean ni un mero estar yuxtapuestos, ni un mero orden teleológico externo.

(iii) Narración

La narración de la experiencia de la libertad, su decirse de ella, no apunta hacia algo fuera de sí misma. Hay dos niveles narrativos en el sistema hegeliano, porque es una composición en contrapunto. La que va adelante es la dialéctica (aquí tiene lugar la acumulación de los recuerdos o conceptos) mientras que la que va hacia atrás es la especulativa.

Este carácter especulativo de la filosofía hegeliana en general y de la filosofía de la historia en particular, aunado a lo que Hegel ha caracterizado como intuición poético-filosófica, es el orden teleológico, orgánico, inmanente de los elementos constitutivos de sí de la libertad. No es, nuevamente, una representación, sino nada menos que el verdadero conocimiento racional. Si bien el pensamiento filosófico y la creación poética difieren en que en ésta última la concordancia entre la verdad y la realidad tiene lugar en el plano de la apariencia, Hegel insiste en que entre lo especulativo existe una fuerte relación de parentesco. Al respecto Hegel también afirma:

Esta carencia de la representación del entendimiento y de la intuición común desaparece en el pensamiento especulativo y se encuentra, así, en relación [*in Verwandtschaft*] con la fantasía poética. El conocimiento racional [...] *combina* [*verknüpft*] en un todo orgánico libre eso que desde el punto de vista de la percepción finita está a la vez separado, independiente y en parte en relación privada de unidad [...] [W 15, 243-244. Mi énfasis]

El verdadero conocimiento racional, el conocimiento de sí de la idea de libertad, consiste en combinar sus elementos. Ciertamente no en ponerlos unos al lado de los otros sino, como vimos con respecto a la memoria orgánica, en ordenar sus conceptos de manera conceptual, un ordenar los conceptos de la historia de tal manera que digan el tiempo y la experiencia de la libertad dialéctico-especulativamente. Un ordenar progresivo, lógico, que exprese, que explique, que la libertad es el producto de sus luchas y contradicciones y al mismo tiempo que haga evidente que la autonarración de la libertad no es un mero decir, como una especie de grito fugaz, su presencia, sino contar su presencia, presentársela a sí misma.

Contra la idea de que lo especulativo pudiera ser reducido a una frase [a la frase especulativa], Hegel afirma que:

Un contenido especulativo no puede reducirse [...] a una única frase. Si decimos, por ejemplo, que lo absoluto es la unión de lo subjetivo y lo objetivo, estamos en lo correcto, pero [...] es unilateral pues de hecho lo subjetivo y lo objetivo no solo son idénticos sino también diferentes.” [W 8 §82 Z, 178].

Ello tiene que verse desde lo subjetivo (cadena de juicios, reflexión final del silogismo [ver W 6, 401]) y desde lo objetivo (especulación) [W 6, 403]. Este ordenar en la memoria no puede ser equiparado al combinar de la imaginación. Ya se ha visto que este combinar se da en la zona de oscuridad del pozo secreto, de la noche de la fantasía. En cambio la ordenación en la memoria orgánica propia del pensar especulativo se da manifestándose, se *expone*, se *expresa* según la forma del concepto. Es la pura exterioridad de un logos que en su decir describe el tiempo que construye organismos del pensar.

Ahora bien, la narración otorga una temporalidad a dicho haber sido, una temporalidad que ya no es la de ese haber sido sino una temporalidad dada a partir del presente. Lo que el pensamiento recordante o memoria filosófica recuerda, o mejor dicho, la exposición de dicho recuerdo, tiene lugar en él mismo, en su memoria pensante [*denkendes Andeken*]. En este sentido es posible afirmar que la estructura lógica del lenguaje filosófico es la misma que la temporalidad que describe, pero no porque de forma azarosa hayan coincidido, sino porque es la organicidad del discurso filosófico, la organicidad del concepto (que es autodeterminación, auto constitución) la que configura dicha temporalidad es su autodicción [ver SL, 154, n. 5].

Para Hegel una *historia de la historia* no es una enumeración cronológica de las distintas formas de hacer historia sino la exposición del movimiento orgánico de aquello que tiene

historia, es decir, que tiene vida. La *historicidad* de la historia es así la exposición del movimiento orgánico de la Libertad. Por eso afirma: Hegel afirma:

Lo especulativo o racional-positivo aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar. 1) La dialéctica tiene un resultado *positivo* porque tiene un *contenido determinado* o [lo que es lo mismo], porque su resultado no es verdaderamente la *nada abstracta y vacía*, sino la negación de *determinaciones* [sabidas como] *ciertas*, las cuales se conservan en el resultado, precisamente porque éste no es una *nada inmediata*, sino un resultado. 2) Este [resultado] racional, por consiguiente, aunque sea algo pensado e incluso abstracto, es a la vez algo *concreto* porque no es una unidad *simple, formal*, sino *unidad de determinaciones distintas*. Con meras abstracciones o pensamientos formales la filosofía nada tiene que ver en absoluto, sino solamente con pensamientos concretos. 3) En la lógica especulativa se contiene *lógica del entendimiento* [que es simple] y ésta se puede construir igualmente desde aquélla; para ello no se requiere otra cosa que omitir lo dialéctico y racional; de esta manera [la lógica especulativa] se convierte en la *lógica usual*, una *historia* [...] de varias determinaciones del pensamiento colocadas juntas y que en su finitud valen como algo infinito. [W 8, §82 177. E, 184. Traducción ligeramente modificada]

