

EL CONCEPTO DE «TRABAJO» EN HEGEL¹

Problemas de interpretación

VIRGILIO COLÓN LEÓN

Una investigación del concepto de trabajo que se proponga, sobre todo, precisar la función crítico-argumentativa en el seno de las distintas exposiciones de las que fue objeto por parte de Hegel, se enfrenta con la necesidad -debido a las dificultades que le ofrece la forma tradicional predominante de examinar este concepto hegeliano- de una reflexión previa sobre la perspectiva analítica que la debe orientar. Estas consideraciones pertenecen, sin embargo, "a la cosa misma" en la medida en que, por un lado, su necesidad ha resultado de un análisis orientado por el interés de dilucidar un aspecto de la crítica a lo que el propio Hegel llamó el idealismo subjetivo. Por otro lado, ellas delimitan y organizan la exposición de los resultados.² Evidente se mostrará aquí tan sólo la complejidad de este concepto en Hegel por la multiplicidad de problemas y posibles investigaciones a las que refiere.

I

En primer lugar, -y se ha señalado continuamente desde el joven Marx- el trabajo es una de las categorías que muestra el grado en que la

¹ El siguiente artículo tiene como base la conferencia dictada el 3 de marzo de 1995, en el Seminario de Filosofía del Departamento de Filosofía en la Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Agradezco señalamientos a Eliseo Cruz Vergara, Manfred Kerkhoff y Carla Cordua, que han sido valiosos en la reelaboración de algunos pasajes con el fin de esta publicación.

² La exposición de estos resultados orientada desde el horizonte interpretativo que expondré a continuación fue presentada como disertación doctoral en la Universidad de Frankfurt, Alemania: *Der Begriff der Arbeit in der Philosophie Hegels. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie der Subjektivität*. Frankfurt am Main, 1993.

filosofía hegeliana reflexiona la época moderna europea.³ Hegel es el pensador que, acentuando una tendencia de la época, precisa y elabora el trabajo como categoría filosófica. Ello debería contribuir a que su filosofía cumpla con la tarea, que ella misma le asigna a toda filosofía, de ser exposición de la autoconciencia de su tiempo. Hegel entenderá, entonces, la crítica filosófica también como actualización de la filosofía, exigencia y necesidad de la época misma. Así que un concepto que nos hable de la correspondencia entre esta filosofía y su época será importante también para considerar la misma en el contexto del debate filosófico en el que se incerta. Uno de los centros con mayor fuerza de atracción de este debate fue el problema de la autoconciencia, como se evidencia incluso desde prácticamente todas las perspectivas críticas posteriores a Hegel hasta nuestros días. Así que un examen del concepto de trabajo en Hegel debe ofrecer la oportunidad de considerar el estatus de su filosofía en relación a las llamadas filosofías de la conciencia, denominadas también en conjunto críticamente metafísica de la subjetividad.

Un reexamen del concepto hegeliano de trabajo ofrece, por otra parte, la oportunidad para reconsiderar toda una tradición interpretativa que ha buscado en este concepto claves para una crítica materialista del idealismo en general, viendo despuntar en el -a pesar de todo- "idealista" Hegel los principios de esta crítica.

Pero la crítica al idealismo, constitutiva del programa de la filosofía hegeliana y de la que el concepto de trabajo es una pieza muy importante, no está pensada de ninguna manera -como hubiera deseado Lukács y toda la tradición a la que pertenece- en vista de una negación del idealismo, sino de una exposición más acabada o completa del mismo, pues esa es la tarea de la crítica, según lo expresa ya el joven Hegel (*Diff.* 1ss, 35)⁴, para él que siempre -recuérdese- toda filosofía es inevitablemente

³ Véase, por ejemplo, Manfred Riedel: *Theorie und Praxis im Denken Hegels* (Diss. 1965). Frankfurt/Berlin/Wien, 1976. pp. 73ss.; M. Riedel: "Hegel und Marx. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis", en: M. Riedel, *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*. Frankfurt am Main, 1973.

⁴ Las ediciones de las obras de Hegel citadas, así como las abreviaturas utilizadas para referirlas son las siguientes: HW: Hegel, G.W.F., *Werke in 20 Bände. Theorie Werkausgabe*. Nueva edición basada en la de 1832-1845, Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (eds.). Frankfurt am Main, 1970; Diff: Hegel, G.W.F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Jenaer Kritische Schriften I*. Hans Brockard y Hartmut Buchner (eds.). Hamburg, 1979; GuW: Hegel, G.W.F., *Glauben und Wissen*, en *Jenaer Kritische Schriften (III)*, Hans Brockard y

idealismo (WL, I, 145-146). Se tratará solamente -en términos hegelianos- de cuán concreta sea la exposición del principio del mismo, es decir, todo dependerá de la conceptualización y exposición de la identidad del sujeto autoconsciente.

Así pues, la relevancia del concepto de trabajo en Hegel debería de precisarse, en primer lugar, desde sus propias intenciones crítico-filosóficas. Se requiere, pues, un examen de aquellos textos⁵ en los que Hegel reflexiona el trabajo en su especificidad conceptual, en su particularidad como *momento* de la exposición. Este será el sentido del vocablo *término* en lo que sigue. Como tal el trabajo es, en primer lugar, uno de los elementos centrales de la exposición o reconstrucción crítica que hace Hegel del principio de la subjetividad. El concepto hegeliano de trabajo pertenece a la exposición crítica del concepto de autoconciencia propio de aquellas filosofías, de las que Hegel se autoproclamó continuador y culminación. La importancia filosófica del concepto hegeliano de trabajo se nos revela, en primera instancia entonces, en el marco de lo que Hegel llamó el espíritu subjetivo. En el ámbito del espíritu objetivo, por otra parte, aparece el trabajo como una categoría ya pensada. Esto tendrá sus razones, cuya discusión no me propongo ahora.

La tradición que decididamente más atención prestó a este concepto en Hegel y que lo destacó sobre todo en pro de la crítica de un idealismo fue inaugurada por el joven Marx con su interpretación de la *Fenomenología del espíritu*, acentuada cuando el concepto hegeliano de trabajo elaborado en los manuscritos de Jena sirve a Lukács, haciéndose eco de Lenin, para declarar a Hegel "precursor del materialismo

Hartmut Buchner (eds.). Hamburg, 1986. JSy-I: Hegel, G.W.F., *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. Klaus Düsing y Heinz Kimmmerle (eds.). Hamburg, 1986; JSy-III: Hegel, G.W.F., *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Rolf-Peter Horstmann (ed.). Hamburg, 1987; Phä: Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont (eds.). Hamburg, 1988, WL,I,II: Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*. 2 Vols. G. Lasson (ed.). Hamburg, 1967. (reproducción de la edición de 1934); Enzy: Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Vols. 8, 9, 10 de HW; RPH: Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. J. Hoffmeister (ed.). Hamburg, [4 ed.] 1955. Tanto las citas de Hegel como las de otros autores alemanes las traduce el autor de este artículo; en el caso de traducciones consultadas se indicará la paginación entre paréntesis (esp.).

