



**ESCUELA DE POST GRADO
MÁSTER EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

**LA OBRA DE LA “MUERTE”
EN LA NEGATIVIDAD DIALÉCTICA
DE HEGEL**

TUTOR: Dr. LUIS SÁEZ RUEDA

ESTUDIANTE: NICANOR HUAMÁN NAULA

Granada, 2011

ÍNDICE

Índice	ii
Resumen	iv
Abstract	v
 INTRODUCCIÓN	
Modalidad	vi
Objetivos	vi
Justificación	vii
Metodología	ix
Estado de la cuestión	xi
 CAPÍTULO I. LA VIDA DEL ESPÍRITU	
1.1. Noción de espíritu	1
1.2. Vida del espíritu	4
1.3. Formación del espíritu	5
1.4. Esencialización de la existencia	7
1.5. Camino de escepticismo	9
1.6. Facultades del espíritu	11
1.7. Espíritu y tiempo	15
 CAPÍTULO II: LA MUERTE Y LA OBRA DE LA MUERTE	
2.1. La nada de la muerte	18
2.2. Muerte y negatividad dialéctica	19
2.3. Soportar la muerte	25
2.4. Angustia de muerte	26

2.5. Permanencia en la muerte	29
2.6. Desgarramiento y encuentro	32
2.7. La obra de la muerte como concepto	35

CAPÍTULO III: LA DIALÉCTICA COMO EXPERIENCIA

3.1. Experiencia de la conciencia	42
3.2. Desigualdad y diferencia	44
3.3. Verdad como movimiento	47
3.4. Inmersión en el contenido	49
3.5. Predicado como sujeto	51
3.6. Ser su concepto en su ser	54
3.7. Conciencia como patrón de medida	57

CAPÍTULO IV: ALGUNAS TENSIONES ANÁLOGAS A LA NEGATIVIDAD DIALÉCTICA

4.1. Lo apolíneo y lo dionisiaco en Nietzsche	60
4.2. Ciencia y filosofía en Bergson	62
4.3. Cuerpo organizado y cuerpo sin órganos en Deleuze	63
4.4. Letra y espíritu en la Hermenéutica de Gadamer	64

CONCLUSIONES	67
--------------	----

BIBLIOGRAFÍA	69
--------------	----

RESUMEN

La investigación tiene como objetivos: comprender la dimensión filosófica de la vida del espíritu en la fenomenología de Hegel, enfatizando los conceptos de formación espiritual; diferenciar la muerte natural de la negatividad o “muerte” dialéctica, señalando elementos orientados a la formación del espíritu; analizar esta dialéctica como experiencia real en el proceso de negatividad de la conciencia. La metodología es analítica y está orientada a la revisión del estado de la cuestión filosófica relacionada a la negatividad dialéctica de Hegel. Se concluye que: el espíritu, desde la perspectiva de Hegel no es una entidad abstracta o trascendental, incluye substancia y sujeto, cuya vitalidad se muestra históricamente en el concepto, renovado a través de un proceso de negación o muerte de pensamientos sólidamente fijados. La muerte fáctica, no es parte substancial de la fenomenología de Hegel, la fuerza de su pensamiento reside en aquello que denomina indistintamente “muerte” o negatividad dialéctica, cuya función es desestabilizadora y conceptualizadora de la conciencia. La experiencia de la conciencia en la negatividad propuesta por Hegel es esencialmente una experiencia de “muerte”; la dialéctica deja de ser solamente un medio de análisis o un método puramente racional para convertirse en una experiencia real de la conciencia.

Palabras Clave

Negatividad dialéctica, concepto, fenomenología, conciencia

ABSTRACT

The research aims to: understand the philosophical dimension of the life of the spirit in Hegel's phenomenology, emphasizing the concepts of spiritual formation; differentiate natural death from negativity or dialectical "death", pointing out elements oriented to the formation of the spirit; analyze this dialectic as a real experience in the process of negativity of consciousness. The methodology is analytical and is oriented to the revision of the state of the philosophical question related to the dialectical negativity of Hegel. It is concluded that: the spirit, from Hegel's perspective, is not an abstract or transcendental entity, it includes substance and subject, whose vitality is historically shown in the concept, renewed through a process of denial or death of solidly fixed thoughts. Factual death is not a substantial part of Hegel's phenomenology, the force of his thought resides in what he indistinctly calls "death" or dialectical negativity, whose function is destabilizing and conceptualizing of consciousness. The experience of consciousness in negativity proposed by Hegel is essentially an experience of "death"; dialectics ceases to be only a means of analysis or a purely rational method to become a real experience of consciousness.

Keywords

Dialectical negativity, concept, phenomenology, consciousness

INTRODUCCIÓN

I. MODALIDAD

El presente trabajo se encuentra inscrito en el marco de la alternativa A: “Modelo de revisión y estado de la cuestión: planteamiento organizado y dirigido a la aclaración de una cuestión filosófica”, establecido por la Comisión Evaluadora de los Trabajos de Fin de Máster, es decir, no plantea una innovación filosófica sobre un autor, tema o problema, sino que intenta comprender desde un punto de vista filosófico contemporáneo el pensamiento de Hegel respecto a la muerte, particularmente en su obra *Fenomenología del Espíritu*, con el apoyo de algunos pensadores y filósofos contemporáneos.

2. OBJETIVOS

- 2.1. Comprender la dimensión filosófica de la vida del espíritu en la *Fenomenología* de Hegel, desde la perspectiva contemporánea, enfatizando los conceptos de formación espiritual.
- 2.2. Diferenciar la muerte natural de la negatividad o “muerte” dialéctica, señalando en ésta última algunos elementos orientados a la formación del espíritu y a la “obra de la muerte”, desde la perspectiva Hegeliana.
- 2.3. Analizar esta dialéctica como experiencia real en el proceso de negatividad de la conciencia, subrayando algunas de las figuras de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.
- 2.4. Mostrar algunas analogías conceptuales de tensión y negatividad dialéctica en Nietzsche, Bergson, Deleuze y Gadamer.

I. JUSTIFICACIÓN

¿Qué puede justificar un trabajo sobre la obra de la muerte en la negatividad dialéctica de Hegel, que esté estrictamente ligada a mi propia experiencia y que me impulse a estudiar, comprender y realizar el proceso de negación dialéctica de la conciencia, poniendo en riesgo mi presunta identidad? Una primera respuesta podría ser la necesidad imperiosa de abordar un tema que ha sido tratado innumerables veces hasta constituirse en algo familiar y conocido para la mayor parte de los filósofos y estudiantes de filosofía y que por ser tan familiar y conocido puede ser valorado solamente en la medida en que contenga alguna “propuesta novedosa” o un punto de vista singular, frente al cual debo confesar que siento cierto temor y deseo de abandono, aún cuando sabemos que muchas veces “lo conocido no es conocido de veras”¹, sobre todo, si consideramos que el saber no es solamente conocimiento de algo, sino ser ese algo, realizar al sujeto en el objeto y al objeto en el sujeto, siguiendo un largo camino que Hegel describe como un camino que hay que soportar en “toda su longitud”², pues cada momento de este camino es absolutamente necesario, y en el que hay demorarse todo el tiempo que sea posible, “pues cada uno es una figura individualmente entera”³. “El engaño más habitual a sí mismo y a otros al conocer – escribe Hegel – consiste en presuponer algo como ya familiar y conocido y conformarse igualmente con ello [...], a su vez, aprehender y examinar consisten en ver si cada cual encuentra también en su representación lo que se dice de esos puntos, si así se lo parece y si es bien conocido o no”⁴.

¹ Hegel, Georg, Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*, p. 89. Madrid, Abada Editores, 2010. Trad. Antonio Gómez Ramos.

² *Ibíd.*, p. 87

³ *Ibíd.*, p. 87

⁴ *Ibíd.*, p. 90-91

Una segunda respuesta sería la necesidad de comprender la muerte como tal, tanto en su dimensión fáctica como en su dimensión dialéctica, la diferencia que existe entre ambas, así como el proceso mismo de la experiencia de “muerte” en esta segunda dimensión; sobre todo, si comprendemos que nos encontramos en una etapa crítica de la humanidad en la que la muerte del otro y aún nuestra propia muerte parece justificarse en el “bienestar” que nace del puro deseo, no del deseo de “ser otro”, sino del deseo como “desdicha de la falta”⁵ que se realiza en la “satisfacción de la posesión o del consumo”⁶, de la “avidez o la voracidad”⁷. Y por otro lado, porque ese “espíritu del mundo” al que se refiere Hegel, genera una atmósfera de opacidad en la cual las verdaderas aspiraciones espirituales parecen ser más ajenas que nunca al hombre moderno, el cual se encuentra separado de sí mismo, y cuyo “saber es conocimiento de objetos y de procedimientos” que no comprometen la integridad y la autenticidad de su ser; un mundo que “se percibe a sí mismo como el mundo gris de los intereses, de las oposiciones, de las particularidades y de las instrumentalidades; un mundo que se percibe a sí mismo como un mundo de la separación y del dolor; un mundo cuya historia es una sucesión de atrocidades y cuya conciencia es la conciencia de una desdicha constitutiva. Es, desde cualquier consideración, el mundo de la exterioridad, del cual la vida se retira para que quede en su lugar un desplazamiento sinfín de un término a otro, sin apoyo ni recogimiento en una identidad de sentido”⁸, un mundo inmerso en una “muerte sin más significado”⁹.