Ciertamente Hegel critica aquí la mera *Historie* por ser una simple sucesión, pero también es cierto que cuando, en la filosofía de la historia, Hegel se refiere a la *Historie* no se refiere a una mera yuxtaposición de acontecimientos. Una mera historia, como una narración simple, se distingue de una narración filosófica en que la narración común y corriente carece de un movimiento dialéctico interno del universal. Es por ello que Hegel realza la importancia de la ambigüedad de la palabra *Geschichte*, pues la Historia no son sólo los hechos [res gestas, das *Geschehen*], ni siquiera el recuerdo de esos hechos [recuerdo particular conservado en el templo de Mnemosyne], sino que es narración [*Historie*], la lógica del acontecer. En este sentido es posible afirmar que la historicidad (del logos), funda la historia mundial y al mismo tiempo, es su resultado devenido libertad ideal.

Lo dicho, para Hegel, no es algo que pudiera calificarse de secundario o inmediato. Decir- el decirse de la libertad a través del juicio y su especulación- es un *acto* [*Reden sind Handlungen* W 12, 13]. Lo dicho del concepto es lo que constituye su progresivo autoconocimiento. Decirse es conocerse, decirse es transcurrir en un tiempo propio, autoconstitutivo, de estructura teleológica.

Podría afirmarse entonces que el tiempo como logos está resguardado en el templo de Mnemosyne. Para Hegel en dicho templo sólo hay eternidad. La historicidad de la historia es el tiempo en tanto logos contándose su propio acontecer.

Bibliografía

Johann Gottfried Herder

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. (1782-1788)

<http://www.zeno.org/Literatur/M/Herder,+Johann+Gottfried/Theoretische+Schriften/Ideen+zur+Philosophie+der+Geschichte+der+Menschheit>.

Citado como *Ideen*

Abhandlung über den Ursprung der Sprache. (1772).

<http://gutenberg.spiegel.de/buch/abhandlung-uber-den-ursprung-der-sprache-2013/2>

Citado como *Abhandlung*.

Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft (1799). Frankfurt: Hartknoch.

<https://catalog.hathitrust.org/Record/001916967>

Gott, einige Gespräche.

<https://archive.org/details/gotteinigegespr00herdgoog>

Citado *GeG*

Traducciones

(2002). *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad en Antropología filosófica e Historia* [Traducción y selección de textos de Virginia López]. Madrid: Universidad Complutense

(1982). *Una Metacrítica de la "crítica de la razón pura"*. [Traducción Pedro Rivas] Madrid: Alfaguara.

(2002). *Fragments on recent German literature*. En *Herder, Philosophical Writings*. [Traducción y edición Michael N. Forster]. Cambridge: Cambridge University Press. Citado como *Fragmentos*.

(2002). *On cognition and sensation of the human soul*. En *Philosophical Writings* [traducción y edición Michael N. Forster], Cambridge: Cambridge University Press. Citado *Sobre el conocimiento*.

(1997). *Traité sur l'origine de la langue, suivi de textes critiques de Hamann*.

[Introducción, traducción y notas de Pierre Penisson]. Paris: Aubier-Montaigne. Citado como *Traité*.

Friedrich Schlegel

Gespräch über die Poesie.

<http://www.zeno.org/nid/20005619017>. Citado como *Gespräch*

Über das Studium der griechischen Poesie

http://85.214.96.74:8080/salem/Schlegel_Studium.pdf

Citado como *Sobre el estudio*.

Über die Sprache und Weisheit der Indier.

http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?gr_elib-129.

Citado *Über die Sprache*

(2007) *Schriften zur kritischen Philosophie 1795-1805*. [Notas e introducción de Andreas Arndt y Jure Zovko] Hamburgo: Felix Meiner.

Traducciones

(1994). *Poesía y filosofía*. [Estudio preliminar y notas de Diego Sánchez Meca]. Madrid: Alianza Universidad.

(2005). *Conversaciones sobre la poesía*. [Prólogo, traducción y notas de Laura S. Caragati y Sandra Girón]. Buenos Aires: Biblos. Citado *Conversaciones*

(1996). “De l'impossibilité de comprendre” en *Opuscule. Textes de F. Schlegel, F. Schleiermacher, F. Ast, A.W. Schlegel, A.F. Bernhardi, W. Dilthey. Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*. [Introducción, traducción, notas de Denis Thouard]. Paris : Presses Universitaires du Septentrion.