⁵ Me refiero al *Sistema de la eticidad* (1802), a los en la edición crítica titulados *Esbozos del sistema de Jena* (1803-1805) y a la *Ciencia de la lógica* (1812-1816).

histórico";⁶ extremada después de Auschwitz, es decir, negativamente, por Adorno y alguno de sus discípulos.

La tesis central de esta tradición, reelaborada de múltiples maneras, queda formulada por el joven Marx en sus *Manuscritos de 1844*. Señalaba Marx grandilocuentemente "la grandeza" (*das Große*) de la filosofía hegeliana partiendo de una interpretación antropológica esencialista de la *Fenomenología del espíritu* como exposición de la historia humana. Esta interpretación que también se convirtió en tradición (Kojève, etc.), colocaba a la dialéctica, al trabajo y al espíritu en una relación, prácticamente, de identidad, es decir, como instancias que se definían recíprocamente. Lukács, orientado por esta perspectiva, hubiera querido ver el desarrollo de la dialéctica hegeliana vinculado con la incorporación y desarrollo de un concepto de trabajo tomado de la Economía Política de la época.⁷ -Tesis relativizada por el propio Lukács y suficientemente criticada cuando se intensifica el estudio de los escritos juveniles de Hegel.⁸

⁶ "Vorläufer des historischen Materialismus", Georg Lukács: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. (2 Vols.) Frankfurt am Main, 1973. p. 524. (Georg Lukács: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona/México, D.F., 1972 [tercera ed.] p. 335) Véase además: Lenin, *Philosophische Hefte, Werke*, Vol. 38. Berlín, 1971. pp. 177ss.

⁷ "... precisamente allí donde habla del trabajo como actividad, pone de relieve Hegel enfáticamente esta su nueva forma de la dialéctica." Lukács, *op. cit.* p. 355 (esp., p. 232). I. Dubsky elabora esta perspectiva de Lukács en su ensayo, "Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik", en: Iring Fetscher (ed.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*. Darmstadt, 1973. p. 443ss. Para algunas críticas de estos intentos véase: H. Ottmann, "Arbeit und Praxis bei Hegel". *Hegel-Jahrbuch* (1977-78) p. 32; P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart, 1979. p. 13ss.

⁸ Véase P. Kondylis, *op. cit.* La dialéctica y lo especulativo son estructuras lógicas propias de cada uno de los momentos. El espíritu es, en general, mediación (*Vermittlung*). Tampoco es el pensamiento en cuanto tal un "producto" del trabajo, como se le ha adjudicado a Hegel (I. Dubsky, *op. cit.*, p. 452) En el marco de la exposición -y la ciencia es para Hegel ante todo exposición (*Darstellung*)- presupone evidentemente el trabajo al pensamiento en su forma de *entendimiento* (*Verstand*). ¿Hace eso de la exposición hegeliana una "idealista"? Es lo que piensa Marx (*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. 1857-1858. Berlín, 1974. p. 22; K. Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*, Vol. I. Trad. de J. Arico, M. Murmis y P. Scarón. México, 1971 [segunda ed.] p. 21-22). Desde el punto de vista de la génesis empírica del pensamiento es para Hegel todo lo contrario. Al respecto cita Hegel a Aristóteles: "Sólo después que casi todo lo necesario", dice Aristóteles, "y propio para la confortabilidad y el curso de la vida estaba dado, comenzaron los esfuerzos por obtener conocimiento

A la altura de la Economía Política moderna -dice Marx- concibe Hegel el trabajo como "esencia del ser humano" ("*Wesen des Menschen*")⁹, siendo el espíritu en la *Fenomenología* el término idealista por excelencia para la entonces concreción feuerbachiana "ser humano". Tenemos, pues, en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel una metafísica, una antropología invertida, cuya categoría central es el trabajo, que pasa a ser, por tanto, una categoría metafísica o "espiritual". La conocida tesis de la mistificación o de la inversión podría ser, también, de la desilusión, la desilusión de que el espíritu no trabaje dizque en un sentido "concreto" de principio a fin.

Una vez se entiende el trabajo como esencia humana o como estructura general del espíritu, es consecuente calificársele también de "abstractamente espiritual"¹⁰. Es así como Hegel considera -dice Marx y repiten todos- sólo el "lado positivo" del trabajo, el "trabajo en general" o el "trabajo abstracto", ocultando o "mistificando" su lado negativo, el históricamente determinado, el enajenado. Poco dice Hegel, ciertamente, aunque acaso de interés, sobre el trabajo como experiencia de enajenación y explotación humana.¹¹ Si el concepto hegeliano de trabajo

filosófico." Hegel cita este pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles (A, 2, 982b) en *WL*, I, 12 (Hegel: *Ciencia de la lógica*. Trad. de Rodolfo y Augusta Mondolfo. Buenos Aires, 1968 [segunda ed.] p. 33); en el mismo sentido aparece este pasaje citado en *HW*, Vol. 18, p. 70 (Hegel: *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Vol. I. Trad. de Wenceslao Roces. México, 1977. primera reimpresión de la primera ed. en español, 1955. p. 53). Desde la misma perspectiva ve Hegel el filosofar mismo también políticamente condicionado: "La filosofía aparece en la historia [...] sólo allí donde y en la medida en que constituciones libres cobran forma. El espíritu tiene que separarse de su forma natural de voluntad, de su estar inmerso en la materia." (*HW*, Vol. 18, p. 117) (esp. p. 92)

⁹ Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. En: *Marx-Engels Werke* (MEW), *Ergänzungsband Schriften bis 1844*. Berlín, 1974 (1968: primera ed.) p. 574. (K. Marx: *Manuscritos: economía y filosofía*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Madrid, 1972 [cuarta ed.] p. 190)

¹⁰ "Sólo el abstractamente espiritual [abstrakt geistige] es el trabajo que Hegel conoce y reconoce." (Marx, 1844, p. 575; esp. p. 190) El joven Marx quiere decir con ello que Hegel, según la crítica tomada de Feuerbach, trata y expone el trabajo en el marco y resultado de la "construcción especulativa" por excelencia, esto es, del espíritu. Sin embargo, lo que el feuerbachiano Marx entiende por "construcción especulativa" (cf. *MEW*, Vol. 2, pp. 59-63); no pasa de ser el concepto como categoría propia del entendimiento (*Verstand*) o la *definición*, formas cuya crítica pertenece al centro mismo de la filosofía hegeliana.