⁵ Nancy Jean Luc, Hegel. *La Inquietud de lo Negativo*. p. 68, Madrid, Arena Libros, 2005.

⁶ *Ibid.*, p. 68

⁷ *Ibid.*, p. 68

⁸ *Ibid.*, p. 9

⁹ *Fenomenología*, p. 689.

2. METODOLOGÍA

El camino seguido para la realización del presente trabajo se inició con la lectura de los “Escritos sobre Hegel” de Georges Bataille durante la etapa docente del Máster en Filosofía Contemporánea, en el marco de la asignatura “Nihilismo y diferencia” dirigida por el profesor Luis Sáez. La lectura de Bataille fue especialmente motivadora y nos llevó directamente al análisis de la obra de Alexander Kojève, especialmente a *La Idea de la Muerte en Hegel*, obra que a nuestro juicio expone de manera brillante la filosofía de Hegel, a la que denominó como “una filosofía de la muerte”¹⁰. Luego fue necesario analizar la misma obra de Hegel, especialmente la *Fenomenología del Espíritu*, una obra densa y prolífica al mismo tiempo, la misma que nos demandó un tiempo relativamente largo para entenderla de manera general, centrándonos exclusivamente en los aspectos de la muerte y la negatividad dialéctica, así como en los puntos que a nuestro juicio constituyen la “obra de la muerte” en la negatividad dialéctica, entendida fundamentalmente como concepto. A partir de la *Fenomenología* de Hegel nos abrimos en tres rutas de análisis, las mismas que nos permitieron a su vez la estructuración del trabajo en tres partes complementarias entre sí: **a)** Aspectos relacionados con el espíritu y la vida del espíritu, apoyados en el propio Hegel, Kojève, Levinas y Arendt. Kojève por sus importantes aportes al análisis de la dialéctica de Hegel; Levinas por sus conceptos generales de absoluto en el que se inscribe la vida del espíritu; Arendt por su obra: *La Vida del Espíritu*, en la que enfatiza el pensamiento y la voluntad como facultades espirituales de primer orden. **b)** Aspectos relacionados con la muerte y la “obra de la muerte”, con base en la propia *Fenomenología* de Hegel, así como en las reflexiones de Levinas, particularmente en su obra “*Dios, la Muerte y el Tiempo*”, en la que expone claramente el sentido de la muerte fáctica; en los análisis de Kojève expuestos en su obra “*La Idea de la Muerte en Hegel*”, en la que analiza con cierto detenimiento la muerte

¹⁰ Kojève, Alexander. *Dialéctica de lo Real y la Idea de la Muerte en Hegel*, p. 31. Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2010.

entendida en su sentido dialéctico; en los estudios de Jean Luc Nancy sobre la muerte y la inquietud de lo negativo en Hegel; en los aportes de Bataille sustentados en su obra: *Escritos sobre Hegel*, especialmente en el capítulo I titulado “Hegel, la Muerte y el Sacrificio”, en el que pone de manifiesto sus interesantes puntos de vista respecto a la muerte y la negatividad dialéctica de Hegel. c) Aspectos relacionados con la dialéctica como experiencia, planteados fundamentalmente por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, así como por los trabajos de Eduardo Álvarez en su obra: *El Saber del Hombre, una Introducción al Pensamiento de Hegel* y los aportes de Hans Gadamer extraídos de su obra: *La Dialéctica de Hegel*.

A manera de apéndice, hemos considerado importante incluir algunas analogías de tensión o negatividad en algunos pensadores contemporáneos como Nietzsche, Bergson, Deleuze y Gadamer, y cuyas propuestas presentan una similitud con las ideas de oposición y superación de determinadas figuras de la conciencia en devenir, las cuales demandan también un proceso de disolución, superación o fuga de estados previos hacia la constitución o establecimiento de nuevos conceptos.

Debemos aclarar que para efectos del estudio nos hemos apoyado fundamentalmente en la traducción al castellano de la *Fenomenología del Espíritu* realizada por Antonio Gómez Ramos, pero en casos muy especiales, cuando la traducción correspondía mejor a la idea que queríamos destacar hemos tomado la traducción clásica de Wenceslao Roces. Por ello, y para diferenciarlos, hemos optado por colocar en las referencias a pie de página, la notación “*Fenomenología*” cuando corresponde al primero y “*Fenomenología, Trad. Roces*” cuando corresponde al segundo, indicando la página respectiva en cada caso. Igualmente, para referirnos a la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, hemos utilizado solamente la notación: *Enciclopedia*, seguida de su número de página.

3. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Georges Bataille, en su obra “Escritos sobre Hegel”, señala que, en la *Fenomenología del Espíritu*, hay “un texto capital” y admirable, que se refiere a la relación existente entre la vida y la muerte, y que, según él, no solamente es capital para la comprensión del pensamiento de Hegel, sino para la comprensión de la dialéctica en todos los sentidos. En dicho texto, Hegel expresa lo siguiente:

La muerte, si queremos denominar así a esa irrealidad – es lo más terrible que hay, y mantener la obra de la muerte es lo que requiere mayor fuerza. La belleza impotente odia el entendimiento, porque éste exige de ella, eso de lo que ella no es capaz. Ahora bien, la vida del espíritu no es la vida que se amedrenta ante la muerte y se preserva de la destrucción, sino aquella que soporta la muerte y se conserva en ella. El espíritu no obtiene su verdad sino encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto. Él no es esa potencia (prodigiosa) por ser lo Positivo que se aparta de lo Negativo, como cuando decimos acerca de algo: esto no es nada o (esto es) falso, y, habiéndolo (así) liquidado, pasamos a otra cosa; no, el Espíritu no es esa potencia sino en la medida en que contempla lo Negativo cara a cara y permanece cerca de ello. Esa permanencia-prolongada es la fuerza mágica que traduce lo negativo en el Ser-dado.¹¹

Hemos elegido este texto para nuestro estudio, ya que, desde nuestro punto de vista, se trata de un pasaje de la obra de Hegel que sintetiza en buena parte su filosofía. Si bien la *Fenomenología del Espíritu* fue publicada hace un poco más de dos siglos, sin embargo, la idea de la muerte no es algo que corresponda al pasado o a un determinado pueblo, “la idea de la muerte es un tema constante en la vida de todos los pueblos, ya se trate de las más brumosas concepciones míticas o religiosas, o de la moderna especulación filosófica. Nada tan tremendo como el fenómeno de la muerte, con sus variadas connotaciones de ultratumba, que ha dado al hombre motivo para forjar múltiples construcciones mentales, teñidas siempre de un sentimiento de temor, reverencia o esperanza, según las respuestas que se hayan formulado sobre este problema, a medida que los seres humanos se separaban de la horda primitiva. Las religiones antiguas y actuales le han concedido a este acontecimiento categoría de

¹¹ Bataille, Georges. *Escritos sobre Hegel*. p. 17, Madrid, Arena Libros, 2005.

misterio supremo al amparo de una teología que busca hallar una conformidad ante lo que aparece como la aniquilación definitiva, y hasta una compensación, pues el hombre tendría una existencia privilegiada, luego de su breve paso por el mundo terreno, y estaría consignado a un más allá, del que, por otra parte, provendría, mediante su supuesto parentesco con una inefable divinidad creadora”¹².

Sin embargo, la muerte fáctica no está precisamente en el centro de las preocupaciones filosóficas de Hegel, mucho menos aún las consideraciones de una espiritualidad abstracta y trascendente. Sin embargo, la muerte en su dimensión dialéctica “no es sólo una disolución de la forma del ser, sino inmediatamente un momento constitutivo de su transformación. En esa medida, Hegel puede interpellarla [...] como el momento de una “negatividad” inmanente a toda forma de vida, que no se deja controlar por ninguna determinación formal.”¹³

Es verdad que su filosofía guarda cierta afinidad con “la tradición Judeo-Cristiana, que destaca en el Hombre la libertad, la historicidad y la individualidad”¹⁴, pero mientras que “para el mundo Judeo-Cristiano la “espiritualidad” no se realiza y no se manifiesta plenamente sino en el más allá, y el Espíritu propiamente dicho, el espíritu verdadero y “objetivamente real” es Dios: “un ser infinito y eterno”; para Hegel, el ser “espiritual” o “dialéctico” es “necesariamente temporal y finito”; esto quiere decir que sólo la muerte garantiza la existencia de un ser espiritual o “dialéctico” en el sentido hegeliano¹⁵”

Bataille explica esta diferencia no menos radical entre la filosofía de Hegel y la tradición Judeo-Cristiana. “Si el animal que constituye el ser natural del hombre no

¹² Llanos, Alfredo. Prólogo a *Dialéctica de lo Real y la Idea de la Muerte en Hegel*, de Kojéve, A. p. 7. Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2010.