(1996). *Philosophie de la philologie en Opuscule. Textes de F. Schlegel, F. Schleiermacher, F. Ast, A.W. Schlegel, A.F. Bernhardi, W. Dilthey. Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*. [Introducción, traducción, notas de Denis Thouard]. Paris : Presses Universitaires du Septentrion. Citado *φσ de la φλ*.

Wilhelm von Humboldt

(1907), *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*. Gesammelte Schriften. Albert Leitzmann (ed). Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Behrs Verlag. Tomo VII. Citado *Verschiedenheiten*.

Traducciones

(1974). *Introduction à l'oeuvre sur le Kawi*. [Introducción, traducción y notas de Pierre Caussat]. Paris: Éditions du Seuil. Citado *Introduction*.

(1974). *Le duel*, en *Introduction à l'oeuvre sur le Kawi*. [Introducción, traducción y notas de Pierre Caussat]. Paris: Éditions du Seuil. Citado *Duel*.

(1997). *Consideraciones sobre la historia mundial, 1814*, en *Escritos de filosofía de la historia*. [Traducción, introducción y notas de Jorge Navarro Pérez]. Madrid: Tecnos. Citado *Consideraciones*.

(1997), *Consideraciones sobre las causas motrices en la historia mundial*, de 1818 en *Escritos de filosofía de la historia*. [Traducción, introducción y notas de Jorge Navarro Pérez]. Madrid: Tecnos. Citado *Consideraciones causas motrices*.

G.W.F. Hegel

(1986). *Jenaer Systementwürfe I*. Das System der spekulativen Philosophie. Hamburgo: Felix Meiner, Hamburgo. Citado JS I.

(1987). *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburgo: Felix Meiner. Citado JS III.

(1989). *Werke in zwanzig Bände*. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (eds.). Frankfurt am Mein: Surhkamp.

W, 2; W, 3; W, 5; W, 6; W, 7; W, 8; W, 9; W, 10; W, 11; W, 12; W, 14; W, 15; W,18; W, 19.

(1992). *Vorlesungen Ausgewahlte Nachschriften und Manuskripte. Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817*. Karen Gloy (ed). Hamburgo: Felix Meiner. Citado GW 11.

(1994). *Vorlesungen über der Philosophie des Geistes 1827-1828*. Nachgeschrieben von

Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. Franz Hesse/ Burkhard Tuschling (eds.). Hamburgo: Felix Meiner. Citado GW13.

(1996). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Nachgeschrieben von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho y Friedrich Carl Hermann Victor von Kehle. Cursos 1822 y 1823. Ilting/Brehmer/Seelmann (eds.). Hamburgo: Felix Meiner. Citado GW 12

(2013). *Vorlesungen über die Logik*. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826. Nachschrift von Franz Anton Good. Annette Sell (ed). Hamburgo: Felix Meiner. Citado GW 23.1.

Traducciones

(2005). *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas en compendio*. [Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana]. Madrid: Alianza. Segunda reimpresión. Citado E.

(2010). *Fenomenología del Espíritu*. [Edición bilingüe y traducción de Antonio Gómez Ramos]. Madrid: Abada/UAM. Citado F.

(2010) *Filosofía de la historia universal I* [Traducción José Gaos a partir de lecciones del 22-23, del 24-25 y del 26-27 de la edición de Lasson] Buenos Aires: Losada. Citado FH

(2011). *Ciencia de la lógica I*. Doctrina del ser y de la esencia. [Traducción y notas de Félix Duque]. Madrid: Abada/UAM ediciones, Citado CL.

(2015). *Ciencia de la lógica II*. La doctrina del concepto. [Traducción y notas de Félix Duque]. Madrid: Abada/UAM ediciones. Citado CL.

(1976). *La Science de la logique*. [tres tomos] [Traducción y notas P.J. Labarrière, Gwendoline Jarczyk]. Paris : Aubier Montaigne. Citado SL.

(2006). *Encyclopédie des Sciences philosophiques III. Philosophie de l'Esprit*. [Texto integral presentado, traducido y anotado por Bernard Bourgeois]. Paris: Vrin.

(1977). *Philosophie des Subjectiven Geistes/ Philosophy of Subjectiv Spirit*. [Edición bilingüe editada y traducida por M. J. Petry] Vol. 3. Phenomenology and Psychology. D. Dordrecht / Boston: Reidel Publishing Company. Citado Phil.S.G.

(1991). *The Encyclopedia Logic. Part I of the Encyclopedia of Philosophical Sciences with the Zusätze* [Traducción, introducción y notas T.F. Geraets, W.A. Suchting, H.S.

Harris.]. . Indianapolis/Cambridge : Hackett Publishing Company, Inc.

(2007). *Enciclopedia*, [Traducción y notas Michael Inwood] Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía secundaria

Libros

Aristóteles (2010). *Obra biológica (De Partibus Animalium, Motu Animalium, De incessu Animalium)*. [Traducción Rosana Bartolomé, notas Alfredo Marcos] Madrid: Luarna. Citado PA.

