

A propósito de un estudio sobre “la conciencia natural”

Prof. Dr. Martín Zubiria
Universidad Nacional de Cuyo
CONICET

E-mail: martinzubiria@daad-alumni.de

Resumen: Dentro de la copiosa bibliografía hegeliana, el estudio de H. Boeder sobre la “conciencia natural” merece ser considerado con la más profunda atención, como un documento propiamente filosófico y no simplemente exegético; él esclarece, en efecto, con carácter sistemático, no sólo la estructura general de la *Fenomenología del Espíritu*, sino también la diferencia elemental que media entre “conciencia natural” y “conciencia cotidiana” para comprender, a partir de ella, el desarrollo unitario del pensamiento poshegeliano en su conjunto. Este artículo pretende mostrar a la comunidad científica cómo, en consonancia con la Logotectónica de Boeder, el pensamiento de Hegel pertenece al presente diferenciado de la Filosofía.

Palabras claves: Hegel, Metafísica, Filosofía Primera, *Moderne*, conciencia natural, conciencia cotidiana

Abstract: Within the plentiful hegelian bibliography, H. Boeders study about the “natural conscience” merit to be considered with deep attention, as a properly philosophical document, and not only on behalf his exegetic force. For it elucidate systematically both the general structure of the “Phenomenology of Mind” and the fundamental difference between “natural” and “quotidian” conscience. It understand hence the unitarian development of the posthegelian thought as a whole. This paper seek to show to the scientif community, accordingly with Boeders Logotectonic, how Hegels position belong in the differentiated present of the Philosophy.

Key words: Hegel, Metaphysics, First Philosophy, Modernity, natural conscience, quotidian conscience

Aunque se han cumplido ya tres décadas desde la aparición, en una revista filosófica alemana, de un escrito titulado “La conciencia natural”¹, lo que allí se expone sigue resultando tan sustancial y novedoso como en el momento de su aparición. Su autor, tras haber consagrado los años de su formación académica al estudio de Platón y de los Presocráticos, era todavía un joven *Privat Dozent* de la Universidad de Friburgo cuando comenzó a dictar, *diez años* antes de la aparición del texto a que nos referimos, una serie de lecciones sobre la filosofía moderna. Lecciones cuyos títulos, tal como se los puede ver en los anuarios correspondientes, a partir del semestre de invierno de 1965/66, bastan para conceder *a limine* que el autor, al ocuparse de la “conciencia natural”, debía de saber muy bien de qué hablaba. Esos títulos son los siguientes: semestre de invierno [s.i.] 65/66 “Las *Meditaciones* cartesianas”; semestre de verano [s.v.] 66: “El principio de la experiencia (de Bacon a Locke)”; s.i. 66/67: “El problema de la causalidad (Leibniz-Hume)”; s.v. 67: “La crítica de la ‘substancia’ (Leibniz)”; s.i. 67/68: “La reflexión”

¹ H. Boeder, *Das natürliche Bewusstsein*, en: *Hegel-Studien*, vol. 12 (1977), p. 157-178.

(Kant-Leibniz); s.v. 68: “De la ilusión de las ideas transcendentales”; s.i. 68/69: “Las proposiciones fundamentales de la ciencia del sujeto (Fichte)”, s.v. 69: “¿Qué es idealismo transcendental? (Schelling)”; s.i. 69/70: “La determinación hegeliana de la ciencia”, s.v. 70: “Hegel, la *Fenomenología del espíritu* (I)”; s.i. 70/71: “Hegel, la *Fenomenología del espíritu* (II)”; s.v. 71: “Hegel, la *Fenomenología del espíritu* (III)”; s.i. 71/72: “Capítulos escogidos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”; s.v. 72: “Filosofía después de/según Hegel”; s.i. 72/73: “La tesis del fin de la metafísica”; s.v. 73: “Heidegger y la filosofía del presente”; s.i. 73/74: “Filosofía del presente I”; s.v. 74: “Filosofía del presente II”; s. i. 74/75: “La fase decisiva de la filosofía del presente”; s.v. 75: “Sobre la no verdad”; s. i. 75/76: “Topología de la Metafísica I (la Época Primera)”; s. v. 76: “Topología de la Metafísica II (la Época Media)”; s. i. 76/77: “Topología de la Metafísica III (la Época Última)”. Con esta lección llegamos al año en que se publica el estudio de marras sobre la “conciencia natural”.