¹³ Volker, Rühle. “La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger”. Revista de Filosofía “*Bajo Palabra*” 14 II Época, N° 4, 2009, p. 13-14

¹⁴ Bataille, Georges, *ob. cit.*, p. 14

¹⁵ *Ibid.*, p. 14

muriera, es más, si no tuviera la muerte dentro de sí como la fuente de su angustia [...] no habría ni hombre ni libertad, ni historia ni individuo.”¹⁶ Al separarse de la naturaleza y de su propia animalidad, al tomar conciencia de sí, el hombre deja de ser “como una piedra, un dato inmutable, lleva consigo la Negatividad; y la fuerza, la violencia de la negatividad lo arrojan dentro del movimiento incesante de la historia, que lo modifica, y que únicamente a través del tiempo realiza la totalidad de lo real concreto. Sólo la historia tiene el poder de acabar lo que es, de acabarlo dentro del desarrollo del tiempo. Así, la idea de un Dios eterno e inmutable no es, desde este punto de vista, sino un acabamiento provisional, que sobrevive esperando algo mejor. Sólo una vez acabada la historia, el espíritu del Sabio [...], el pleno desarrollo del ser y la totalidad de su devenir, ocupa una situación soberana que Dios sólo ocupa provisionalmente, como regente.”¹⁷

Ahora bien, nos encontramos en la primera década del siglo XXI. Desde la época de Hegel y aún antes que él, hemos experimentado el devenir y las circunstancias de la vida iluminados por muchas corrientes filosóficas: ilustración, romanticismo, idealismo, materialismo, positivismo, empirismo, intuicionismo, racionalismo, pragmatismo, existencialismo, etc., las mismas que nunca se han presentado de manera pura ni secuencial, sino traslapada y a veces confusa. Hemos arribado, al menos en Occidente, a un mundo caracterizado por el pragmatismo capitalista, el mismo que ha exaltado el desarrollo y la modernidad tecnológica — entendida ya sea en forma heideggeriana o desde la perspectiva de la primera escuela de Frankfurt — y economicista como respuesta a las necesidades del hombre moderno, pero cuyos resultados no han hecho sino consumir y extender el nihilismo a nivel global, expresado en una enajenación casi absoluta del hombre como producto de la mercantilización y cosificación de todo lo existente, donde la muerte parece ser una urgencia inconsciente de acabamiento, una

¹⁶ *Ibid.*, p. 14

¹⁷ *Ibid.*, p. 14

muerte “gélida y trivial, sin más significado que el de cortar de un hachazo una col o beber un sorbo de agua”¹⁸.

La negatividad dialéctica ha devenido en una pura negatividad. El ser otro en sí mismo, el morir como experiencia dialéctica y no solo como experiencia puramente fáctica, el ser sujeto y no solamente substancia, el ser aquello que se sabe, el saber no como algo añadido o que se posee exteriormente, sino un saber que se es, el concepto devenido en ser, el contenido no como predicado del sujeto sino como substancia o esencia de éste, entre otras características de la negatividad dialéctica de Hegel, han dejado de tener sentido y aplicación en nuestro tiempo, si es que lo tuvieron alguna vez.

Todo ello hace necesario repensar la muerte, una y mil veces. Pero ésta se puede repensar desde distintos puntos de vista y abarcar distintos horizontes. En el presente estudio, queremos enfocarlo desde el punto de vista dialéctico para observar de manera preferente una parte de ese horizonte, aquél que el propio Hegel denominó en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* “espíritu subjetivo”. Hemos dejado de lado, los aspectos correspondientes al “espíritu objetivo” con sus componentes de eticidad, cultura y moralidad, así como religión, saber absoluto y otros aspectos señalados en la *Fenomenología*, salvo en casos muy puntuales y siempre que tengan alguna relación directa con la “muerte” o la negatividad dialéctica. Sabemos que, aún acotado de esa manera, el horizonte de estudio es sumamente amplio, por lo tanto, destacaremos solamente algunos puntos que a nuestro juicio son importantes para una reflexión filosófica contemporánea acerca de la muerte, entendida como negatividad dialéctica.

¹⁸ *Fenomenología*, p. 689.

CAPÍTULO I

LA VIDA DEL ESPÍRITU

I.1 NOCIÓN DE ESPÍRITU

¿Qué entendemos por espíritu en el contexto de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y a qué se refiere cuando habla de la vida del espíritu? En el párrafo que hemos elegido para nuestro estudio, Hegel señala que “la vida del espíritu no es la vida que se amedrenta ante la muerte y se preserva de la destrucción, sino aquella que soporta la muerte y se conserva en ella”. ¿Pero qué es el espíritu? ¿Es posible conceptualizar el espíritu y describirlo como un objeto de estudio? ¿Cómo reconocer la vida del espíritu, su presencia y sus manifestaciones? Ya en tiempo de Hegel había cierta convicción generalizada de que lo verdadero sólo existe en “aquello que se llama unas veces intuición y otras veces saber inmediato de lo absoluto”, es decir, cierta actitud o experiencia religiosa en la cual “el ser no era el centrum del amor divino, sino el ser mismo de ese centro”¹ y se demandaba de la filosofía “lo contrario a la forma del concepto”². Frente a ello, Hegel reflexionaba críticamente expresando que “lo absoluto, se dirá, no debe ser concebido, sino sentido e intuido, y no es el concepto, sino el sentimiento y la intuición lo que debe llevar la voz cantante y lo que debe enunciarse.”³

Efectivamente, Hegel enuncia “lo absoluto como espíritu”⁴, y señala al mismo tiempo que se trata “del más sublime de los conceptos”⁵, expresando, además, que dicho concepto “pertenece a la nueva época y a su religión”⁶. Menciona de manera categórica,

¹ *Fenomenología*, p. 61

² *Ibíd.*, p. 61

³ *Ibíd.*, p. 61.

⁴ *Ibíd.*, p. 79

⁵ *Ibíd.*, p. 79

⁶ *Ibíd.*, p. 79

que “únicamente lo espiritual es lo *efectivamente real*; es la esencia o lo que es en sí: lo que se comporta y pone en relación y lo determinado, el ser-otro y el ser-para-sí y lo que, en esta determinidad o su ser-fuera-de-sí, permanece dentro de sí mismo; o bien: es en y para sí.”⁷ Unos años más tarde, en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel ratifica este concepto expresando: “lo absoluto es el espíritu; he aquí la definición suprema de lo absoluto” y agrega: “Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, puede decirse, fue la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y ciencia; sólo desde este esfuerzo debe concebirse la historia universal”⁸.

He ahí un punto de partida para comprender el sentido de las ideas de Hegel respecto al espíritu y en particular respecto a la fenomenología del espíritu. Puede pensarse que al definir el espíritu como absoluto, Hegel, no deja lugar a otras definiciones parciales que puedan provenir del campo de la propia filosofía, de la ciencia o de la religión, sin embargo, fue quizá para protegerse de cualquier corriente que intentara relativizar la concepción de espíritu. En consecuencia, para Hegel, el espíritu es simultáneamente el principio, la mediación y la culminación de todos los esfuerzos y búsquedas del ser humano, sin el cual sería imposible comprender la historia de los individuos y de los pueblos.