- (1943). *Generation of animals*. [Traducción A. L. Peck]. Londres: William Hainemann LTD/ Harvard University Press. Citado GA

- (1990). *Historia de los animales*. Madrid: Akal Clásica. Citado HA

Ayrault, Roger, (1961). *La Genèse du Romantisme allemand. Situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle*. 2 vol. Paris: Aubier Montaigne.

Bates, Jennifer Ann. (2004). *Hegel's theory of imagination*, New York: SUNY.

Baum, Manfred. (1986). *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bovier.

Bär, Jochen A. (1999). *Sprachreflexion der deutschen Frühromantik. Konzepte zwischen Universalpoesie und Grammatischem Kosmopolitismus. Mit lexikographischem Anhang*. Berlin/New York: Studia Linguistica Germanica 50.

Behler, Ernst. (1989). *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*. Paderborn: Ferdinand Schöning.

- (1993). *German romantic literary theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1993). *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie II*. Paderborn: Ferdinand Schöning. Citado bis.

Beiser, Frederik. (1987). *The faith of reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.

- (2011). *The German historicist tradition*. Oxford: Oxford University Press.

Benjamin, Walter. (1986). *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*. [Traduction de Philoppe Lacoue-Labarthe] Paris : Flamarion.

- Benjamin**, Walter. (1991). *Gesammelte Schriften*. Band I. Frankfurt am Mein : Suhrkamp.
- Bensaude-Vincent Bernadette, Stengers**, Isabelle. (1996). *A History of chemistry* [Traducción Deborah van Dam]. Cambridge: Harvard University Press.
- Berlin**, Isaiah. (1980). *Vico and Herder, Two Studies in the History of Ideas*. Londres: Chatto & Windus.
- Bertino**, Christian Andrea. (2011). *Vernatürlicung“ Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei JohannGottfried Herder*. Göttingen: DeGruyter.
- Blumenbach**, Johann. Fr. (1791). *Über den Bildungstrieb*. Göttingen, Johann Christian Dietrich. <https://archive.org/stream/berdenbildungst00blumgoog#page/n8/mode/1up>
- Collingwood**, R. G. (1954). *Idea de la Historia*. Mexico: FCE.
- Canguilhem**, George. (1976). *El conocimiento de la vida*. [Traducción Felipe Cid], Barcelona: Anagrama.
- Canguilhem**, George *et al.* (1985). *Du développement à l'évolution au XIXème siècle*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Chaouli**, Michel. (2004). *Das Laboratorium der Poesie. Chemie und Poetik bei Friedrich Schlegel* (Traducción Ingrid Proß- Gill). Padeborn: Ferdinand Schöningh.
- Dale**, Eric Michael. (2014). *The End of History, and the Future*. Cambridge Mass.: Cambridge University Press.
- Driesch**, Hans. (1914). *The history and theory of vitalism*. [Traducción C. K. Ogden]. Londres: McMillan.
- Farjeat**, Luis Xavier. (2005). *El desencanto de las palabras. Seis ensayos frente a Hegel*. México: Publicaciones Cruz O., S.A.
- Ferrarin**, Alfredo. (2001). *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferron**, Isabella. (2009). „*Sprache ist Rede*“: ein Beitrag zur dynamischen und organisistischen Sprachauffassung Wilhelm von Humboldts. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fetscher**, Iring. (1970). *Hegels Lehre vom Menschen*. Stuttgart: Friedrich Frommann.
- Fichte**. (1996). *On the linguistic capacity and the origin of language*. [Traducción de Surber, Jere O'Neill] en Surber, Jere, O'Neill, *Language and German idealism, Fichte's linguistic Philosophy*. Atlantic Highlands: N.J, Humanities Press.

- Fiesel**, Eva. (1927). *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*. Tübingen: Mohr.
- Forster**, Michael. (2010). *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- (2013). *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault**, Michel. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Frank**, Manfred. (2004). *The philosophical foundations of early German romanticism*. [Traducción Elizabeth Millán Zaibert]. Albany: SUNY.
- Gadamer**, H. G. (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- Gipper**, Helmut; **Schmitter**, Peter. (1979). *Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie im Zeitalter der Romantik*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Gotthelf**, Allan. (2012). *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*. Oxford: Oxford University Press.
- Hankins**, Thomas. (2010). *Science and the Enlightenment* (20a edición). New York: Cambridge University Press.
- Harris**, H. S. (2002). *Hegel's development II- Towards the Sunlight*. Oxford: Clarendon Press. [primera edición 1971].
- Houlgate**, Stephen. (1986). *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1991). *Freedom, Truth and history. An introduction to Hegel's Philosophy*. London/New York: Routledge.
- Jarczyk**, Gwendoline. (1980). *Système et Liberté dans la logique de Hegel*. Paris: Aubier.
- Jöns**, D. H. (1956). *Begriff und Problem der historischen Zeit bei Johann Gottfried Herder*. Göteborg: Universitets Årsskrift.
- Kant**, I. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar* [Traducción, introducción, notas e índice, Pablo Oyarzún]. Caracas: Monte Ávila Editores.
- (1993). *Critique de la faculté de Juger*. [Traducción y notas Alexis Philonenko]. Paris: Vrin.
 - (2009). *Crítica de la razón pura* [Edición bilingüe alemán-español. Traducción, estudio preliminar y notas Mario Caimi] México: FCE, UAM, UNAM.