Ya una nota inicial, a pie de página, permite advertir que este estudio posee un carácter señero, que lo destaca por entre las contribuciones habituales en una revista filosófica, destinadas al esclarecimiento de una cuestión particular. El autor da a entender en esa nota que lo mueve un interés más vasto que el de la comprensión inmediata del pensamiento de Hegel o del idealismo alemán, o incluso de la misma filosofía moderna en su conjunto, porque su empeño apunta, nos dice, hacia la dilucidación de una “topología de la metafísica”. Tres años más tarde, en efecto, esa “topología” cobró la forma de un volumen independiente², y en ella su autor, Heriberto Boeder, hoy por hoy *Emeritus* de la Universidad de Osnabrück, presenta la obra íntegra de la tradición filosófica occidental como el todo acabado y epocalmente diferenciado de una Historia conclusa, más allá de la cual se despliega el todo mundanal, antes que histórico, de la Modernidad “en sentido singular”, esa Modernidad reactiva que comienza a articularse hacia mediados del siglo XIX y que recibe en alemán el nombre de *Moderne*.³

Pues bien, precisamente la comprensión unitaria y sistemática de los pensamientos fundamentales de tal Modernidad ha sido anticipada por nuestro estudio sobre la “conciencia natural” y, en rigor, por su primera parte, titulada “Del prestigio actual de la metafísica”. Prestigio o, antes bien, desprestigio, que se despliega en una secuencia de tres planos o de tres dimensiones irreductibles entre sí. El más inmediato corresponde al de la “crítica científica”

² H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich, Alber, 1980

³ Cf. H. Boeder, *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo/Munich, Alber 1988.

(pág. 158), la que, en términos generales, nutre el incremento incesante del conocimiento, incluido el filosófico. En lugar de contentarse con rechazar la verdad o la pretensión de validez de ciertas “proposiciones” filosóficas, o bien con declarar que la Metafísica se halla en una situación crítica en el orden de sus fundamentos, la crítica mentada ve en ella una ciencia caduca, cuya pretensión de cientificidad es sólo aparente o sencillamente nula. Por ello mismo su historia resulta ser un *unicum*, y este final suyo, dictaminado por la “crítica científica”, es lo que obliga a pensar en su comienzo.

Más grave, sin embargo, que la “crítica científica”, es “la repulsa de la filosofía ‘habida hasta el presente’” (pág. 159). Repulsa que ha dejado de ser, por cierto, la reclamada por Comte en nombre del “*esprit positif*”, y ello, porque la relación de exterioridad imperante entre la Metafísica y su final, según los términos de su famoso “Discurso”, desaparece por completo en la exposición hegeliana del “sistema de la ciencia”, donde el final de la Metafísica es concebido como una perfección última o plenitud [*Vollendung*]. Y es precisamente *este* final, esta determinación histórica que se presenta con el valor definitivo de lo “perfecto”, lo que provoca la repulsa de un “ideólogo” como Feuerbach.

Lo que lo mueve a ella es el proyecto de una filosofía “del futuro”: la que dejará de ser eso que la filosofía ha sido hasta entonces, lo que es de manera ejemplar en una posición como la de Hegel: una forma especulativa de la “teología”. El presente, reducido en la posición de Feuerbach al hoy de la repulsa del pasado, trabaja por determinarse en el sentido de esa filosofía venidera que ha de ser, por fin, “Antropología”, título que ya no es el de una de las disciplinas seculares del saber filosófico, porque con él quiere hacer su aparición una novísima Ciencia Primera.

La verdad de cuya doctrina deshace el engaño de la Ciencia Primera de otrora, la de aquella “Onto-teología”, que Feuerbach rechaza en un doble sentido: según el lado de la “Ontología”, donde él ve lo nulo de una abstracción incapaz de reconocer el “misterio del ser”, manifiesto sólo allí donde “comienza la vida”, sólo en el vínculo que religa al hombre con el hombre, y según el lado de la “Teología”, por su condición de saber alienante al servicio de un dios falso, la razón, obstáculo fatal para el reconocimiento del dios verdadero de la Antropología: el de la unidad del hombre con el hombre. En cuanto al argumento trivial de que Feuerbach se equivocó al juzgar la filosofía y el pensamiento de Hegel, haciéndolo del modo en

que lo hizo, tendrá que ser abandonado a sí mismo si no se está dispuesto a aceptar que la Metafísica muere por un simple error.