¹¹ Según S. Avineri, el análisis hecho por Hegel de la progresiva división y abstracción del trabajo en su desarrollo como trabajo mecánico es "one of the earliest radical critics of the modern industrial system". ("Labour, Alienation und Social

tuviera algún interés para nosotros, tendría que ser desde este el lado "positivo" -según el lenguaje de Marx- que es el que Hegel desarrolla filosóficamente. La exposición del trabajo en su abstracción como categoría válida para todas las épocas -dice Marx- "prácticamente cierta" sólo como "categoría de la sociedad más moderna" (*Grundrisse*, p. 25), parecería no tener a primera vista y desde la óptica interpretativa de la tradición marxista ningún significado crítico respecto a las patologías propias de la sociedad industrial. En una nota al pie de página del primer volumen del *Capital* (Cap. 5) identifica Marx certeramente la exposición hegeliana del proceso teleológico con la suya del proceso de trabajo en sus "simples y abstractos momentos", exposición que introduce conceptualmente¹² lo que Marx entonces considera de real valor crítico.¹³ Me pregunto, sin embargo, -y sólo planteo el problema- si la crítica de la civilización burguesa u occidental no exigirá, más allá de una crítica de su forma específica de trabajo (el trabajo asalariado) una crítica de su concepción del trabajo en general, su concepción y praxis del trabajo exclusivamente como instrumentalización de la naturaleza. Si esa crítica fuera, por supuesto junto a la marxista de las formas históricas del trabajo, también necesaria, es en Hegel y sólo en Hegel donde la encontramos desarrollada con su *concepto especulativo* del trabajo; lo que no vieron todas aquellas interpretaciones que entendieron la actividad del espíritu simplemente como trabajo; y lo que todavía no ven los que insisten en criticar a Hegel como el *metanarrador* por excelencia de una cierta "modernidad".¹⁴

Classes in Hegel's Realphilosophie". *Philosophy and Public Affairs*. Princeton 1, (1971-72): 96-119. p. 105)

¹² Lo que metodológicamente corresponde con el movimiento de lo abstracto a lo concreto tomado directamente de Hegel.

¹³ Véase en Marx la exposición del proceso de trabajo en sus "simples y abstractos momentos" en: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, op. cit., pp. 516-518 (esp. pp. 111-113); *Das Kapital*, MEW, Vol. 23, 192ss (*El Capital*, Vol. I Trad. de Wenceslao Roces. México: 1973 [octava reimpresión de la segunda ed.], 1959. pp. 130ss.) La nota al pie de página mencionada es la número dos en: *Das Kapital*, MEW, Vol. 23, p. 194 (esp. p. 131, nota 2). Marx cita la primera oración del agregado al parágrafo 209 de la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas* de Hegel.

¹⁴ Dejo para en otra oportunidad considerar en qué medida la elaboración del concepto de trabajo moderno no implica necesariamente un compromiso afirmativo inmediato por parte de Hegel respecto a la tan criticada "modernidad". Quizás es todo lo contrario. Los críticos de la llamada modernidad -como en el pasado los críticos del llamado idealismo- arremeten a coro contra Hegel como representante por excelencia de la misma. (Véase: Jean-François Lyotard: *La posmodernidad*

Pero no tan sólo la crítica y la lectura materialista de Hegel se nutrieron de esta "definición" de la "esencia" del *espíritu* o del *concepto* en Hegel mediante el trabajo, es decir, de la interpretación de la actividad del espíritu o del concepto como trabajo. Parte central de la interpretación y crítica de Heidegger a Hegel es también una variación de este tema, como lo muestran la crítica de Bruno Liebrucks a la interpretación que hace Heidegger de la *Fenomenología del espíritu*¹⁵, un ensayo del joven heideggeriano Marcuse sobre el concepto del trabajo¹⁶ y la heideggeriana disertación doctoral de Manfred Riedel¹⁷ sobre el binomio teoría-praxis en Hegel.

Es Adorno -curiosamente un crítico de Heidegger- quien formula esta interpretación quizás de la manera más radical. Actividad y movimiento fenomenológicos del espíritu, es decir, la dialéctica o experiencia fenomenológicas son, pues, trabajo: "El camino de la conciencia natural hasta la identidad propia del saber absoluto es, él mismo, trabajo."¹⁸ La idea de Adorno de que la hegeliana es una "metafísica del trabajo"

(*Explicada a los niños*). Trad. de Enrique Lynch, Barcelona, 1994 [tercera ed.] p. 29) Sólo bastaría detenerse un momento a considerar la crítica de Hegel a la metafísica de la subjetividad, para problematizar, o quizás digamos enriquecer, ciertos "metarrelatos" -por globalizantes- contra Hegel.

¹⁵ Bruno Liebrucks: "Idee und ontologische Differenz". *Kant-Studien*, 48, Heft 2 (1956-57): 268-301.

¹⁶ Hegel ha concebido el trabajo, se dice, (K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart, 1958 [cuarta ed.], pp. 285-286 K. Löwith: *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in nineteenth-century Thought*. Trad. de David E. Green. New York/Chicago/San Francisco, 1964. p. 265) Löwith refiere al ensayo del joven heideggeriano H. Marcuse: "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs", publicado en: H. Marcuse: *Kultur und Gesellschaft 2*. Frankfurt am Main, 1965. Según Marcuse es el trabajo aquello "sobre lo que se funda y revierte cada actividad particular: un hacer. Por cierto, aquel hacer del ser humano en tanto manera de su ser en el mundo." (p. 13); "la estructura de la existencia humana misma" (ibid., nota 17).

¹⁷ Riedel habla del trabajo como lo que define el carácter del espíritu ("*Arbeitscharakter des Geistes*"), M. Riedel, *op. cit.* 1965, p. 56.

¹⁸ Theodor Adorno: *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main, 1974. (1963) [1 ed.] p. 23. Esta fórmula para interpretar toda la *Fenomenología del espíritu* se encuentra desarrollada en la disertación doctoral de un estudiante de Adorno para aquellos años en Frankfurt: Sok-Zin Lim: *Der Begriff der Arbeit in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*. Diss. Frankfurt am Main, 1963.

(*Arbeitsmetaphysik*)¹⁹ fórmula, por cierto, como se mostrará más adelante, de abolengo heideggeriano- la reformula en los años sesenta uno de sus discípulos de la siguiente manera: "Trabajo es en Hegel no solamente un estadio del saber fenomenológico, explicitado por el capítulo «Señorío-servidumbre»; es el principio estructural y la base genética de todo su sistema."²⁰

Impregnado el todo de esa manera por el trabajo, no deja de ser una pregunta interesante si el conocido *dictum* crítico de Adorno contra Hegel, "El todo es lo no verdadero." (*Das Ganze ist das Unwahre.*) será una especie de aversión o tal vez traducción crítica de aquella fatal consigna a la entrada de uno de los tantos infiernos nacionalsocialistas: "El trabajo libera." (*Arbeit macht frei.*) Era también la traducción nazi de aquel dantesco y totalizante "Abandonad toda esperanza."