Heidegger, Martin. (1977). *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- (1997). *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe 32 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hyppolite, Jean. (1952). *Logique et existence*. Paris: PUF.

- (1970). *Introducción a la historia de la filosofía de Hegel*. [Traducción Alberto Drazún]. Bahía: edición Caldén.

Longuenesse, Béatrice. (2007). *Hegel's critique of metaphysics*. [Traducción Nicole J. Simek]. Cambridge: Cambridge University Press.

Lebrun, Gérard. (1972). *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*. Paris: Gallimard.

- (2004). *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*. Paris: Seuil.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von (1995). *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*, Gallimard: Paris.

- (1992) *Specimen Dynamicum* [Trad. Carlos Másmela Arroyave]. Primera parte publicada en *Estudios de Filosofía*, No. 5. Citado SD.

Magner, N. Lois. (2002). *A history of the life sciences*. New York: M. Dekker (3a edición).

Marcuse, Herbert. (1987). *Hegel's ontology and the theory of historicity* [Traducción Seyla Benhabib], Cambridge: The MIT Press.

McCumber, John. (1993). *The Company of Words. Hegel, Language, and Systematic Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.

Millán Zaibert, Maria. (2007). *Friedrich, Schlegel and the emergence of romantic philosophy*. Albany: SUNY Press.

Mudrovic, María Inés. (2005). *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*. Madrid: Akal.

Müller-Sievers, Helmut. (1993). *Epigenesis Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhem von Humboldts*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- (1997). *Self-generation. Biology, Philosophy, and Literature around 1800*. Stanford: Stanford University Press.

Novalis. (1880). *Briefwechseln mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Caroline*

Schlegel. Mainz: Franz Kirchheim.

Nuzzo, Angelica. (2012). *Memory, History, Justice in Hegel*. Eastbourne: Palgrave Macmillan.

Pinkard, Terry. (2000). *Hegel: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press

Pöggeler, Otto. (1999). *Hegels Kritik der Romantik*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Reill, Peter, Hanns. (2005). *Vitalizing nature in the enlightenment*. Londres: University of California Press.

Ricœur, Paul. (1985). *Temps et Récit III*. Paris: Seuil.

Roe, Shirley. (1981). *Matter, Life and generation*. Cambridge: Cambridge University Press,

Salazar, Ignacio. (1986). *Leibniz y el concepto de fuerza en el siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Sánchez de León, José María. (2013). *Zeichen und Subjekt im logischem Diskurs Hegels*. Hegel-Studien Beiheft 60. Hamburgo. De Gruyter.

Schelling, F.W.J, (1999). *La filosofía del arte*. [Estudio preliminar, Traducción y notas de Virginia López]. Madrid: Tecnos.

Schleiermacher. (1998). *Hermeneutics and Criticism- and other writings*. [Edición y traducción Andrew Bowie]. Cambridge: Cambridge University Press.

Sell, Annette. (2014). *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*. Munich : Karl Alber.

Stengers, Isabelle. (2002). *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*. Paris : Seuil.

Szondi, Peter. (1992). *Poética y filosofía de la historia I*. Madrid: La barca de la medusa.

Taylor, Charles. (1975). *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.

Trabant, Jürgen. (1986). *Apeliotes oder der Sinn der Sprache*, München: Wilhelm Fink,

Vetö, Miklos. (1998). *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*. Tomo I. Grenoble : Jérôme Millon.

Vieillard- Baron, Jean Louis (1999). *Hegel et l'idéalisme allemand*. Paris : Vrin.

Villers, Jürgen. (1997). *Kant und das Problem der Sprache*. Konstanz: am Hockgraben.

Winfield, Dien, Richard. (2012). *Hegel's Science of Logic. A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, Landham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Wolff, Caspar Friedrich. (1764). *Teorie von der Generation*. Citado *Theorie*.

http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/wolff_theorie_1764

Wohlfart, Günter. (1981). *Der speculative Satz*. Berlin/New York: de Gruyter.

Zammito, John. (2002). *Kant, Herder the Birth of Anthropology*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.

Zizek, Slavoj. (2000). *The thickish subject. The absent center of political ontology*. New York/ Londres: Verso.

Capítulos de libros

Behler, Ernst. (1994). „Die Sprachtheorie in Friedrich Schlegels frühen Schriften (1795-1803)“. En Gawoll, Hans-Jürgen y Jamme Christoph (editores) *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler. Munich: Wilhelm Fink Verlag, pp. 75-86.