Con todo, la repulsa de Feuerbach no basta para alcanzar “la transformación radical del mundo habido hasta el presente” (pág. 161), reclamada por Marx. Es claro que, para Feuerbach, más importante que entender correctamente a Hegel era hacer valer, mediante la repulsa de la Onto-teología, la certeza inequívocamente “moderna”, de que la Metafísica es una figura de la autoalienación del hombre. Pero si Marx compartió esa certeza, no por ello dejó de ver que la “Antropología” de Feuerbach era, también ella, mera teoría, y que incluso mantenía la sumisión al dios de la sociedad civil en la unidad arbitraria de los individuos aislados.

Para superar la Onto-teología no hace falta una nueva ciencia primera, sino la unidad políticamente impuesta, mediante un proceso de comunización – *sit venia verbum* – de las masas de la sociedad burguesa. Ese proceso es un movimiento práctico denominado “revolución”, un cambio que atañe a la historia universal y no ya, como para Feuerbach, a ese mero reflejo de la misma que es la historia de la metafísica. La oposición entre lo pasado y lo futuro cobra así la forma de una exigencia: la de transformar el mundo en orden a lo venidero, visto como un resultado necesario, no de la Metafísica, sino de las relaciones sociales de producción. Sólo así la crítica resulta total.

Y este es el punto en que aparece en escena la conciencia, en relación con “la crítica y su certeza” (pág. 162). Que la sociedad burguesa sea una sociedad humana es un juicio tan sólo verosímil si se lo compara con la certeza de otro juicio: el que define aquella sociedad como un sistema de la explotación del hombre por el hombre, donde ni siquiera los explotadores se ven libres de la autoalienación. Así ha de ver las cosas una conciencia que, en lugar de observar y describir relaciones, en los términos en que lo hace la economía política, parte de una certeza que debe alcanzar su verdad y que sólo a causa de esta última hace de la economía política su ciencia propia.

Tal certeza está determinada por una representación que provoca la repulsa de la Metafísica. Entonces también en esta última ha de haber una representación del mundo, en sentido práctico, tan repugnante que explique la violencia de aquel rechazo. Y aquí no se trata de explicar la posición de Marx desde la filosofía moderna y sus “influencias” sobre él, sino, únicamente, de lograr determinar con la debida claridad aquella representación que provocó la

repulsa de la Metafísica: primero mediante la idea de una “filosofía nueva”, por parte de Feuerbach, y luego mediante la de un “mundo nuevo”, por parte de Marx.

Para poder comprender esos dos términos vinculados entre sí en la forma de la repulsa, para comprenderlos en orden al elemento – la mentada representación – que funda ese vínculo excluyente, hay que considerar primero el movimiento unitario que anima el despliegue sistemático de las posiciones de la filosofía moderna. Sólo así se hace justicia a su concepto.

Lo dicho hasta este punto justifica la necesidad de lo que nuestro artículo expone en su segunda y última parte, titulada “La metafísica moderna y su cambio de dirección”, dividida en tres apartados que poseen para nosotros una importancia desigual. El primero, destinado a considerar (1) “La producción de la conciencia” (pág. 164), presenta con una concentración pasmosa, reformulando lo ya expuesto por el autor en un par de escritos anteriores,⁴ la secuencia intrínseca de la reflexión metódica llevada a cabo por la razón natural en las posiciones de Descartes, Spinoza y Leibniz, y luego, a partir de la división leibniziana del contenido de la ciencia y en una suerte de segunda esfera, la determinación progresiva del concebir puro en sus tres momentos: a) la articulación kantiana de los conceptos puros del entendimiento y de la razón, b) el desarrollo fichteano de las proposiciones fundamentales de la doctrina de la ciencia, y c) el movimiento resultante de la lógica hegeliana de la reflexión.