Kojève, aclara este concepto de Hegel y escribe: “decir que lo absoluto es espíritu, es afirmar la estructura dialéctica del Ser y de lo Real tomados en su conjunto o en tanto que totalidad integrada. Pues el espíritu es a la vez Ser en sí (Identidad, Tesis, Ser dado, Naturaleza); Ser para sí (Negatividad, Antítesis, Acción, Hombre) y Ser en sí y para sí (Totalidad, Síntesis, Obra, Historia = “movimiento”). Al Ser totalidad dialéctica,

⁷ *Ibíd.*, p. 79

⁸ Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, p. 437. Madrid, Alianza Editorial, 2008, edit. Ramón Valls Plana.

la entidad espiritual es la entidad-objetivamente-real y es la única que lo es. Pues la realidad concreta implica todo lo que es de cualquier manera: tanto el mundo natural como el Mundo humano o histórico y el Universo del discurso. El Sujeto y el Objeto, el Pensamiento y el Ser, la Naturaleza y el Hombre, no son más que abstracciones cuando se las toma aisladamente, como también son abstracciones los discursos aislados y las entidades cosificadas particulares.”⁹

Está claro que lo absoluto implica el todo: la vida y la muerte, la substancia y el sujeto, la esencia y la forma, la nada y el ser, porque como bien señala Levinas, “el absoluto no tiene el vacío fuera de sí, sino en sí, la nada corre a través del ser”¹⁰. En cuanto a la igualdad de forma y esencia, Hegel se encarga de aclararla expresando: “cuando se dice que la forma es igual a la esencia, es, justo por ello mismo, un malentendido pretender que el conocer se puede dar por satisfecho con lo en sí o con la esencia, ahorrándose, sin embargo, la forma: pretender que el principio absoluto o la intuición absoluta permitirán prescindir de llevar el primero a cabo o de desarrollar la segunda. Precisamente porque la forma le es tan esencial a la esencia como ésta lo es a sí misma, la esencia no debe ser captada y expresada meramente como esencia, esto es, como substancia inmediata o como pura autointuición de lo divino, sino en la misma medida, como forma y en toda la riqueza de la forma desarrollada; sólo a través de esto es captada y expresada por primera vez como algo efectivamente real.”¹¹

Efectivamente, para Hegel “lo verdadero es el todo.”¹² Pero plantea no un todo inmediato, determinado y substancial sino un todo en movimiento absoluto. “De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, resultado, y que hasta el final no es lo que

⁹ Kojève, Alexander, *ob. cit.* p. 22-23,

¹⁰ Levinas, Emmanuel. *Dios, la Muerte y el Tiempo*. p. 93. Madrid, Editorial Cátedra, Colección Teorema, 4ta. edición, 2008.

¹¹ *Fenomenología*, p. 74-75.

¹² *Ibíd.*, p. 75.

es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza: en ser algo efectivo, ser sujeto, o en llegar a ser él mismo.”¹³

No obstante, toda esta racionalización sería imposible si no se reflejara en la conciencia y se objetivara en la acción del individuo, en su propio devenir como en el devenir de la historia universal; quizá por ello, Kojéve señala que “estudiar filosóficamente lo Real concibiéndolo como Espíritu, no es entonces limitarse como lo han hecho los griegos y la tradición filosófica, a la descripción fenomenológica, metafísica y ontológica del ser dado y del Cosmos natural “eterno”, sino extender esa triple descripción a la Acción creadora que es el Hombre y a su mundo histórico.”¹⁴ Kojéve exalta la concepción antropológica de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

1.2. VIDA DEL ESPÍRITU

Lo absoluto en tanto espíritu, no es solamente una realidad infinita y vacía, menos aún estática, improductiva o acabada, sino también una realidad en constante movimiento y manifestación. “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo.”¹⁵ En consecuencia, “La substancia viviente sólo es en verdad efectiva en la medida en que ella sea el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma del llegar a serse otra. En cuanto sujeto, ella es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso, es la escisión de lo simple, o la duplicación que contrapone, la cual, a su vez, es la negación de esta diversidad indiferente y de su contrario; sólo esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser-otro hacia dentro de sí mismo – no una unidad *originaria* como tal, o inmediata como tal – es lo verdadero. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su

¹³ *Fenomenología*, p. 75.

¹⁴ Kojéve, *ob. cit.*, p. 23.

¹⁵ *Fenomenología*, p.75.

final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final”¹⁶. Creemos que este pensamiento de Hegel obedece a un punto de vista totalizador y dinámico. Se puede entender entonces, por qué Hegel habla de la vida del espíritu como movimiento y devenir.

I.3. FORMACIÓN DEL ESPÍRITU

Al referirse al hombre en términos temporales, Levinas expresa: “el hombre no es una región del ser, sino un instante de su realización del ser, la verdad del ser es, pues, la materialización de la potencia o historia.”¹⁷ Es decir, no somos seres acabados sino en proceso; una potencia que demanda realizarse y ello implica a su vez un proceso de formación cultural. En este sentido, Hegel destacaba la formación antigua, señalando: “El modo de estudio de la Edad Antigua difería del de la Moderna en que aquél era propiamente una formación integral de toda la conciencia natural. Poniéndose a prueba de modo particular en cada parte de su existencia y filosofando sobre todo lo que se ponía delante, esa conciencia se producía a sí misma como una universalidad completamente activa.”¹⁸ ¿No es eso una formación integral? ¿No es precisamente eso lo que falta en nuestra época moderna? Integral no solamente en el sentido de una diversidad de saberes, sino en el sentido de poner en movimiento todo nuestro potencial y todas nuestras facultades espirituales aplicadas a la existencia, haciendo de cada vivencia un motivo de reflexión filosófica, y mejor aún, de realización ontológica y no solo epistémica.

Hegel critica esa forma superficial y falsa de abordar el conocimiento durante su época, señalando: “Por lo que respecta a la filosofía propiamente dicha, vemos que, frente al largo camino de formación cultural, frente al movimiento, tan rico como

¹⁶ *Ibíd.*, p. 73

¹⁷ Levinas, *ob. cit.* p. 115-116

¹⁸ *Fenomenología*, p. 93

profundo, por el que el espíritu llega al saber, la revelación inmediata de lo divino y el sano sentido común, que ni se ha cultivado ni ha gastado ningún esfuerzo en otro saber, ni en el filosofar propiamente dicho, se consideran un equivalente perfecto y un sucedáneo igual de bueno; más o menos igual que la achicoria es celebrada como sucedáneo del café.”¹⁹

Es una crítica a la religión y probablemente al romanticismo de su época, pero, ¿cuánto hemos avanzado desde entonces? El desarrollo tecnológico y la información al instante de los medios de comunicación masiva parecen haber agudizado aún más esa ausencia de formación espiritual. La velocidad con la que se transmiten las imágenes de los hechos y las sumillas informativas tan superficiales y carentes de análisis, propagadas a través de los medios masivos, han contribuido a la formación de una “opinión pública” generalizante y trivial, incapaz de detenerse sobre los hechos y menos aún extraer algo verdaderamente valioso para su formación. “Los pensamientos verdaderos y la intelección científica – escribe Hegel - sólo pueden ganarse en el trabajo del concepto. Sólo el concepto puede producir la universalidad del saber, la cual no es ni la indeterminada e indigencia ordinarias del sano sentido común, sino el conocimiento culturalmente formado y completo; ni es tampoco la generalidad extraordinaria de esa disposición de la razón que se echa a perder por la indolencia y el engreimiento del genio, sino la verdad que ha madurado hasta su forma nativa, la verdad susceptible de ser patrimonio de toda razón autoconsciente.”²⁰

Hegel afirma que su obra - *Fenomenología del Espíritu* - describe “el camino de la conciencia natural acuciada por llegar al saber verdadero; o bien, como el itinerario del alma que camina por toda la serie de sus configuraciones como estaciones que su propia

¹⁹ *Ibíd.*, p. 131

²⁰ *Ibíd.*, p. 135

naturaleza le ha puesto delante, para que se purifique hasta ser espíritu al llegar, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que ella es en sí.”²¹

Hay aquí un lenguaje en cierto modo religioso de la formación espiritual; pero si entendemos la religión tal como Hegel expone en su *Fenomenología*, llegaremos a la conclusión de que no aboga por una experiencia interna o subjetiva de algo suprasensible, sino como la autoconciencia plena del espíritu que se sabe a sí mismo a través de un camino de negatividad permanente hacia la realización de su concepto. “La conciencia natural resultará ser sólo concepto de saber, o saber no real. Pero, en tanto que, de modo inmediato, ella se tiene a sí misma más bien por el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo, y ella considera una pérdida de sí misma lo que, más bien, es la realización de su concepto, pues, en este camino, ella pierde su verdad.”²²

I.4. ESENCIALIZACIÓN DE LA EXISTENCIA

En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, una página después de haber enunciado el párrafo que hemos tomado como tema central en el presente estudio, Hegel señala: “que lo representado llegue a ser patrimonio de la autoconciencia, esta elevación hasta la universalidad es solamente uno de los lados; con él no está todavía acabada la formación cultural.”²³ Para Hegel, los conocimientos o el saber universal heredados de la cultura, pueden llegar a ser un patrimonio de la autoconciencia; pero aclara que este dominio es incompleto e impotente, porque carece de espíritu. ¿Qué es lo que hace posible que ese saber sea verdadero? Según Hegel, es el hacer de ese saber no solamente sustancia sino sujeto; en otras palabras, el compromiso de su saber consigo

²¹ *Ibíd.*, p. 149.

²² *Ibíd.*, p. 149.

²³ *Ibíd.*, p. 93.

mismo y con su existencia, con su modo de vivir y de obrar, lo cual va más allá del pensamiento puro.