Identificar la actividad del espíritu con el trabajo supone, sin embargo, que no se haya reflexionado un problema hermenéutico que bien podría ser propio de la filosofía hegeliana. Aquella identificación supone la unidad indiferenciada del término y la metáfora 'trabajo'. Ambos, Adorno y Schnädelbach, insisten en que: "El hegeliano «trabajo del concepto» en la filosofía no es una metáfora..." (!).²¹ Pero, de esa manera, ¿no quedan el espíritu y/o el concepto -y ese es el gran problema aquí- reducidos a uno de sus momentos? Reducido a su momento trabajo, también será criticado el espíritu como aquella instancia a priori que subsume, instrumentaliza y reduce al mundo en su totalidad a mera expresión propia. -Interpretación que caracteriza toda una tradición hasta Habermas. Por otra parte, proyectado uno de los momentos de esa manera hasta definir al todo mismo, ¿no se diluye acaso su especificidad ex-

¹⁹ *Ibid.*, p. 29. "La primacía del logos fue siempre una pieza de la ética del trabajo. La manera como el pensar en cuanto tal procede, independientemente de aquello que tenga por contenido, consiste en una forma de interacción con la naturaleza, interiorizada y convertida en hábito: una intervención, no una mera recepción. De ahí que el hablar sobre el pensar se ve acompañado por doquier de un hablar sobre un material, del que el pesamiento se sabe separado con el propósito de disponer de él tal como el trabajo dispone de su materia prima. A todo pensar está, pues, asociado, aquel momento de esfuerzo violento --reflejo de las exigencias de la vida-- propio del trabajo; la fatiga y el esfuerzo del concepto son metafísicos." (*Ibid.*, p. 26.)

²⁰ Herbert Schnädelbach: "Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel.", en: Oskar Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main, 1970. p. 64

²¹ Schnädelbach, *op. cit.*, p. 63; véase Adorno, cita anterior, nota 18.

positivo-argumentativa, perdiendo todo rango terminológico hasta quedar convertido, pues, en una metáfora en el sentido más simple? ¿Cuál es la relación entre metáfora y término 'trabajo' en Hegel? ¿Se trata acaso de un problema que merece más atención de la que se le ha prestado hasta ahora?²²

La interpretación de la filosofía hegeliana como antropología esencialista (*Wesensphilosophie*) o "metafísica de la voluntad" (*Willensmetaphysik*)²³ podría estar fundada sobre esta reducción que, paradójicamente, relegaría a un plano secundario la especificidad del concepto hegeliano de trabajo en el seno de la exposición. Igualmente paradójico, por otra parte, también, sólo reducido a una de sus instancias puede interpretarse al espíritu como una voluntad abstractamente absoluta que todo lo subsume. Tan pronto se interpreta el concepto hegeliano de espíritu en términos de una metafísica de la voluntad o de la técnica y se reduce su pensamiento a la re-presentación (*Vorstellung*) tendrá que calificarse su actividad como trabajo, entendido éste - subrayo- como acción instrumental. "Abstractamente espiritual", según las palabras de Marx, es el trabajo el movimiento de un universal abstracto que subsume, es decir, que determina externamente los contenidos. La "esencia del materialismo", piensa Heidegger, no es la afirmación de la primacía de la materia, sino la metafísica del trabajo. Todo ente (*Seiende*) es materia y medio para una voluntad que, en primera instancia, se despliega en el mundo trabajando; esa es la esencia metafísica mod-

²² Véase a Andreas Arndt: "Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie", en: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Vol. XXIX. H-G. Gadamer/J. Ritter/K. Kründer/G. Scholtz (eds.). Bonn, 1985. pp. 99-115, un intento de precisar la relación entre metáfora y término «trabajo». Arndt se plantea el problema de la relación entre un "concepto especulativo de trabajo del espíritu" y el "trabajo real". Este autor intenta demostrar el "trabajo del espíritu" como el concepto de trabajo propio de Hegel y procedente de Hölderlin. Y ello en la medida en que el "trabajo real" no deja de ser "subordinado y deficiente" al quedar encerrado en el ámbito de lo finito (p. 113) y al tenerse propiamente un concepto de él como trabajo del espíritu; "... es el «trabajo del espíritu» el que se reconoce a sí mismo en los momentos del trabajo real y el que presta su significado metafórico." (ibid.) Mi investigación, por otra parte, se orienta por la necesidad de separar término y metáfora en Hegel con el propósito de precisar la función crítico-argumentativa de un concepto en Hegel.

²³ Véase la crítica de B. Liebrucks a la interpretación de Heidegger de la *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 271. Refiriéndose a la *Fenomenología*, dice Heidegger: "La exposición es ella misma un querer...". M. Heidegger; *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980 [sexta ed.], p. 137.

erna del trabajo, en nada privativa del materialismo, pues ya la encuentra Heidegger pensada como estructura del movimiento del espíritu en la *Fenomenología del espíritu*.²⁴

Trabajando es el espíritu, por cierto, un particular entre otros tantos particulares, expuesto como todo particular a las leyes de la causalidad, un ente entre otros tantos entes pero que termina, entonces, entronándose mediante la violencia de su acción en la posición de "ente supremo". Su actividad por excelencia, el trabajo, es en primer lugar la violencia ejercida contra la otredad, la que siempre, independientemente de su contenido, será tratada como naturaleza, objeto, según las palabras de Adorno.²⁵ De esa manera, trabajando es el espíritu abstractamente absoluto, libre en el sentido de la metafísica moderna de la subjetividad, en el sentido de un particular incondicionado que se piensa a sí mismo.²⁶ Con ello sigue siendo la hegeliana una filosofía de la conciencia más (*Bewußtseinsphilosophie*), pues el espíritu no pasaría de ser la subjetividad cartesiana elevada en el horizonte historicista hegeliano a exponente del género humano. Esta identificación de la actividad del espíritu con el trabajo estaría, más bien, al servicio de interpretaciones globalizantes y la consecuente anatematización de un sistema filosófico por "ideológico".

Precisamente desde la perspectiva del concepto de trabajo que le es más propio -el *concepto especulativo* del trabajo que se encuentra elaborado terminológicamente como momento específico de la exposición- no se puede decir que la filosofía hegeliana sea una antropología esencialista centrada en un concepto de trabajo. El análisis del *momento* trabajo demuestra que el destino del trabajo es la negación del trabajo

²⁴ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*. Bern, 1947. pp. 87-88. M. Riedel cita este pasaje afirmando la interpretación ahí contenida (M. Riedel, 1965, p. 54).