Sólo al cabo de esta sección, cuya lectura no dejará de provocar tropiezos a quien se haya acostumbrado, con Heidegger, a detener su atención de manera *aislada* en el pensamiento o el lenguaje de autor determinado, sea Heraclito o Nietzsche, Hölderlin o Rilke, viene la conciencia “natural” a situarse en el foco de la atención (2), y ello, de manera más precisa, por su “naturaleza renitente” [*Widerständigkeit*] (pág. 169).

Aquella representación repulsiva que provoca el rechazo poshegeliano de la Metafísica y que permite, a la vez, concebirlo, tiene su lugar propio en el pensamiento de Hegel y, en particular, en la introducción metódica al sistema de la ciencia: la *Fenomenología del Espíritu*. Allí, la conciencia, obligada a renunciar a su actividad propia, el representar [*vorstellen*], acaba

⁴ “Was vollbringt die Erste Philosophie?” (“¿Qué consuma la filosofía primera?”) en: *Mitteilungen der Technischen Universität Braunschweig VII*, nº 3 (1973), p. 3-10; trad. española en H. Boeder, *El límite de la modernidad y el legado de Heidegger* (trad. y notas Martin Zubiria), Buenos Aires, Quadrata, 2003, y “Das Verschiedene im ‘anderen Anfang’” (“Lo diferente en ‘el otro comienzo’”) en: Ute Guzzoni, Bernhard Rang und Ludwig Siep (eds.) *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Hamburgo, Meiner, 1976, p. 3-35.

por transformarse en el elemento del saber, el concepto puro, aniquilándose a sí misma. Puesto que el trabajo de su formación conduce a esa meta, conviene a saber, la de su disolución en el saber absoluto, la conciencia se ve urgida no sólo a dudar, sino a desesperar de sí. Y esta exigencia [*Forderung*], este desafío, este reto [*Herausforderung*], que no puede afrontar sin dejar de poner al tablero su propio ser, es lo que provoca su resistencia.

Si bien se mira, el reto de la filosofía a la conciencia no es, en cuanto tal, una novedad. Ya Kant lo hizo valer ante “la razón común humana”, al mostrar que la exigencia de la ley moral es incondicionada sólo si es pura, esto es, si se mantiene rigurosamente apartada de la representación de la felicidad como motivo del obrar. Y el reto se volvió mas grave todavía con la representación fichteana de la vida bienaventurada, porque ella cerró a la conciencia la posibilidad de mantenerse del lado del entendimiento y de su crítica a la Metafísica.

¿Dónde surge inicialmente esa conciencia que, negándose al trabajo de la formación exigido por la filosofía, se comporta frente a ella como su contrincante? En aquel término, para decirlo con la oposición kantiana, que es no el de la libertad, sino el de la naturaleza. Así lo muestra el comienzo de la “Introducción” a la *Fenomenología*, pues la conciencia persuadida de que “entre el conocer y lo absoluto hay un límite infranqueable” y poseída, además, por la “representación natural” de que “en la filosofía, antes de comenzar con la cosa misma... hay que ponerse de acuerdo sobre el conocimiento...”⁵ es ésa que Hegel denomina inmediata o “natural”.⁶

Para que deponga su resistencia a transformarse en saber absoluto, ha de recorrer el camino de una experiencia que la enfrenta consigo misma, con la verdad de su saber y con la certeza correspondiente. Pero lo único que puede obligarla a ello es la exposición científica de tal experiencia, su lógica propia, cuyo movimiento – así lo muestra Boeder – es el de la reflexión y, por ende, el de la lógica de la esencia.

La conciencia natural es aquella razón común humana que Kant logra apartar del círculo de sus intereses inmediatos para atraerla hacia el campo de la especulación; de allí el vínculo esencial que la religa con la crisis experimentada por la metafísica en la posición kantiana. Por eso aquel lugar de la *Fenomenología del Espíritu* donde la conciencia natural aparece no ya de manera inmediata, como en el comienzo, sino con la determinación de un resultado, constituye

⁵ Ph.d.G., ed. Hoffmeister, p. 63.

⁶ *Natural*, para Hegel, es siempre lo *inmediato*; también en el plano de la autoconciencia (cf. *Enc.* § 426, Z.).

“la crisis central” de la obra. ¿Por qué una crisis? Porque la conciencia, al aparecer la certeza sensible fundada también ella como la verdad de un resultado, niega de manera categórica la posibilidad del saber absoluto.