Bernasconi, Robert. (2011). “The Ruling Categories of the World”: The Trinity in Hegel’s Philosophy of History and The Rise and Fall of Peoples”. En Houlgate, Baur, (eds.), *A Companion to Hegel* Chichester: Wiley- Blackwell Publishing. pp.315-331.

Borsche, Tilman. (1994). “Natur-Sprache. Herder – Humboldt – Nietzsche”. En Borsche, Gerrata, Venturelli (eds.). *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Bouton, Christophe. (2009). « Temps et négativité dans la philosophie hégélienne de la nature » en Bouton, Viellard-Baron (eds.). *Hegel et la philosophie de la nature*. Paris : Vrin

Dalissier, Michel. (2007). « La description de la chose chez Hegel ». En Caron, M. (ed). *Les cahiers de l’histoire de la philosophie – Hegel*. Paris: Cerf. pp. 335-361.

De Boer, Karin. (2009). “Hegel’s Account of the Present: An Open-Ended History”. En Will Dudle (ed), *Hegel and history*. Albany: SUNY. pp. 51-67.

Derrida, Jaques. (1972). « Le puits et la Pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel ». En *Marges de la Philosophie*. Paris : Les éditions de Minuit. pp. 79-103.

- (1972). « Ousia et Gramme. Note sur une note de Sein und Zeit ». En *Marges de la Philosophie*. Paris : Les éditions de Minuit, pp. 21-78

Escalante Betancourt, Evodio. (2010). “Lenguaje y ontología en Hegel”. En Oliva Mendoza (coordinador). *Hegel. Ciencia, experiencia y fenomenología*, Ciudad de México:

Jornadas, UNAM, FFL, pp. 9- 20.

Ferrini, Cinzia. (2011). “The transition to Organics: Hegel’s Idea of Life”. En Houlgate, Baur (eds), *A Companion to Hegel*. Chichester: Wiley- Blackwell Publishing, pp. 203-224.

Fulda, Hans Friedrich. (1991). “Vom Gedächtnis zum Denken”. En Hesse, Franz et al (eds.). *Psychologie und Anthropologie oder philosophie des Geistes*. Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 321-360

Hamann, J. G. (2007). “Johann Georg Hamann, Metakritik”. En Haynes, K (ed.). *Writings on Philosophy and Language*. Cambridge University Press: Cambridge.

Ihmig, Karl, N. (1993). “Hegel’s rejection of the concept of force”. En Petry, M. J. (ed.). *Hegel and Newtonianism*, pp. 399-413.

Iber, Christian. (2002). „Hegels Konzeption des Begriffs“. En A.F. Koch/ F. Schieck. *G.W.F Hegel Wissenschaft der Logik*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 181-202.

Kervégan, Jean François. (2007). « La passion du concept ». En Caron, M. (ed.). *Les cahiers de l’histoire de la philosophie – Hegel*. Paris : Cerf, pp. 117-137.

Knappik, Franz. (2015). „Hegel über Vorstellung und repräsentationalen Gehalt“. En K. Drilo/A. Hutter (eds.). *Das Zusammenspiel von Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System*. Tübingen: Mohr.

Kolb, David. (2006). “The logic of language change”. En Surber, J. (ed.). *Hegel and Language*. Albany: SUNY, pp.179- 195.

Liermann, Christiane. (2006). „Die *Nemesis* der Geschichte“. En Borsche, T (ed), *Herder im Spiegel der Zeiten*. München: Wilhelm Fink Verlag,

Macdonald, Iain. (2006). „What is conceptual history?“ En Deligiorgi, K- (ed), *Hegel, New Directions*. Chesham : Acumen, pp. 207-226.

Malabou, Catherine. (2007). « Vouloir ce qui est ». En Caron, M. (ed), *Les cahiers de l’histoire de la philosophie – Hegel*. Paris : Cerf, 2007 pp. 241-257.

Nuzzo, Angelica. 2006, “Dialectic as logic of transformative processes” en Katerina Deligiorgi (ed). *Hegel, New Directions*. Chesham, Acumen.

- 2006, “The language of Hegel’s speculative Philosophy” in Surber, Jere O’Neill (ed), *Hegel and Language*, SUNY, Albany. Citado bis

Pagano, Maurizio. (2003). « Hegel: le symbole et l’écriture ». En Morra. L, Bazzanella, C. (eds.). *Philosophers and Hieroglyphs*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp.100-110.

Pérez Cortés, Sergio. (2014). “Lógica y filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel”. En Pérez Cortés, Alarcón (eds.). *El Telos de la modernidad. Dos estudios sobre la filosofía política de G.W. F. Hegel*. Ciudad de México: UAM, Gedisa.

Pöggeler, Otto. (1997). “Der junge Hegel und Herder”. En Bondeli, Linneweber-Lammerskitten (eds.). *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, München: Wilhelm Fink Verlag, pp. 75-85.