Hegel admira la formación en la antigüedad y dice: “el modo de estudio de la Edad Antigua difería del de la Moderna en que aquél era propiamente una formación integral de toda la conciencia natural. Poniéndose a prueba de modo particular en cada parte de su existencia y filosofando sobre todo lo que se ponía delante, esa conciencia se producía a sí misma como una universalidad completamente activa.”²⁴ De modo que, para Hegel, conciencia y existencia no eran dos cosas separadas, la existencia da testimonio de la conciencia, la filosofía deja de ser actividad del pensamiento puro para convertirse en un diálogo entre pensamiento y existencia, la universalidad pasiva del pensamiento puro necesita de la universalidad activa de la existencia y viceversa.

Hegel insiste en su crítica de la modernidad y del saber no mediado por la existencia, cuando señala: “En la Edad Moderna [...], un individuo encuentra la forma abstracta ya preparada: el esfuerzo de agarrarla y apropiársela es más un hacer salir, sin mediaciones lo interior, y un producir lo universal cortando por lo sano que un brotar de éste mismo a partir de lo concreto y de la multiplicidad de la existencia.”²⁵ Hay que tener en cuenta que para Hegel “cortar por lo sano” es no pasar por el esfuerzo de investigación y realización que implica el saber filosófico, lo que deviene en una opinión, en un saber desprovisto de espíritu.

¿Cómo insuflar espíritu a ese saber? Para Hegel, el hombre moderno no adolece de pensamientos ni de saber, el problema es que esos pensamientos y esos saberes no son verdaderamente efectivos, hay que ponerlos en movimiento, pero ponerlos en movimiento implica diluir los pensamientos fijos, examinar constantemente su validez y efectividad en una realidad concreta, darles vida real, observar si resisten la prueba de la

²⁴ *Ibíd.*, p. 93.

²⁵ *Ibíd.*, p. 93.

realidad efectiva: “hacer efectivo lo universal e insuflarle espíritu, cancelando los pensamientos determinados y sólidamente fijados.”²⁶ Pero Hegel encuentra una dificultad: “es mucho más difícil dar fluidez a los pensamientos sólidamente fijados que a la existencia sensible”²⁷. ¿Cómo fluidificar los pensamientos? Hegel propone una fórmula: “Los pensamientos se fluidifican cuando el pensar puro, esta inmediatez interior, se reconoce como momento, o cuando la pura certeza de sí misma hace abstracción de sí: no es que se abandone, o se ponga a un lado, sino que renuncia a lo que tiene de fijo en su autoposición, tanto lo fijo de lo concreto puro, que es el yo mismo enfrentado contra el contenido diferente, cuanto lo fijo de los diferentes que, puestos en el elemento del pensar puro, tienen su parte en esa incondicionalidad del yo. Por este movimiento, los pensamientos puros devienen conceptos, y sólo entonces son, por primera vez, lo que en verdad son: automovimientos, círculos, son lo que su substancia es, esencialidades espirituales.”²⁸

Por nuestra parte, pensamos que solo el hecho de reconocer que nuestros pensamientos fijos son momentos de un proceso concienal más amplio o renunciar a lo que nuestra certeza y posición tienen de fijo no garantiza un cambio real del individuo, pero es el comienzo de un proceso de fluidificación de los pensamientos sólidamente fijados, sobre los cuales se hará posible la construcción del verdadero saber o del concepto.

I.5. CAMINO DE ESCEPTICISMO

Para Hegel, el escepticismo es parte de la formación del espíritu en este proceso, pero su escepticismo no solamente duda de los demás o de algo exterior, sino de sus

²⁶ *Ibíd.*, p. 93.

²⁷ *Ibíd.*, p. 93.

²⁸ *Ibíd.*, p. 93.

propias convicciones, del saber que aparece. Desconfía del cientificismo y promueve la formación de la conciencia como un proceso de producción de sí en sí mismo a través de la acción; “el camino es la intelección consciente de la no verdad del saber que aparece, a cuyos ojos lo más real es más bien lo que en verdad, no es más que el concepto no realizado. Por eso, este escepticismo que se va dando cumplimiento no es tampoco aquello con lo que el severo celo por la verdad y por la ciencia se figura estar bien preparado y equipado para éstas [...] sino examinarlo todo por uno mismo y seguir solamente las propias convicciones, o mejor aún, producirlo todo uno mismo, y no tener por verdaderas más que las propias acciones. Antes bien, la serie de sus configuraciones, que la conciencia va recorriendo por este camino, es la historia exhaustiva de la cultura como formación de la conciencia misma hasta llegar a la ciencia.”²⁹

El escepticismo de Hegel desconfía de las convicciones fundadas en la opinión, el prejuicio y el pensamiento representativo que, aunque parezcan pensamientos propios no están aptos para emprender un proceso de examen directo de la no-verdad que hay en ellos. Plantea entonces, un camino de desesperanza entendido literalmente, es decir, de no esperar nada de tales convicciones. Es una empresa que no valida el saber a priori, sino que pone toda su fuerza en la acción y la negación dialéctica de tales “verdades”. “Ciertamente, seguir las propias convicciones es más que someterse a una autoridad, pero por que se pase de sostener un dictamen basándose en la autoridad a sostenerlo basándose en las propias convicciones, no necesariamente se altera el contenido del dictamen, ni entra la verdad en el lugar del error. Cuando se está clavado en el sistema de la opinión y del prejuicio, la única diferencia entre estarlo por la autoridad de otros o por convicción propia es la vanidad inherente a esta última. Sólo el escepticismo que se orienta hacia toda la extensión de la conciencia que aparece, en cambio, capacita por primera vez al espíritu para examinar lo que es verdad, en cuanto que se instala una duda

²⁹ *Ibíd.*, p. 149.

que desespera de los llamados pensamientos, representaciones, y opiniones naturales, a los cuales es indiferente denominar propios o ajenos, y de los cuales está todavía colmada y cargada la conciencia que se pone a examinar directamente, sin más, pero que, por eso, es de hecho incapaz para aquello que quiere emprender.”³⁰

I.6. LAS FACULTADES DEL ESPÍRITU

Hanna Arendt, en su obra *Vida del Espíritu*, destaca tres facultades del espíritu: pensamiento, voluntad y juicio. Al ser una de sus últimas obras, Arendt no pudo completar sus ideas en relación a la última facultad, pero dejó interesantes reflexiones filosóficas respecto a las dos primeras. De cara a nuestro estudio y a fin de tener una idea un poco más clara del pensamiento de Hegel, tomaremos solamente las dos primeras facultades. Arendt, señala que la voluntad, a la que denomina: “órgano del futuro”, se encuentra patente en la filosofía de Hegel. Es verdad que Hegel no realiza un análisis exhaustivo y amplio de esta facultad del espíritu, pero para Arendt es evidente que toda su obra, particularmente la *Fenomenología*, está asentada en el presupuesto de la voluntad como fundamento dialéctico. ¿Cuál es la función que cumple la voluntad en la negatividad dialéctica de Hegel?; es posible que muchas, pero hay que tener en cuenta que mientras para Arendt la voluntad es el “órgano del futuro”, siempre dispuesto a abandonar la inactividad del pensamiento, para Hegel, el pensamiento, la voluntad, la acción y el fruto de la acción pueden ser negadas en tanto no procedan de lo verdadero, entendiéndose por verdadero la igualdad de sujeto y substancia en movimiento y en constante negación.

Para Arendt “la voluntad desprecia el pensamiento puro, cuya entera actividad depende de “no hacer nada”³¹, Para Hegel ambos pueden ser improductivos en tanto

³⁰ *Ibid.*, p. 151.

³¹ Arendt, Hanna. *La Vida del Espíritu*, p. 271. Barcelona, Editorial Paidós, 2010.

no devengan en concepto. En Hegel, pensar es conceptuar, ello implica la inquietud y movimiento del espíritu. “El espíritu, ciertamente no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo”³² y el hombre “no encontrará quietud, a menos que quiera mantenerse en un estado de inercia carente de pensamiento”³³, porque el pensamiento “quebrantará la ausencia del pensar y la inquietud trastornará la inercia.”³⁴

Por otro lado, Arendt asocia el pensamiento al recuerdo, señalando que “la habilidad de la Voluntad para hacer presente lo que todavía-no-es resulta ser el polo opuesto del recuerdo. El recuerdo – escribe Arendt - tiene una afinidad natural con el pensamiento; todo pensar [...] es un re-pensar. Las cadenas de pensamiento brotan naturalmente, casi automáticamente del recuerdo, sin ruptura alguna [...]. Por el contrario, el yo volente, al mirar hacia adelante y no hacia atrás, se relaciona con cosas que si bien se hallan en nuestro poder, su cumplimiento no es en modo alguno seguro. La tensión que resulta de ello, a diferencia de la excitación más bien estimulante que suele acompañar a las actividades de resolución de problemas, causa un tipo de inquietud en el alma que raya fácilmente en la confusión, una mezcla de temor y esperanza que llega a ser insufrible, cuando se descubre que, como diría Agustín, querer y ser capaz de realizar, no son idénticos. Tal tensión sólo puede ser superada en la acción, es decir, abandonando por completo la actividad espiritual; dejar la voluntad para tomar el pensamiento no produce más que una parálisis temporal de la voluntad, del mismo modo que un abandono del pensamiento hacia la voluntad es experimentada por el yo pensante como una parálisis temporal de la actividad de pensar.”³⁵ La disposición predominante en el yo pensante – sigue diciendo Arendt - es la serenidad, el mero disfrute de una actividad que nunca tiene que vencer la resistencia de la materia. En la medida en que

³² *Fenomenología*, p. 12. Trad. Roces.