²⁵ Véase cita de Adorno en la nota 18.

²⁶ B. Liebrucks argumenta contra esta interpretación: "Lo absoluto no es existente (Seiendes). Antes bien sería ser (Sein). Pero no ser en sentido heideggeriano, no existente en tanto existente en el sentido de Aristóteles, tampoco es el ser de la primera parte de la Lógica de Hegel; sino: ser en tanto ser, ser en tanto esencia, ser como la unidad del ser y la esencia, en tanto concepto. Cuando denominamos, por el contrario, al espíritu hegeliano como un existente a la sombra de otro existente, no hemos hecho otra cosa que interpretarlo desde el punto de vista de la filosofía moderna como una *res*, con lo que dejamos de lado toda la obra hegeliana." (B. Liebrucks, *op. cit.*, p. 272.)

mismo como actividad propia del sujeto²⁷ Si fuera el caso que pudiera hablarse desde Hegel sobre una "esencia del hombre" (Marx)²⁸, serían más bien el pensamiento y la libertad correlativa los contenidos de esa esencia; el trabajo es para Hegel, explícitamente, un *momento* en el proceso de la libertad²⁹. Hegel es claro en este sentido:

En nada más que en el pensamiento llega el espíritu a esta libertad. Al intuir, en los sentimientos, me encuentro determinado, no soy libre, libre soy sólo cuando tengo también conciencia de esta mi sensación. En el plano de la voluntad tiene unos fines e intereses determinados; soy libre, por cierto, al ser éstos míos; sin embargo, estos fines entrañan siempre algo otro, o algo tal que es para mí un otro, impulsos, inclinaciones, etc. Sólo en el pensar se transparenta y desaparece toda otredad; el espíritu aquí es libre de una manera absoluta. Con ello queda enunciado patentemente, al mismo tiempo, el interés de la idea, de la filosofía. (HW, Vol. 18, 42. Trad. V.C.)

Y aun así tiene que considerarse que para Hegel el pensamiento en tanto elemento propio de la libertad del espíritu, en tanto elemento de lo absoluto, no es de ninguna manera un *a priori* dado o que se pone a sí mismo, sino que deviene, y por tanto está genéticamente vinculado con su otredad. El pensamiento se ha de concebir y exponer, sobre todo, en su desarrollo, es decir, en su unidad en sí diferenciada. De la misma manera, tiene que formarse (*bilden*) el espíritu, recorrer el camino de la *experiencia*, la serie de sus figuras, y así, sólo mediante el proceso de su formación, autoconocerse.

²⁷ En la filosofía del espíritu de Jena (1805), el texto junto al capítulo de la teleología en la *Ciencia de la lógica* donde más elaborado aparece el concepto hegeliano de trabajo, representa el tránsito del espíritu subjetivo (la voluntad individual) a la astucia (*Lüst*) el abandono del trabajo como actividad que lo caracteriza para adentrarse en un estado contemplativo más propio de su condición: "Hier tritt der Trieb ganz aus der Arbeit zurück; er läßt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu, und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze - *Lüst*." (*JSy*, III, 190) Aquí anuncia Hegel al género como "destino" del individuo particular: "Mensch ist so das *Schicksal* des Einzelnen." (*Ibid.*) En la *Ciencia de la lógica* se tratará de la entrada al reino de la *idea*.

²⁸ Hegel habla de "Bestimmung des Menschen" (*WL* I, 110-111). Además cualquier utilización del concepto 'esencia' en relación con Hegel tiene que considerarse, en primer lugar, que la esencia también es un *momento* de la idea.

²⁹ "Moment der Befreiung", *RPH*, § 194; cf. Ottmann, *op. cit.*, 1977-78.

Sólo si se entiende esta *experiencia (Erfahrung)* o este movimiento como un *representar (vorstellen)*³⁰ y/o una reflexión externa o bien sólo como objetivación de la conciencia,³¹ se puede seguir interpretando la *Fenomenología del espíritu* o la *Ciencia de la lógica* como metafísica de la técnica dentro de los parámetros de la metafísica moderna de la subjetividad, así como ver en el espíritu una representación dizque invertida de la "esencia del hombre".

II

Toda interpretación que reduzca el espíritu a uno de sus momentos, que busque un modelo o una estructura para *definirlo*, se enajena radicalmente de la filosofía hegeliana. El proceso del espíritu o del concepto no se orienta siguiendo el modelo de uno de sus episodios, otra cosa no es el trabajo visto en su especificidad. Esta es una tesis fundamental para una investigación fructífera no tan sólo del concepto de trabajo en Hegel. Es el mismo problema que se le plantea a interpretaciones que, aún ajenas a lo anterior como la de Liebrucks, se traicionan al escoger una de las figuras del espíritu, por ejemplo, el lenguaje, para designar un carácter fundamental del espíritu o del concepto.³² Con ello se corre el peligro de que quede sin precisar la función argumentativa específica de la figura o concepto en cuestión.

Existe, entonces, un problema de interpretación, cuya dilucidación podría ser parte necesaria de la estrategia para investigar también otros conceptos en Hegel. ¿Hasta que punto las interpretaciones que identifican o reducen el espíritu a uno de sus momentos parten de una unidad indiferenciada de un uso metafórico y un uso estrictamente terminológico en Hegel de ciertos vocablos; con lo que implícitamente se le otorga a la metáfora un mayor rango teórico del que en realidad tendría en el discurso hegeliano? ¿Hasta qué punto será esta diferenciación entre término y metáfora necesaria aún cuando no fuera tan cómoda desde el punto de vista del propio discurso hegeliano, ello en aras de un en-

³⁰ Das Vor-stellen waltet in allen Weisen des Bewußtseins." (Heidegger, *op. cit.* p. 141)

³¹ Cf. Liebrucks, *op. cit.*, pp. 270ss.

³² Considérese la fórmula de Liebrucks: "Sprachlichkeit des Begriffs", que acuña para oponerla a lo que sería la "Arbeitsamkeit des Begriffs".

tendimiento del estatus que el propio Hegel asigna a su concepto de trabajo?³³

Ciertos conceptos y problemas en Hegel -no sólo el de trabajo, sino también conceptos como deseo, vida, recuerdo, lenguaje, reconocimiento, el problema de la teleología- ofrecen, como objetos de investigación, una doble perspectiva. Hay que decidir si se quiere investigar el término en su especificidad dada con el argumento o la posición que ocupa en la exposición en tanto momento, o la metáfora, es decir, el término -etimológicamente hablando- *trasladado* a los contextos más variados, y utilizado para caracterizaciones generales de las instancias que coronan el sistema. Hay, por cierto, una tercera posibilidad: investigar la relación entre término y metáfora.