El lugar de marras es el centro sistemático del movimiento que precede a la exposición del “saber absoluto”. Se trata del capítulo titulado “la Ilustración”, punto central de la sección correspondiente al “espíritu enajenado” [*Der sich entfremdete Geist*], centro, ella misma, de la parte dedicada al “espíritu”, cuyo despliegue constituye también un “centro”, por un lado frente al análisis precedente de sus propios momentos – conciencia, autoconciencia, razón –, y por otro frente a la dialéctica de los modos de representar lo absoluto, en la parte subsiguiente, bajo el título de “la Religión”. Y puesto que nuestro autor ha descubierto cómo el movimiento íntegro de la *Fenomenología* sigue los pasos de la lógica de la esencia, el espíritu viene a ocupar dentro del todo de la experiencia de la conciencia el lugar correspondiente al del “fenómeno” [*die Erscheinung*], esto es, el del término medio entre la “reflexión en ella misma” [*das Wesen als Reflexion in ihm selbst*] y la “realidad” [*die Wirklichkeit*].

En cuanto a la “Ilustración”, lo que autoriza a ver en ella una crisis es el colmo de exterioridad a que llega allí el espíritu. Si en el comienzo de la *Fenomenología* la certeza sensible se disuelve en el *opinar* [*Meinen*], ella – la certeza sensible – es, para la Ilustración, el fundamento de la ciencia experimental, y así la resistencia de la conciencia contra la aparición de la ciencia de lo absoluto se ve afianzada en grado extremo.

A partir de este punto, el movimiento del “saber que se manifiesta” es compendiado por Boeder en los siguientes términos:

La Ilustración, lejos de limitarse a determinar el objeto de la ciencia experimental, justifica también el interés por su conocimiento mediante el principio general de considerarlo todo según su *utilidad*.⁷ En ella, siendo el hombre la única *cosa* consciente de tal relación, estriba para él “su naturaleza y su posición” (“*sein Wesen und seine Stellung*”).⁸ Es aquí, en este aparecer de la conciencia natural con la firmeza de un resultado, donde el hombre tiene su lugar, en sentido sistemático, dentro de la historia de la formación de la conciencia. Cuando uno ha

⁷ Por sólo recordar aquí, entre numerosos testimonios similares, el lema de la célebre “Fruchtbringende Gesellschaft” (“Sociedad Fructífera”) de Köthen: “Alles zu Nutzen!” (“Todo para provecho”).

⁸ Ph.d.G., ed. cit., p. 399.

comprendido esto, “se disipa como niebla más de un juicio sobre la Metafísica moderna” (pág. 171).

Si para la conciencia natural la razón no pasa de ser un instrumento, el hombre de esa conciencia aspira a volverse útil a la sociedad y es en relación con ella que también descubre la utilidad de la religión. Él debe lograr, incluso, que la propia absolutidad se vuelva certeza sensible. De allí que los hombres verdaderamente ilustrados confíen su ser a la voluntad general, porque es en ella donde se les manifiesta la libertad absoluta. A tales hombres, así socializados de un modo radical, sólo les queda como propio lo particular del ser natural, de cuya nulidad se persuade la conciencia natural mediante la aparición, exigida por ella misma, de lo absoluto. En efecto, la voluntad general se presenta para la certeza sensible bajo la figura del terror impuesto por un partido político triunfante, que ha de ser totalitario al reconocerse a sí mismo como ejecutor de la “voluntad general”, voluntad que no es la del Estado, sino la de una comunidad de hombres útiles, de trabajadores, dispuestos a relegar lo particular de su ocupación respectiva en aras de ese “trabajo total” denominado “revolución”.⁹

La conciencia natural tiene la obsesión de su finitud, porque, bajo el imperio del terror, el amo y señor de su autoconciencia es la muerte. Y ésta consiste en la exclusión de la comunidad social, merecida – la muerte – ya por el solo hecho de poner en duda la condición universal, vale decir, racional, de la voluntad del partido imperante. En el terror experimentado ante ese absoluto de la certeza sensible descansa la certeza de la nulidad del ser natural. Esto no basta, sin embargo, para que la conciencia natural venza su resistencia a transformarse en saber absoluto. El terror la mueve a volver sobre sí y a retroceder hacia su fundamento: la Moralidad, pues la conciencia ha sido, en un principio, conciencia moral [*Gewissen*].