³³ *Ibid.*, p. 56.

³⁴ *Ibid.*, p. 56.

³⁵ Arendt, *ob. cit.*, p. 272.

esta actividad está estrechamente conectada con el recuerdo, tiende a la melancolía – temperamento que caracteriza al filósofo, según Kant y Aristóteles -. El humor predominante de la Voluntad es la tensión, que arruina la “tranquilidad espiritual”, la *animi tranquillitas* de Leibniz, que persiguen todos los filósofos serios [...]. Desde esta perspectiva, la única tarea que le queda a la Voluntad es, de hecho, querer no querer, ya que todo acto querido sólo puede dificultar la “armonía universal” del mundo, donde “todo lo que es, mirado desde la perspectiva del Todo, es lo mejor.”³⁶

Es evidente que Arendt sigue pensando en una dualidad irreconciliable entre acción y pensamiento, así como entre serenidad y tensión. Para Hegel, “el conocimiento filosófico contiene lo uno y lo otro”³⁷. Desde el punto de vista de Arendt, el pensamiento y el aparecer de ese pensamiento expresado a través de la voluntad y la acción presentan una desigualdad. Para Hegel, es precisamente esa desigualdad la que demanda una mediación. “La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo negativo en general. Puede considerarse como el defecto de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a los dos; he ahí por qué algunos antiguos concebían el vacío, como el motor, ciertamente, como lo negativo, pero sin captar todavía lo negativo como el sí mismo. Ahora bien, si este algo negativo aparece ante todo como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma. Lo que parece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción, y ella muestra ser esencialmente sujeto. Al mostrar la sustancia perfectamente esto, el espíritu hace que su ser allí se iguale a su esencia; es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediado, es contenido sustancial, que de un

³⁶ *Ibíd.*, p. 272-273.

³⁷ *Fenomenología*, p. 29. Trad. Roces.

modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto. Al llegar aquí, termina la Fenomenología del Espíritu.”³⁸

Por otro lado, Hegel niega el pensamiento representativo e inmóvil asociado puramente al recuerdo, pero destaca la importancia del pasado en tanto patrimonio cultural aprehendido, señalando: “este pasado es recorrido por el individuo cuya sustancia es el espíritu en una fase superior, a la manera como el que estudia una ciencia más alta recapitula los conocimientos preparatorios de largo tiempo atrás adquiridos para actualizar su contenido; evoca su recuerdo, pero sin interesarse ni detenerse en ellos. También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado”³⁹; pero, “esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica.”⁴⁰

I.7. ESPÍRITU Y TIEMPO

Arendt citando a Koyré, señala que, en Hegel, la “atención del espíritu se encuentra dirigida principalmente hacia el futuro, esto es, hacia el tiempo que está por venir, y este futuro anticipado niega el “presente duradero” del espíritu, ya que lo transforma en un anticipado “ya-no”. En este contexto, “la dimensión dominante del tiempo es el futuro, es prioritario con respecto al pasado”. “El tiempo encuentra su verdad en el futuro, ya que el futuro terminará y realizará el Ser. Pero el Ser, acabado y realizado, pertenece como tal al pasado. Esta inversión de la secuencia temporal ordinaria – pasado-presente-futuro – está provocada por el rechazo que el hombre

³⁸ *Ibíd.*, p. 26.

³⁹ *Ibíd.*, p. 21.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 22.

opone a su presente: “Dice no a su ahora” y crea así su propio futuro. Hegel no habla aquí de la Voluntad, así como tampoco Koyré, pero parece obvio que la facultad que lleva al Espíritu a la negación no es el pensamiento, sino la voluntad.”⁴¹

Según Koyré, citado por Arendt, “la intranquilidad es el terreno del ser”, a lo cual Arendt agrega que dicha intranquilidad es el precio pagado por la Vida, igual que la muerte, o más bien la anticipación de la muerte, es el precio pagado por la tranquilidad.”⁴² Señala además que la “intranquilidad de la vida no tiene su origen en la contemplación del cosmos o de la historia; no es el efecto de un movimiento exterior – en el movimiento incesante de las cosas o, los inagotables altibajos de los destinos humanos –; está localizada en, y es engendrada por el espíritu humano.”⁴³

Arendt, señala que según Koyré, Hegel plantea una “autoconstitución del tiempo, el hombre no sólo es temporal; él es el tiempo. Sin él podría existir el movimiento y el desplazamiento, pero no habría tiempo. Tampoco podría haber tiempo si el espíritu humano estuviera equipado sólo para pensar, para reflexionar sobre lo dado, sobre lo que es tal como es y no puede ser de otra forma; en este caso, el hombre viviría mentalmente en un eterno presente. Sería incapaz de darse cuenta de que él mismo una vez no fue y de que un día dejará de ser, esto es, sería incapaz de comprender lo que para él significa existir [...]. Pero en Hegel el espíritu produce el tiempo sólo en virtud de la voluntad, su órgano del futuro, y el futuro, en este enfoque, es también la fuente del pasado, en la medida en que es mentalmente engendrado por la anticipación, en el espíritu, de un segundo futuro, cuando el yo seré inmediato se tornará un yo-habré-sido. En este esquema el pasado es producido por el futuro, y el pensamiento, que contempla

⁴¹ Arendt, *ob. cit.*, p. 275

⁴² *Ibíd.*, p. 277

⁴³ *Ibíd.*, p. 277

el pasado, es el resultado de la voluntad, ya que la voluntad, en último extremo, anticipa la frustración postrera de los proyectos de la voluntad, la muerte.”⁴⁴

En Hegel, - escribe Arendt – “el hombre no se distingue de las otras especies animales por su cualidad de animal racional, sino por ser la única criatura viva que sabe de su propia muerte. [...] Si existe algo así como la vida del espíritu, se debe a su órgano del futuro y a la “inquietud” que produce; si existe algo así como la vida del espíritu se debe a la muerte, la cual, presentida como un final absoluto, interrumpe la voluntad y transforma el futuro en un pasado anticipado, los proyectos de la voluntad en objetos de pensamiento y las expectativas del alma en un recuerdo anticipado.”⁴⁵ Para Arendt, “la doctrina de Hegel suena aún moderna, ya que “la primacía del futuro en sus especulaciones sobre el tiempo tan bien armonizada con la fe dogmática de su siglo en el progreso, y su paso del pensamiento a la voluntad y de nuevo al pensamiento resulta una tan ingeniosa solución del problema de los filósofos modernos de cómo reconciliarse con la tradición de un modo aceptable para la edad moderna”⁴⁶. Igualmente, Arendt señala que Hegel identifica el “reino espiritual” con el “reino de la voluntad”, porque las voluntades de los hombres son necesarias para hacer surgir la esfera espiritual. Cita a Hegel cuando dice: “la Libertad de la Voluntad per se es en sí misma absoluta, es aquello por lo que el hombre deviene Hombre, y es por tanto el principio fundamental del Espíritu.”⁴⁷

Arendt señala que hasta cierto punto, “Hegel fracasó en la reconciliación de las dos actividades espirituales, pensamiento y voluntad, con sus opuestos conceptos de tiempo, ya que la noción hegeliana de “sistema” choca con la primacía que el propio Hegel concede al futuro. Esta última exige que el tiempo no termine nunca mientras

⁴⁴ *Ibid.*, p. 277

⁴⁵ *Ibid.*, p. 278

⁴⁶ *Ibid.*, p. 278

⁴⁷ *Ibid.*, p. 281

existan hombres en la tierra, en tanto que la filosofía en el sentido hegeliano – en el búho de Minerva que levanta el vuelo al anochecer – exige un detenimiento del tiempo real, y no su suspensión durante la actividad del yo pensante”.⁴⁸ No obstante, expresa que “es el propio Hegel el que encuentra una ingeniosa solución a su aparente “fracaso”, transformando el tiempo cíclico de la filosofía clásica en un tiempo a la vez rectilíneo, configurando de esta manera un tiempo cicloidal, o más propiamente hablando, un tiempo que describe una espiral. De esta manera, quedaría resuelto la aparente contradicción temporal de Hegel, haciendo que el ciclo que describe el espíritu del mundo vuelva sobre sí mismo, pero avance o se desplace cada vez más allá de sí mismo. “Este espíritu del Mundo encarnado en la Humanidad, distinto de los hombres individuales y de las naciones particulares, sigue un movimiento rectilíneo inherente a la sucesión de las generaciones. Cada nueva generación forma un “nuevo estadio de existencia, un nuevo mundo”, de modo que tiene que “empezar de nuevo”, pero “comienza por una etapa más allá” porque, siendo humano y dotado de un espíritu, es decir, de re-cuerdo, ha “conservado experiencia. Un movimiento de este tipo, en el que las nociones rectilínea y cíclica de tiempo quedan reconciliadas o unidas formando una Espiral, no se basa en las experiencias del yo pensante ni en las del yo volente; es el movimiento no-experimentado del Espíritu del Mundo.”⁴⁹