La metáfora -en el sentido señalado- se deja sustituir, es portadora de un sentido que se deja expresar de múltiples maneras. Si decidimos investigar la metáfora, entonces no podemos dejar de lado sus correlativos. Ello nos sumiría -sobre todo, si se trata de Hegel- en una investigación infinita impidiéndonos definir un problema o precisar la especificidad de un argumento cualquiera en el seno de la totalidad que es la exposición como conjunto. Pero ir tras las huellas de la metáfora a lo largo de la exposición hegeliana nos podría obligar también por la dudosa senda de las interpretaciones globalizantes o de las reconstrucciones totales. ¿Qué peso teórico real le debemos otorgar a los tan citados giros hegelianos: "trabajo del espíritu", "trabajo del concepto" (*Phä.*, p. 52), "trabajo de la historia universal" (*ibid.*, p. 23), "trabajo de lo negativo" (*ibid.*, p. 15), "trabajo del entendimiento" (*ibid.* p. 25), etc.? ¿Qué importancia tendrá para la interpretación de la *Fenomenología del espíritu* que Hegel, resumiendo en el último capítulo de la misma, designe el recorrido fenomenológico del espíritu hasta sí mismo como trabajo (cf. *Phä.*, pp. 523 y 526)? Cualquier contestación a estas preguntas no puede eludir el hecho de que Hegel también habla, por ejemplo, de la *vida* del espíritu, y que designa al *recuerdo* (*Erinnerung*) como la "más alta actividad" del espíritu (*ibid.*, p. 530).

³³ Carla Cordua me ha llamado la atención sobre la dificultad de distinguir -dado el carácter *absoluto* del concepto- entre término y metáfora en Hegel. Es ineludible el dilema. La pregunta es cuán fructífero puede ser realmente, aún contra Hegel mismo, el intento de separar entre término y metáfora en Hegel a la hora de considerar críticamente toda una tradición interpretativa y de precisar un momento crítico-argumentativo de la exposición. Cuidado sí hay que tener, como señalaré más adelante, de no identificar precisión terminológica y *definición*.

El uso del vocablo «trabajo» en aquellas expresiones y pasajes que podrían estar sirviendo de textos primarios a ciertas interpretaciones, es uno -repito- en sentido etimológico estricto metafórico. «Trabajo» aquí es una *traslación*, una generalidad, cuyo sentido se deja transponer a los más variados contextos y situaciones. En realidad, este sentido general es el mismo expresado por Hegel con formulaciones tales como "*Anstrengung des Begriffs*" (*ibid.*, p. 43) (esfuerzo del concepto), "*Mühe der Wissenschaft*" (*ibid.*, p. 59) (fatiga de la ciencia); y refiere a lo necesariamente doloroso que es el proceso de individuación o diferenciación en sí mismo; Hegel habla también de "desgarramiento" (*Zerrissenheit*) del espíritu.³⁴ Es el sentido que toda la tradición hebreo-cristiana le dio al trabajo en tanto fatalidad humana. Sus raíces etimológicas en las lenguas europeas refieren a la servidumbre, la esclavitud, el esfuerzo doloroso de la actividad productiva material sometida³⁵. Teológicamente, el trabajo es la consecuencia más inmediata del pecado original, de la "caída" en el tiempo y en la historia. El trabajo es -según Kant, por ejemplo- una especificidad humana al comienzo de la "historia de la libertad", la que a diferencia de la "historia de la naturaleza", al ser "obra del hombre" (*Menschenwerk*)³⁶, está marcada por el *mal* y los esfuerzos penosos.³⁷

Lo anterior no tiene que implicar necesariamente la devaluación filosófica de una metáfora cualquiera; mucho menos en Hegel, para el que lo que he denominado aquí metáfora podría estar respondiendo a una intención oculta de su praxis discursiva intrínsecamente vinculada, a su vez, a una concepción de la filosofía misma y del filosofar. ¿Será el esfuerzo en aras de que la letra sea la fiel expresión del sentido? Lenguaje y

³⁴ El espíritu "gana su verdad sólo al encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento." (*Phä.* p. 26; esp. p. 24)

³⁵ Sobre la etimología de la palabra *Arbeit* del germánico *arba* (siervo) véase: M. D. Chenu und H. J. Krüger, "Arbeit", en: J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Basel, 1971.; W. Conze, "Arbeit", en: O. Brunner/W. Conze/Kosseleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Frage in Deutschland*. Stuttgart, 1972.; J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg, [2 ed.] 1955.; F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. 19. Auflage. Berlín, 1963.

³⁶ Kant: *Werkausgabe in 12 Bände*. Wilhelm Weischedel (ed.). Frankfurt am Main, 1968. XI, p. 93.

³⁷ *Ibid.* XI, pp. 38-39, 95-96. Sobre la relación entre trabajo e historia en Kant véase mi artículo: "Trabajo, historia y derecho: una lectura crítica de la filosofía social kantiana" *Diálogos*, 49, (1987), 41-64.

estilo hegelianos buscan incansablemente ser espejos que reflejen con fidelidad ciertas ideas filosóficas cardinales.

Así pues, tras el problema de la relación entre término y metáfora en Hegel creo ver ocultos, primero, el problema de la *definición* en tanto piedra angular del discurso filosófico y, segundo, el problema de la relación todo-parte referido al problema de la relación de los *momentos* de la exposición con el *resultado* de la misma. Ambos problemas están intrínsecamente vinculados.

En primer lugar, con la distinción o separación de metáfora y término 'trabajo' para fines de la investigación, no se le podría estar exigiendo a la letra hegeliana una *definición* del mismo. Hegel no es amigo de las *definiciones* como tampoco de los *principios* (*Grundsätze*) que, precisadas o postulados respectivamente, sirvieran de punto de partida para la exposición. Esa es su crítica al método de exposición de un Spinoza, al *more geometrico*, o a Fichte, por ejemplo. La definición así como el postulado o el principio, piensa Hegel, elude lo que él llama "*exposición genética*"³⁸ y cae en el peligro de reducir su objeto a una de sus determinaciones declarándola esencial. Por eso es inadecuada para la exposición de lo que Hegel llama la "totalidad concreta" (*WL II*, 455; *RPH* § 2), el carácter propio del concepto hegeliano de *concepto*. La reducción dada con la definición destaca del objeto uno de sus momentos. Ella estriba, precisamente, en no reconocer el carácter de momento del momento, es decir, el sistema referencial que constituye y es constituido por todo objeto o instancia. Es ese ser en virtud de la determinación intrínseca, inmanente, que remite al otro lo que constituye al momento en cuanto tal, en cuanto momento para sí tanto como en momento, entonces, para otro. Exponer el momento en este su movimiento, es exponerlo en su *concepto*, no definirlo. Más aún, la exposición (*Darstellung*) en sentido hegeliano no puede ser otra cosa que esto: el movimiento de la cosa misma, es decir, su concepto (*Begriff*), no su definición que corresponde más bien con la representación (*Vorstellung*) propia de un entendimiento (*Verstand*) tan criticado por Hegel.