Ésta muestra, en el desarrollo de su concepto, que había puesto la naturaleza sólo como condición para realizar la Moralidad y para poder gozar, en ella, de sí misma. Pero ahora vuelve, desde esa limitación de lo natural, hacia el disfrute de su propia pureza, viéndose como un ser moral, uno cuya moralidad no necesita ser acreditada mediante la exterioridad de las “obras”. Pero entonces aquella *conciencia natural* que en la Ilustración aparece como “la verdad absoluta” resulta ser, en cuanto “conciencia moral pura”, la “no verdad absoluta” [*absolute Unwahrheit*].¹⁰ Porque, según el principio del fundamento, no es verdadero aquello cuya verdad

⁹ Ph.d.G., ed. cit. p. 416.

¹⁰ Op. cit., p. 462.

no puede demostrarse. Y en tal sentido, el pensar natural de la conciencia natural se vuelve hipocresía.

La conciencia moral pura pretende no necesitar de fundamento alguno fuera de sí misma. Semejante parecer se vincula con la afirmación de la autonomía de la luz natural de la razón, con su propio aislamiento, afianzado por el rechazo del principio de la Época anterior. De allí que el desarrollo de la Religión, el de ese saber cuya cosa propia es la representación de lo absoluto, comience en la *Fenomenología del Espíritu* con la figura del ser luminoso, que, como observa Hegel, surge de las tinieblas y que no es, por ende, luz de luz.

Ello es que, en el retroceso hacia la religión, cuyas figuras presentan los atavíos de un mundo anterior al moderno, conviene a saber, primero el oriental, luego el griego y por último el romano, la conciencia natural no desaparece. En la “religión del arte”, que constituye el centro sistemático de ese desarrollo, vuelve a presentarse, en efecto, una conciencia con la índole renitente de la natural. El resultado de la religión del arte es la conciencia cómica, tal como ella surge, de manera inmediata, de la conciencia trágica que la precede.

En este punto se impone una observación de enormes consecuencias. Si uno, dice Boeder, despoja la conciencia cómica de su atuendo, si, apelando a la mentada lógica de la esencia, repara en la categoría que preside el desarrollo de la “religión del arte”, la de la “realidad efectiva” [*Wirklichkeit*], pronto la conciencia “cómica” se desenmascara como la conciencia cotidiana, surgida ella, a su vez, de la conciencia histórica. Sólo que, para esta última, la certeza de la presencia de la razón en la historia carece de evidencia inmediata; la razón es para ella un “ser lucífugo” [*lichtscheues Wesen*], que sólo surge al sucumbir las realidades que le pertenecen. Sabido es que los ojos de la conciencia histórica se abren siempre “después”.

Para la conciencia cotidiana, ese ser lucífugo – la razón – deja de ser ya una preocupación. Ella sabe que, en la vida, lo que manda no es un destino impenetrable, sino las representaciones en cada caso imperantes, tal como han logrado imponerse en una sociedad histórica determinada. Y la filosofía revela su utilidad en la medida en que pone al descubierto la arbitrariedad de esas normas. Pero, a su vez, lo que ella da a conocer como digno de un reconocimiento incondicionado, queda, sin más valor que el de una “idea”, a merced del opinar. Esa idea cobra la figura cómica de un idealismo utópico, que representa lo absoluto como algo que, debiendo ser, jamás es.¹¹

¹¹ Op. cit., p. 519s.

Al agotarse la representación de lo absoluto según el modo del Arte, la conciencia alcanza, por obra de la Religión Revelada, la universalidad real de un mismo, en cuanto miembro de una comunidad: la “iglesia”. Así transformada, la conciencia depone su felicidad privada, meramente particular, y pone todo su cuidado en un mundo que es el reino de Dios. Pero ese mundo no es, en rigor, uno, porque se escinde en el sentido de la diferencia temporal: por un lado el vacío del presente, por otro el futuro de la plenitud o transfiguración de todas las cosas. Como la conciencia religiosa no puede permanecer ajena a esa diferencia entre el presente y una eternidad que, para la representación, no pasa de ser un futuro indeterminado, ello provoca la aparición de una conciencia inmediata cuyo ser consiste en reclamar, *hic et nunc*, la transfiguración del mundo. Esto, sin embargo, no constituye un momento crítico para la *Fenomenología*, porque ella, habiendo superado ya su verdadera crisis, sólo debe dar un paso final desde esa última representación al concebir.