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 282

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 283

CAPÍTULO II

MUERTE Y OBRA DE LA MUERTE

2.1. LA NADA DE LA MUERTE

Para Levinas, la muerte en sí misma es “una nada total [...] una nada que no se obtiene por pura abstracción, sino como un rapto. En la muerte no se prescinde del ser, él prescinde de nosotros.”¹ De esta manera Levinas describe la muerte, es decir, la muerte como tal, la pura nada o la “nada total”, nuestra desaparición del mundo como tal. Para Levinas “conocemos la muerte, pero no podemos concebirla, la conocemos sin poder reflexionar sobre ella. En tal sentido es la verdadera ruptura y como tal debe ser acogida en silencio.”² Efectivamente, ¿Qué podemos decir respecto a nuestra propia muerte?, ¿Cuáles serían las reflexiones o conclusiones que podríamos extraer de ella como experiencia personal? No es posible hacer ni pensar nada respecto a ella, sólo queda el silencio. Ni siquiera podemos apelar a las concepciones de la nada como vacío o silencio, porque “la muerte es el final de lo que hace concebible lo concebible, y por eso es impensable. Ya no se puede decir ni siquiera que la muerte es la nada, porque la nada y el ser conciernen a la comprensión”³, ya que “de acuerdo a la tradición filosófica y a partir de la comprensión de la identidad del hombre en el mundo, la muerte sería “dejar de estar en el mundo”⁴, y ello implica por sí mismo un absoluto silencio; no obstante, podemos tener noticia de la muerte y reflexionar hipotéticamente acerca de ella, incluso “encontrarnos con la muerte en el rostro de los demás”⁵, pero de ninguna

¹ Levinas, *ob. cit.*, p. 97

² *Ibíd.*, p. 110

³ *Ibíd.*, p. 111

⁴ *Ibíd.*, p. 117

⁵ *Ibíd.*, p. 126

manera sería algo que podamos experimentar porque todas nuestras facultades están suprimidas, no somos conscientes de nuestra propia muerte.

Ahora bien, según nuestro punto de vista, ésta no es la realidad sustancial de la muerte a la que Hegel apunta, sino a la muerte entendida como “negatividad dialéctica”, es decir, como experiencia real y continua de la conciencia que se realiza en sí misma a través de los distintos momentos de su ser y su saber hasta alcanzar el saber absoluto o saber que se sabe a sí mismo, es decir, superar su inmediatez poniendo en movimiento sus determinaciones y limitaciones conceptuales. Esto nos obliga a detenernos un poco en la diferencia que existe entre la muerte fáctica y la negatividad dialéctica.

2.2. MUERTE Y NEGATIVIDAD DIALÉCTICA

Habiendo estudiado las alusiones a la muerte que Hegel realiza en la *Fenomenología del Espíritu*, sea en su connotación natural o su significación dialéctica, podemos destacar algunos puntos en los cuales diferencia una de otra, enfatizando especialmente la negatividad dialéctica. Así pues, en la introducción a la *Fenomenología*, compara la muerte fáctica con la muerte dialéctica en los siguientes términos:

Lo que está limitado a una vida natural no puede ir por sí mismo más allá de su existencia inmediata; más hay algo otro que lo empuja más allá, y este ser–arrancado es su muerte. La conciencia, en cambio, es para sí misma su concepto; por eso, ella es, inmediatamente, el salir más allá de lo limitado y, como eso limitado forma parte de ella, es el salir más allá de sí misma. [...]. De modo que la conciencia se hace sufrir a sí misma esta violencia de estropearse su satisfacción limitada. Al sentir esta violencia, bien puede ser que la angustia retroceda ante la verdad y se afane por conservar aquello cuya pérdida ve amenazada. Más no puede encontrar reposo alguno: si quiere quedarse detenida en la indolencia carente de pensamiento, el pensamiento marchita la falta de pensamiento, y su inquietud perturba la indolencia.⁶

⁶ *Fenomenología*, pp. 151-153.

En otra parte de la Fenomenología, al referirse a la lucha de las autoconciencias en el contexto del espíritu extrañado de sí, Hegel señala algo, que, desde nuestro punto de vista, constituye una clara diferenciación entre la muerte fáctica y la negatividad dialéctica.

La única obra y acto de la libertad universal es la muerte, y por cierto, una muerte que no envuelve nada interior, ni tiene cumplimiento alguno, pues lo negado es el punto sin colmar ni cumplir del sí-mismo absolutamente libre; es, entonces, la muerte más gélida y trivial, sin más significado que el de cortar de un hachazo una col o beber un sorbo de agua.⁷

Queda claro que el concepto de “muerte” o negatividad dialéctica que propone Hegel en su *Fenomenología* no es el de la muerte fáctica ni el de la negatividad pura (oposición de extremos totalmente separados e irreconciliables). No obstante, esta negatividad o “muerte” dialéctica no deja de tener ese sentido “pavoroso”⁸ descrito por él mismo, ya que el ser tiende a huir de dicha experiencia asumiendo distintas formas de inmediatez, dependiendo del momento dialéctico o figura de la conciencia en la que se encuentre. La negatividad o muerte dialéctica que Hegel propone está referida más bien al proceso que, partiendo de una determinación cualquiera, activa la oposición a “muerte” con su elemento contrario, oposición que queda superada con el surgimiento de una nueva determinación cualitativamente transformada, la misma que a su vez, será sometida a un proceso de negación (negación de la negación) para devenir en una nueva superación, y así sucesivamente, hasta alcanzar el saber en su máxima expresión, que para Hegel, es el saber absoluto.

Sáez, resume bien este movimiento dialéctico, al decir que existen tres momentos en su despliegue: “a) Afirmación de una realidad determinada, “A”, que desde otro punto de vista es una “abstracción”, pues tal afirmación considera una realidad aislada, sin relación con cualquier otra, es impotente, introduce una nada en su interior. b)

⁷ *Ibíd.*, p. 689.

⁸ *Ibíd.*, p. 91

Negación, momento que niega el primero, “A” se transforma en “No-A”, este momento puede ser entendido también como “*mediación*”, pues al poner en relación la realidad del momento primero con otra realidad se ha llegado a la negación; o bien como “*contradicción*”, porque en esta situación del movimiento dialéctico está presente el primer momento (como negado) y el segundo. “A” y “No-A” al mismo tiempo, y c) Síntesis, que incluye los dos momentos anteriores, pero que desde otro punto de vista puede ser comprendido como “superación” (*Aufhebung*), pues en tal síntesis son incluidos los dos primeros momentos en un nivel superior.”⁹ En consecuencia, la negatividad o “muerte” dialéctica es un método, un proceso, un sistema, pero, en cualquier caso, está lejos de ser una muerte fáctica.

Jean Hyppolite establece una diferencia entre la muerte fáctica y la negatividad dialéctica en la *Fenomenología* de Hegel, al decir: “la negación del “ser-ahí” que debe producirse necesariamente en razón de su finitud, es una negación que le resulta extraña, que no se halla en él por sí misma. Pero este no es el caso de la consciencia, que es su propio concepto para sí misma, es decir que es para ella misma la negación de sus formas limitadas.”¹⁰ Hyppolite insiste acertadamente en diferenciar estos dos niveles de comprensión de la muerte que resulta fundamental para entender el pensamiento filosófico de Hegel, y señala que “mientras que la muerte es en la naturaleza una negación externa, el espíritu lleva la muerte en él y da a aquella su sentido positivo. Toda la *Fenomenología* será una meditación sobre esta muerte de que la consciencia es portadora y que, lejos de ser exclusivamente negativa, el fin en la nada abstracta, aparece, al contrario, como una *aufhebung*, como una ascensión. Hegel lo dice expresamente en un texto de la *Fenomenología* a propósito de la lucha de las autoconsciencias que se enfrentan en la vida natural: “su operación es la negación abstracta, no la negación de la

⁹ Sáez Rueda, Luis. “Esbozo del Sistema Hegeliano”, Materiales de docencia, Universidad de Granada. <http://www.ugr.es/~lsaez/>.