Por consiguiente, el trabajo no puede ser, según Hegel, digamos que definido, sino que expuesto en su concepto, el que a su vez es una totalidad de momentos o un proceso. Pero que no se pueda *definir* el trabajo no puede querer decir que se renuncie a reflexionar su especificidad dada con su carácter de *momento* abstraído de su uso metafórico o traslaticio.

³⁸ "*genetische Exposition*" (*WL*, II, 213); subrayado del propio Hegel.

La verdad es el todo, de acuerdo, la exposición del sistema como concatenación interna de sus *momentos*, los que -en tanto estaciones de un camino circular- al mismo tiempo son en sí mismos círculos (cf. *WL*, II, 504). ¿Qué punto de un círculo se puede considerar realmente privilegiado en algún sentido frente a los demás? Cada punto es en sí mismo principio y fin, cada momento es en sí mismo todo. En tanto estadio de un desarrollo contiene un momento verdad solamente referido al todo o resultado, sin embargo, él es al mismo tiempo, particular; cada momento es, como tal, también una totalidad. Así que al espíritu o al concepto no se les puede reducir a uno de sus momentos, pero ello no quiere decir que éstos, los momentos, no sean *en sí* espíritu o concepto; en otras palabras, ello no quiere decir que el espíritu flote como una instancia a priori sobre sus momentos, ex-presándose o ex-teriorizándose en éstos, -como reza la más que repetitiva crítica al Hegel "idealista". De lo contrario, sería imposible, en principio, exponer el todo como resultado del movimiento de sus momentos.

La sentencia: "La verdad es el todo." no refiere a aquel todo dentro del cual yace perdida o indiferenciada la parte, y que Hegel criticaba a las filosofías de la sustancia (Spinoza y Schelling). Hegel es también un buen liberal defensor de lo particular. Esta tan citada proposición hegeliana nos habla tanto del todo como de la parte. El todo que es verdadero para Hegel es el todo *concreto*, es decir, para el que la diferencia o la parte es esencial porque lo constituye genéticamente. Y como el *logos* de Heráclito, el todo hegeliano es idéntico con su génesis, es *devenir*. Sin diferencia no hay génesis, no hay devenir, como decir: sin parte no hay todo. La clave de esta la "verdad" está en la "conciencia" que tenga, entonces, el todo de sí como lo que está en la parte. (Ese es al fin y al cabo el objetivo de la exposición misma.) Pero, consciente de sí en la parte o diferencia, es ésta la que se sabe como todo. La parte que se sabe todo es el *momento*. Pero, ¿en qué consiste este "saber" de la parte, pues, como tal -decía- sólo es posible desde el todo, desde el resultado de la exposición?

No se puede tratar de un saber discursivo o reflexivo, sino de algo que se manifiesta al producirse los tránsitos en el seno de la exposición. (Hegel habla constantemente de impulso, *Trieb*, una cierta fuerza inmanente muy cercana de la negación que determina el movimiento.) La conciencia de sí de la parte como momento, es decir, como todo, se evidencia o, mejor dicho, *se muestra* con aquella afirmación de sí que implica o conlleva *necesariamente* la negación. El saber de sí del mo-

mento en cuanto momento está dado con su superación, que es un movimiento inmanente a y de la cosa misma. Esta autoconciencia se manifiesta como un resultado, es decir, como la instancia que es en virtud de su génesis. Siendo, actualizándose, afirmándose, por ejemplo, como *certeza sensible*, ésta se niega o produce desde sí la *percepción* que en principio se le opone, como en principio lo general se opone a lo particular. La *Aufhebung* hegeliana es, ante todo, un movimiento inmanente de la cosa misma; de la misma manera como la crítica es siempre, para Hegel, autocrítica. De ahí que la máxima metodológica hegeliana: "El método es la cosa misma." nos diga: el camino de la cosa, la verdad de la cosa, es la negación de sí misma resultante de su afirmación. Es la estructura propia del todo tanto como de sus momentos: un círculo de círculos. Cuando el *ser* busca en el fondo de sí lo que encuentra es la *nada*. El ser que se ha encontrado como nada es, entonces, el *devenir*. Del devenir nunca se podrá decir que no es la nada, pero tampoco que es el ser. El devenir es el ser y la nada conjugados por el reconocimiento de que son y no son ellos mismos, y que en virtud de esa conjugación son ya otra cosa: el devenir. El reconocimiento o el "saber de sí" está dado, en este caso, no con cierta reflexión, sino llanamente con la presencia y proyección del devenir mismo. Este es el regreso a sí no solamente vía la diferencia, sino *en* la diferencia misma, lo que caracteriza lo *especulativo*, según Hegel, y cuya representación gráfica es el círculo.

De esta manera refleja la parte al todo y el todo a la parte en Hegel. Me pregunto si el lenguaje hegeliano no pertenece a una estrategia para sostener esta circularidad constante, pues Hegel no cesa de nombrar el todo desde sus partes ni a las partes desde el todo, aunque el proceso mediante el cual éstas llegaron a ser conscientes de sí en el todo, es decir, -según lo anterior- el proceso de superación correspondiente, ya al nivel X de la exposición sea propiamente -digamos- pasado. Parecería incluso que la circularidad de la exposición hegeliana y el lenguaje correspondiente estuvieran pensados para demostrar una tesis metafísica central: que la *razón*, lo verdadero, es "eternamente una y la misma" (*Diff*, 8), un presente absoluto, y que el tiempo es una de sus determinaciones.

Me temo que Hegel, en su afán por que su letra refleje este carácter de círculo de círculos de su ciencia, ha tenido que producir muchas metáforas, es decir, muchas traslaciones. Una de esas metáforas preferidas es, por cierto, el trabajo, una de las determinaciones preferidas por Hegel para nombrar y cualificar al todo, al espíritu, al concepto, a la ciencia. Se trata de un problema de interpretación que plantea el discurso

filosófico hegeliano como tal, y que no sólo compete -como señalaba- a términos como trabajo y lenguaje; "recuerdo" y "vida", por ejemplo; también proveerían de buenas caracterizaciones estructurales generales, pero ellos también se deducen o constituyen como tales en el curso mismo de una exposición o desarrollo cuyo resultado es expresión de ellos mismos. Momentos como el lenguaje, el deseo, la satisfacción, el trabajo, el reconocimiento, la vida, el recuerdo, la propiedad, aparecen expuestos por Hegel en su especificidad, pero impregnan constantemente el discurso hegeliano como determinaciones generales, es decir, en Hegel aparecen todos como términos en sentido estricto y como metáforas que parecen ocultar, en cuanto tales, una intención filosófica de contenido.