De otro tenor es lo que ocurre con la conciencia que comienza el proceso de su autodeterminación en el centro crítico ya señalado, y cuya certeza se le vuelve fundada con la escisión de la conciencia religiosa, al presentársele como un resultado. Es así como el “tránsito” del representar a la eternidad del concebir se le antoja una astucia para librarse de la exigencia de pasar de un reino meramente representado, el de Dios, al reino real del hombre. Porque para ella, la historia racional no es la de la conciencia, sino precisamente la del hombre. Pero a partir de esta oposición el pensamiento se ve llevado hacia un movimiento realmente sorprendente.

Movimiento cuya unidad es, en lo esencial, también la experiencia de una resistencia, sólo que en este caso el sujeto que la ejerce es la conciencia “humana” (pág. 174). Así lo muestra en su última sección (3.) – también esto una novedad inaudita – el estudio de Boeder sobre la conciencia natural y su naturaleza renitente.

A diferencia de la “conciencia natural”, cuya historia es la de la Filosofía Primera de la Época Moderna articulada en la serie finita de sus posiciones fundamentales, la conciencia “humana” posee una historia que no es sino la del hombre, o la historia universal. La filosofía de esta historia es, frente a la filosofía “Primera”, “la otra”. A tal punto “otra”, a tal punto determinada por el *rechazo* de aquélla, que ya no es filosofía en absoluto. Para la “otra”, la Filosofía Primera es no sólo *altera*, sino *aliena*; prototipo de la autoalienación no ya del espíritu, sino del hombre. Lo cual expresa la relación excluyente que debe mediar entre la filosofía anterior y la venidera y, con mayor razón todavía, entre el mundo venidero y el de otrora.

Lo inaudito de la novedad a que nos referíamos, consiste, para ser más precisos, en haber descubierto que las posiciones de la “otra” filosofía integran, después de Hegel, el todo de un movimiento unitario articulado según el orden de lo racional. Es así como la resistencia contra la transformación total, característica de tal movimiento, se realiza en la forma de una secuencia triádica.

En efecto, tal resistencia se muestra, *primero*, en el ámbito exterior de una conciencia que, privada de su fundamento – la idea de la ciencia –, encubre ese estado de privación substituyendo el fundamento por una base, conviene a saber, la producción social junto con el material de que precisa: la naturaleza. Tan exterior es la actividad de esta conciencia, que para ella lo interior es sólo la apariencia fuera de las ideologías, inútiles para transformar las relaciones de poder existentes. Aquí la resistencia contra la transformación del mundo surge del *poder* de la actividad humana reducida a la abstracción del proceso del “Capital”.

Esa resistencia se muestra *luego* en el ámbito de la interioridad de una autoconciencia que, privada también ella de fundamento, encubre ese estado substituyéndolo ahora por una base diferente, conviene a saber, la vida y, con ella, la naturaleza inviolable. Tan interior es la actividad de esta autoconciencia, que sólo produce la apariencia fuera de algo exterior, inútil para transformar la moral imperante y sobre todo la moral pecuaria del socialismo. La autoconciencia privada de la idea, ya no es la voluntad racional libre, sino la voluntad dominadora, propia de la vida, que crea valores más allá de fines y de fundamentos, y que se representa el mundo de tal actividad en la forma del juego. Aquí la resistencia contra la transformación lúdica del mundo procede de la misma *voluntad de poder*, en la figura de la certeza del eterno retorno de lo mismo.

Y la mentada resistencia se muestra *por último* en relación ya no con lo interior ni con lo exterior, sino con el estar fuera de sí de una razón que, privada también ella de fundamento, enmascara esto ante sí misma, substituyendo el fundamento por una base, conviene a saber, el lenguaje pensado, inicialmente, como natural. Esta razón está tan fuera de sí, que refleja sobre sí la apariencia de un estar cabe sí misma. Por un lado parece estarlo por la racionalización técnica de toda actividad humana; por otro, como “pensar esencial”, al volver sobre sí desde el mundo del conocimiento técnico.