Reill, Peter Hanns. (2005). “Between Mechanism and Romantic Naturphilosophie. Vitalizing Nature and Naturalizing Historical Discourse”. En Bender/Hofmann (eds.). *Regimes of description. In the archive of the eighteenth century*. Stanford: Stanford University Press.

Schick, Friedrika. (2002). „Hegels Konzeption des Begriffs“. En A.F. Koch/ F. Schick (eds.). *G.W.F Hegel Wissenschaft der Logik*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 203-224.

Surber, Jere O’Neill. (2011). “Hegel’s Philosophy of Language: The Unwritten Volume”. En Houlgate, Baur (ed.), *A companion to Hegel*, Oxford: Blackwell.

- (2012). “Hegel’s Linguistic Thought in the Philosophy of Subjective Spirit Between Kant and the “Metacritics””. En Stern (ed.), *Essays on Hegel’s philosophy of subjective spirit*. Albany: SUNY, pp. 181-200.

Zimmerli, W. Ch. (1990). “Evolution or Development?” En *Herder Today: Contributions from the international Herder Conference, nov- 5 1987*. Berlin/New York: de Gruyter.

Zöller, Günter. (1988). “Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge”. En *Kant: Analysen. Probleme. Kritik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, pp. 71-90.

Tesis

Kaupert, Krista. (2006). *Verstand und Erfahrung in Kants Vernunftkritik und Herders Metakritik*. Tesis doctoral presentada en la Rheinischen Friedrich-Wilhelms- Universität zu Bonn.

Roscher, Rainhard. (2004). *Sprachsinn. Studien zu einem Begriff Wilhelm von Humboldts*. Disertación, Universidad libre de Berlin.

Artículos

Arnold, Günter. (2005) „... der größte Mann den Deutschland in den neuern Zeiten gehabt“ - Herders Verhältnis zu Leibniz“. *Studia Leibnitiana*, 37 (2), pp. 161-185.

Barroux, Gilles. (2008). « De l'idée d'histoire naturelle à celle d'évolution : quelques contributions philosophiques majeures »

http://philosophie.ac-creteil.fr/IMG/pdf/G._Barroux.pdf

Borsche, Tilman. (1995). „Tatsachen, Ideen und die Kunst der Geschichtsschreibung. Sprachphilosophische Überlegungen im Anschluß an Wilhelm von Humboldt“. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 20.(1), pp. 19 – 38

Bourassa, Lucie. (2011). “Du signe à l'articulation : Hegel, Humboldt, Mallarmé”. *Recherches - Le rythme dans les sciences et les arts contemporains - Linguistique et théorie du langage* - <http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article356>.

Bouton, Christophe. (1999). « La tragédie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale » *Romantisme*, 104 (2), pp. 7-17.

- (2000). « L'histoire dont les événements sont des pensées. Hegel et l'histoire de la philosophie » *Revue philosophique de Louvain*, 98 (2), pp. 294-317.

Clark, (1942). “Herders conception of “Kraft””. *Modern language association*, 3, pp. 737-752.

Cosans, Christopher. (1998). “Aristotle's anatomical philosophy” *Biology and Philosophy*, 13, pp 311-339.

De Vries, Willem. (1991). “The dialectic of teleology”. *Philosophical topics*, 19 (2), pp. 51-70.

Dalferth, Ingolf U. (2013). „Philosophie ist »ihre Zeit in Gedanken erfasst“. Hegels theologische Version einer kontemplativen Philosophie“. *Hegel- Jahrbuch*, 19, pp. 36- 50.

Englander, Alex. (2013). “Herder's ‘Expressivist’ Metaphysics and the Origins of German Idealism”. *British Journal for the History of Philosophy*, 21 (5), pp. 902-924

Forster, Michael. (2008). “Das geistige Tierreich“

<http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/forster/GeistTierr.pdf>

- (2002). “Herder's philosophy of language, interpretation and translation: three fundamental principles”. *Review of Metaphysics*, 56, pp. 323-356.

- (2011) “Ursprung und Wesen des Hegelschen Geistbegriffs“ *Hegel Jahrbuch*, 17, pp.

213-229.

Guzmán, Luis. (2006). "El carácter contingente de la necesidad absoluta en la Ciencia de la Lógica de Hegel". *Ideas y Valores*, 131, pp. 3-31.

Hennigfeld, Jochem. (1984). "Schellings Philosophie der Sprache", *Philosophisches Jahrbuch*, 91 (1), pp. 16- 29.

Houlgate, Stephen. (1996). "Hegel, Derrida and restricted economy: the case of mechanical memory". *Journal of the history of philosophy*, 34, pp. 79-93.

Hudson, Nicholas. (1991). "The Individual and the Collective in Eighteenth Century Language Theory." *Man and Nature / L'homme et la nature*, 10, pp. 57-66.

Iltis, Carolyne. (1971). "Leibniz and the Vis Viva Controversy" *Isis*, 62 (1), pp. 21-35.