La metáfora puede tener tanto rango filosófico como el término en sentido estricto, pues al fin y al cabo mostraría la medida en que el momento y el todo (resultado) están entrelazados. En realidad, la metáfora "trabajo del espíritu" tiene mucho más contenido de lo explicitado en lo anterior. Un aspecto de nuestro tema que aquí queda sin desarrollar³⁹. El trabajo sí podría servir de modelo al espíritu o al concepto (si es que éstos requirieran de algún "modelo"), pero sólo -esta vez desde la *Ciencia de la lógica*- considerado como proceso teleológico, en la totalidad de sus momentos. Ese podría ser un resultado de la investigación de la exposición hegeliana del proceso de trabajo que revele el carácter *especulativo* de éste, resultado de la crítica inmanente, es decir, de la autocrítica o desarrollo del entendimiento (*Verstand*), esto es, del sujeto de la acción instrumental.

Sin embargo, no deja de ser cierto que el peso teórico de una metáfora sólo se le podrá medir una vez se haya hecho lo propio con el término: el todo es el resultado del desarrollo de sus momentos. Lo que debe prevenir, a su vez, contra los peligros de una reducción de lo señalado o cualificado por la metáfora a lo indicado por el término. Para ello es necesario partir de una distinción entre un uso metafórico y un uso terminológico aunque se le relativice. De lo contrario, no serán pocos los riesgos de interpretación.

Nada parece ofrecer un modelo más adecuado del movimiento del espíritu, del devenir de la reflexión del en sí en su síntesis con el para sí, que el trabajo: una exteriorización de sí mismo, cuya objetivación y enajenación resultantes están al servicio de una reflexión o vuelta a sí consti-

³⁹ Véase la disertación indicada en la nota 2, pp. 7-9.

tutiva del autoconocimiento y la libertad, según Hegel. La identificación de trabajo y dialéctica estaría, pues, justificada.

Pero la caracterización general del espíritu en nada ayuda a entenderlo en su naturaleza más íntima y propia, es decir, en su movimiento, desde la especificidad de sus momentos. Al contrario, predispone a una reducción que mas bien está al servicio de interpretaciones lo suficientemente problemáticas. Por otro lado, la caracterización general tampoco ayuda en nada a precisar el estatus crítico-argumentativo de aquel concepto o figura utilizado con tal propósito.

Así pues, si el trabajo -a la manera de Habermas y como es lo común- se entendiera como acción instrumental, asignándosele de esa manera el modelo aristotélico de *poiesis* al espíritu hegeliano, se le adjudicará a Hegel un método y una concepción de la libertad que él criticó ya temprano al rechazar explícitamente el concepto de filosofía y de historia de la filosofía, por ejemplo, de Reinhold (*Diff.* 7-8). Según este modelo, el espíritu estaría como un artesano inmerso al infinito en el proceso de su *perfectibilidad*, enfrentado infinitamente a la tarea de *formar* una *materia externa* a él para realizar unos *finés* que son contenidos a priori de su conciencia. Sin embargo, el interminable proceso de la perfectibilidad corresponde, antes bien, con el concepto kantiano de finalidad determinada (*bestimmte Zweckmäßigkeit*), externa, según lo expone Hegel. La finalidad determinada es solamente la primera premisa del silogismo que es el proceso teleológico visto en su especificidad como momento de la *idea*, es decir, sólo el primer momento del *proceso de trabajo* tal y como éste aparece expuesto en el capítulo de la teleología en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, -dicho sea de paso, la exposición más elaborada del concepto hegeliano de trabajo. Más evidente aún es la crítica de la perfectibilidad en tanto estructura del espíritu o del concepto en la crítica de Hegel a Fichte (*WL*, I, 230).

Precisamente como crítico de la cultura del entendimiento o de la reflexión (*GuW*, 11) y sus sistemas filosóficos, como crítico de una subjetividad constituida en la polarización -con fines de dominio- frente a la objetividad, no aceptaría Hegel que su concepto de espíritu quedara adscrito al modelo instrumentalista del trabajo. Es el entendimiento (*Verstand*), es decir, la razón abstracta, a la que quedó siempre adscrita a pesar de todo -pensará siempre Hegel- la filosofía kantiana, no la razón absoluta (*Vernunft*), el que mantiene esta relación de dominio o de subsumción con la otredad, con los contenidos, con la naturaleza o la objetividad. Así que toda la crítica de Hegel a la relación -por externa- de

dominio del entendimiento con la objetividad es también una crítica del trabajo en tanto instrumentalización de la naturaleza, su crítica a la posteriormente llamada razón instrumental. Un principio que define la cultura o civilización del entendimiento es el ilimitado e infinito desarrollo de la productividad. Con ello, es la satisfacción de las necesidades también una *infinitud mala* o progreso al infinito precisamente porque la producción por la producción misma (la ganancia por la ganancia) tiene como efecto la multiplicación al infinito de aquéllas.⁴⁰

A la ciencia no corresponde, según Hegel, "aquella perfectibilidad", "de la que son capaces las artes mecánicas" (*Diff.* 8). El modelo de la *poiesis* no es adecuado para la filosofía, cuya estructura sería análoga a una actividad que tiene el fin en sí misma, como es el caso de la *praxis* en sentido aristotélico.

Ya que en la filosofía la razón que se conoce a sí misma sólo tiene que ver consigo misma, también toda su obra así como su actividad están en ella misma; y considerando la esencia interna de la filosofía no hay ni predecesores ni sucesores. (*ibid.*)

Eso no significa, por otra parte, que la razón filosófica no esté adscrita a una época particular (*ibid.* 10), es decir, que la filosofía no sea, como los individuos, hija de su época, es decir, esfuerzo conceptualizador o autoconciencia que emana de la propia época (*RPH*, 16)⁴¹

Universidad de Puerto Rico

⁴⁰ "A la par que la técnica libera al ser humano de la naturaleza, vuelve a atarlo a ella, pues produce nuevas necesidades -es decir, metanecesidades, por tanto necesidades en armonía con un modo determinado, técnicamente mediado de satisfacción de las mismas. Corresponde con el infinitismo de la ciencia moderna que tampoco sea propio de la técnica moderna reconocer límites y que, distinto a las técnicas premodernas, se desarrolle en vista de su propia potenciación. Se satisface una necesidad y se crea una nueva, etc., ad infinitum. Pues es posible imaginarse siempre un más, un tamaño mayor, una mayor velocidad; está ausente toda medida inmanente." (Vittorio Hösle: *Philosophie der ökologischen Krise*. Moskauer Vorträge. München, 1991. p. 60)

⁴¹ Hegel: *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de Juan Luis Verma. Buenos Aires, 1975. P. 24.