Puesto que este conocimiento es una figura del *saber* que se iguala no sólo con el *poder* humano, ni sólo con la *voluntad* de poder, sino consigo mismo, puesto que con su esencia, la historia del mundo y la de la Metafísica, en cuanto saber repelido, se identifican.

La resistencia contra la transformación del mundo, propia de aquella metafísica que llega a su acabamiento en Nietzsche, sólo se exterioriza, puesto que su elemento es el saber, mediante la supresión de lo que debe ser pensado, esto es, mediante un olvido. Y lo olvidado por la Metafísica es, para decirlo con Feuerbach: “Ser en cuanto Ser”. La transformación del mundo significa, pues, poner fin al olvido del Ser. Y ello, mediante el recuerdo de lo no pensado todavía por la Metafísica, es un ir más allá de su comienzo. Ese movimiento es el de un pensar que, anticipándose, también va más allá del final de la historia de la metafísica, identificada con el todo de un pasado que debe ser excluido del presente. Y éste, disuelto en la espera de lo que ha de venir, no es más que el límite entre lo pasado y lo venidero: contradicción de dos mundos en un mismo *tópos*. Ahí reside la imposibilidad de que *esta* razón vuelva por sí misma a estar cabe sí. Su parecer se agota en un ir y venir de algo que ella jamás puede determinar como mismidad.

Kant descubrió en los pensamientos de la metafísica anterior a él una “lógica del parecer”. La unidad del pensamiento posterior a Hegel se funda, por su parte, en una “lógica del delirio”. Este último término [*Wahn*] está dicho en orden a su “tendencia práctica” (Feuerbach) y carece de una connotación peyorativa, porque es la expresión de un asombro. Asombro ante la lógica de las posiciones, aparentemente inconexas entre sí, de Marx, de Nietzsche y de Heidegger; pero mayor asombro aún ante su coincidencia en lo que parece excluido o inadmisibles: un giro en que la razón vuelve sobre sí como sobre lo consumado en la metafísica. Sólo en la medida en que esto, lo consumado, lo realizado de manera plena y perfecta, atrae y persuade en su favor, la razón vuelve sobre sí en un *reconocer*, esto es, en un conocer transido de gratitud.

El estudio de Boeder arriba a un doble resultado, confirmado luego por todos sus trabajos posteriores: a) la experiencia realizada por la conciencia “humana” permanece aferrada a la última representación de la conciencia *natural*: la del mundo venidero, cuyo advenimiento será el de una transformación general de todas las cosas. Pero la resistencia contra su advenimiento, sea que éste se realice en el mundo del poder, o del querer o del saber humanos, se funda en una renitencia propia no tanto de la condición natural de la conciencia, cuando de la “razón natural” que la hace surgir; b) el lugar donde la razón conoce de manera diferenciada su condición en

cuanto *naturalis*, pertenece a una Época, que tanto en el juicio de Hegel como en el modo de ver de Heidegger, queda reducida a una suerte de “entreacto” entre la apertura y el cierre histórico de la Metafísica. Pero esto lo advierte sólo un “transformar” que, siendo en rigor un “reconocer” [*Anerkennen*], no necesita aguardar “otro comienzo” [“*anderen Anfang*”], porque para ese mismo reconocer, el “primer comienzo” [“*erster Anfang*”], tal como se ha determinado en orden a los principios epocales de la Metafísica, *es* ya sustancialmente *otro*, y por eso continúa siendo no sólo el primero, sino el *único*. La verdad de esta afirmación, cuya gravedad nos exime de toda ponderación, se vio confirmada más tarde por la ya citada *Topología de la Metafísica*.

Es ella la que nos ha movido a detenernos en este estudio sobre la conciencia natural, sobre su relación *lógica* con la estructura de la *Fenomenología del Espíritu* y sobre su relación *histórico-sistemática* con la filosofía del presente. Comprender esto es dar un paso decisivo para reconocer la “distinción de la razón” y participar así del fruto de la *Topología*: poder habitar, más acá de la reacción “moderna” contra la Metafísica, más acá, incluso, de las pretensiones de la Posmodernidad, en la unidad de un presente diferenciado: el cosmos de lo siempre digno de ser pensado.-