Jaeschke, Walter. (1995). „Die Geschichtlichkeit der Geschichte“ *Hegel Jahrbuch*, pp. 363-373.

- 2008. „Die List der Vernunft.“ en *Hegel-Studien*, 43, pp. 87-102.

Jansen, Harry. (2016) "In search of new times: temporality in the enlightenment and counter-enlightenment." *History and theory*, 55, pp. 66-90.

Lejeune, Guillaume. (2010). "Système et langage chez Hegel à la lumière du concept logique de « paraconsistance »" *Mosaïque, revue des jeunes chercheurs en SHS Lille Nord de France-Belgique francophone*, 67, pp. 67-85.

- (2013). „Holismus und Atomismus. Die Analytische Tradition im Licht der Hegelschen Philosophie“ *Hegel Jahrbuch*, 19 (1), pp. 279-284.

Lenoir, Timothy. (1980). „Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology.” *Isis*, 71 (1), pp. 77-108

- (1981). "The Göttingen School and the development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era." *Studies in history of biology*, 5, pp. 111-205.

Lewis, Thomas A. (2008). "The role of language in moving from habit to freedom." *The Owl of Minerva*, 39, pp. 25-54.

Lucas, George R. (1987). "A re-interpretation of Hegel's Philosophy of nature." *Journal of the History of Philosophy*, 22, pp. 103-113.

Magri, Elisa. (2011). "Self reference and Logical Memory. Hegel's Theory of the Concept." *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 15, pp. 67-77.

- Matuschek**, Stefan. (2003). „Winckelmänner der Poesie, Herders und Friedrich Schlegels Anknüpfung an die Geschichte der Kunst des Altertums.“ *Deutsche vierteljahrs Schrift für Literaturwissenschaft und Geschichte*, 77, pp.548 - 563
- Menn**, Stepehn, (1994). “The Origins of Aristotle’s Concept of Enérgeia: Enérgeia and Dúnamis.” *Ancient Philosophy*, 14, pp. 73- 114.
- Mirak** Weissbach, Muriel. (1999). “How Champollion deciphered the Rosetta Stone.” https://www.schillerinstitute.org/fid_97-01/993_champollion.html
- Nathan**, Elias. (1979). “Notas sobre la intervención de la filosofía y la teología en el desarrollo del concepto de fuerza durante el siglo XVII.” *Diánoia*, 25, pp.87-100.
- Paltí**, José Elías. (1997). “La metáfora de la vida. Herder, su filosofía de la historia y la historia de un desencuentro.” *Dianoia*, 43, pp.- 95-124.
- (1999). “The metaphor of life: Herder’s philosophy of history and uneven developments in late eighteenth – century natural science.” *History and Theory*, 38 (3), pp. 322-347.
- Pérez Quintana**, Antonio. (2009). “Fuerzas, tendencias, entelequias: vida y finalidad inmanente según Leibniz.” *Thémata. Revista de Filosofía*, 42, pp. 137-153.
- Reill**, Peter Hanns. (1994). “Science and the construction of the cultural sciences in late enlightenment Germany: the case of Wilhelm von Humboldt.” *History and Theory*, 33, pp. 345-366.
- Richards**, Robert. (2000), “Kant and Blumenbach on *Bildungstrieb*: A historical Misunderstanding.” *Studies on History and Philosophy of Biology and Biomedics*, 31, pp. 11-32.
- Roe**, Shirley. (1979). “Rationalism and Embriology: Caspar Friedrich Wolff’s Theory of Epigenesis.” *Journal of the history of biology*, 12, pp. 1- 43.
- Sandkaulen**, Birgit. (2014). „Bildung bei Hegel- Entfremdung oder Versöhnung?“ *Hegel-Jahrbuch*, 20, pp. 430-438.
- Sánchez de León**, José María. (2011). “Hegel y el destino de la noción moderna de representación.” *ÉNDOXA Series Filosóficas*, 27, pp. 103-132.
- Sikka**, Sonia. (2007). “Herder’s critique of pure reason.” *The Review of Metaphysics*, 61, pp. 31-50.
- Singh**, Aakash. (2001). “Phantasie, Recognition, Memory – Comparing Fichte and Hegel

on Language.” *Minerva- An internet Journal of Philosophy*, 5, pp. 94-117.

Van Speybroeck, de Waele y van de Vijver. (2002). “Theories in Early Embryology Close Connections between Epigenesis, Preformationism, and Self-Organization.” *Annals of the New York Academy of Sciences*, 981 (7), pp. 49

Winter, Max. (2013). „Hegels nicht-repräsentationalistische Erkenntnistheorie der Geschichte.“ *Hegel Jahrbuch*, 19 (1), pp.109-114.

Vieweg, Klaus. (2005). “El gran teatro del mundo”. La filosofía hegeliana de la historia como consideración pensante del acontecer humano con intención racional, liberal y cosmopolita.” [Traducción de Román Gutiérrez Cuartango]. *Estudios de Filosofía*, 32, pp. 75-87.