¹⁰ Hyppolite, Jean. *ob.cit.*, p. 19.

consciencia que suprime de forma tal que conserva y retiene lo que ha suprimido; por eso mismo sobrevive al hecho de pasar a ser suprimida.”¹¹

De igual modo, siempre con un sentido clarificador, Hyppolite señala que “la muerte del ser-ahí natural no es más que la negación abstracta de un término A, que es únicamente lo que es; en cambio, la muerte en la consciencia es un momento necesario por medio del cual la consciencia sobrevive y se eleva a una forma nueva. Esa muerte es el comienzo de una nueva vida de la consciencia. Como la consciencia es su propio concepto para sí, se trasciende sin cesar y la muerte de lo que ella consideraba su verdad es la aparición de una verdad nueva.”¹²

No obstante, existen algunos pensadores, para quienes la muerte incluso en su dimensión dialéctica tiene un sentido más profundo y más trágico. Uno de estos pensadores es Georges Bataille. Bataille considera que en Hegel “la manifestación privilegiada de la negatividad es la muerte”¹³, pero señala también que “la muerte en verdad no revela nada. Se trata en principio de su ser natural, animal, cuya muerte le revela al Hombre a sí mismo, pero la revelación nunca tiene lugar. Porque, una vez muerto, el ser animal que lo soporta, el propio ser humano ha dejado de ser. Para que finalmente el hombre se revele ante sí mismo debería morir, pero tendría que hacerlo viviendo – viéndose dejar de ser. En otros términos, la muerte misma debería convertirse en consciencia (de sí) en el mismo momento en que aniquila el ser consciente”¹⁴. Para Bataille, se trata de algo equiparable al sacrificio, porque “en el sacrificio, quien sacrifica se identifica con el animal herido de muerte. Muere así viéndose morir, e incluso, de alguna manera, por su propia voluntad, prendado del arma del

¹¹ *Ibid.*, p. 20.

¹² *Ibid.*, p. 20

¹³ Bataille, *ob. cit.*, p. 23

¹⁴ *Ibid.*, p. 23

sacrificio [...], ese acabamiento del ser finito, que es lo único que realiza y puede realizar su Negatividad, que lo mata, lo termina y definitivamente lo suprime.”¹⁵

Efectivamente, encontramos en Bataille un sentido más profundamente dialéctico y concurrente con el pensamiento de Hegel, para quien la negatividad tiene un sentido de cancelación (que equivaldría al “sacrificio” en el pensamiento de Bataille), pero simultáneamente también a su superación (que en Bataille correspondería a la “revelación”). Pero, además de ello, Bataille destaca el sentido antropológico e histórico de la negatividad dialéctica de Hegel. Él considera que el texto de Hegel (que hemos tomado como tema de estudio), implica una exigencia precisa, “no puede haber auténticamente sabiduría (Saber absoluto, ni tampoco en general nada semejante) si el Sabio no se eleva al rango de muerto, por más angustia que haya en ello”¹⁶ Es decir, Bataille considera que el conocimiento debe ser no solamente ontológico, sino y al mismo tiempo antropológico, considera que “además de las bases ontológicas de la realidad natural, se debe buscar las de la realidad humana, que es la única capaz de revelarse a sí misma por el discurso.”¹⁷ En este sentido, señala que a diferencia del “mundo judeo-cristiano cuya espiritualidad no se realiza y manifiesta plenamente sino en el más allá, en el cual el espíritu verdadero y “objetivamente real” es Dios, un ser infinito y eterno; Hegel plantea un ser “espiritual” o “dialéctico” que es “necesariamente temporal y finito”. Esto quiere decir que sólo la muerte garantiza la existencia de un ser espiritual o “dialéctico”, en el sentido hegeliano.”¹⁸ Es decir, “si el animal que constituye el ser natural del hombre no muriera, es más, si no tuviera la muerte dentro de sí como la fuente de su angustia, tanto más fuerte cuanto que la busca, la desea y a veces se la da voluntariamente, no habría ni hombre ni libertad, ni historia ni individuo. Dicho de otro modo, si se complace en lo que, no obstante, le produce miedo, si él es el ser, idéntico

¹⁵ Bataille, *ob. cit.*, p. 24

¹⁶ *Ibid.*, p. 16

¹⁷ *Ibid.*, p. 14

¹⁸ *Ibid.*, p. 14

a sí mismo, que pone al ser mismo (idéntico) en juego, el hombre es entonces un Hombre de verdad; se separa del animal. Ya no es en adelante, como una piedra, un dato inmutable, lleva consigo la Negatividad; y la fuerza, la violencia de la negatividad lo arrojan dentro del movimiento incesante de la historia, que lo modifica, y que únicamente a través del tiempo realiza la totalidad de lo real concreto. Sólo la historia tiene el poder de acabar lo que es, de acabarlo dentro del desarrollo del tiempo. Así la idea de un Dios Eterno e inmutable no es, desde este punto de vista, sino un acabamiento provisional, que sobrevive esperando algo mejor. Sólo una vez acabada la historia, el espíritu del Sabio (de Hegel), en el cual la historia reveló, y además acabó de revelar, el pleno desarrollo del ser y la totalidad de su devenir, ocupa una situación soberana, que Dios sólo ocupa provisionalmente, como regente.”¹⁹ Estas reflexiones de Bataille están inspiradas en la interpretación que Kojève hace del pensamiento de Hegel, particularmente en sus conceptos acerca de la muerte. “Para Kojève la filosofía *dialéctica* o antropológica de Hegel es en última instancia una *filosofía de la muerte*.”²⁰

Nosotros pensamos, como hemos señalado más arriba, que el pasaje de Hegel - que tomamos como pretexto - representa el permanente tránsito de la conciencia hacia el saber absoluto, a través de la negación dialéctica que implica la muerte de estados o figuras de la conciencia, proceso que demanda una gran fortaleza y una ausencia de temor ante la sucesiva destrucción de sí mismo, el paso del *en-sí* al *para-sí*, y del *en-sí* y *para-sí* hacia el saber absoluto. Hegel no exalta la muerte natural ni la negatividad pura sino la negación o cancelación de determinadas figuras de la conciencia en la evolución del espíritu. Es verdad que en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* y concretamente en el punto referente al “espíritu verdadero” Hegel parece justificar la guerra y considerarla necesaria desde el punto de vista de los gobiernos, pero no es su reflexión

¹⁹ *Ibid.*, p. 14-15.

²⁰ *Ibid.*, p. 12

acerca de la guerra ni los medios para producirla, el aporte sustancial de Hegel a la filosofía, sino la negación dialéctica y la experiencia de la conciencia individual e histórica.

2.3. SOPORTAR LA MUERTE

En el texto de la *Fenomenología del Espíritu* que hemos elegido para nuestro estudio, Hegel escribe: “la vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la que lo soporta y se mantiene en ella.”²¹ Esta frase fue interpretada de muchas maneras, incluso para justificar la muerte como pura negatividad, o como diría Levinas, como una “nada total”. Jean Luc Nancy señala que “hubo, después de Hegel, hombres que creyeron que su misión era soportar la muerte de millones de hombres a fin de asegurar la vida pura del espíritu – así como [actualmente] hay una parte de la humanidad que piensa (en acto, no en discurso) que en el empobrecimiento y en la exclusión de toda la otra parte se efectúa la única vida que está a la altura de la historia y del saber, y, en todo caso, de concentración del capital. Todo parece ocurrir, en cierto modo, como si el espíritu del mundo se ejecutase como dijo Hegel – y como si de hecho sólo encontrara la vida de su muerte.”²²

Evidentemente la muerte como negatividad dialéctica no tiene nada que ver con la insensibilidad que Nancy denuncia y con cuya postura estamos plenamente de acuerdo. No se trata de una indiferencia ante el sufrimiento, el dolor, o la muerte de los demás, como si ello fuera indispensable o necesario para preservar la vida de una parte de la humanidad. Tampoco se trata de algo exterior al sujeto como un fenómeno sustancial y efectivo, se trata más bien – como ya lo hemos señalado - de una muerte dialéctica en sí misma, la superación de estados de conciencia a través de la experiencia de la

²¹ *Fenomenología*, p. 91.

²² Nancy, Jean Luc. *ob. cit.*, p. 35-36

“muerte”, entendida en su sentido de “cancelación de pensamientos determinados y sólidamente fijados”²³, la muerte de la “inmediatez interior” que caracteriza al ser dado.

En ese mismo sentido, Nancy prefiere entender el “*texto capital*”²⁴ de Hegel como un proceso dialéctico de superación de estados de conciencia en un mismo sujeto y aclara que de ninguna manera se trata de una muerte exterior a sí mismo, ni aún a la muerte de sí mismo como algo exterior. “si el espíritu se “encuentra” en la “muerte”- escribe Nancy - es porque la muerte no está delante de él, no está fuera de él, ni como la muerte de algo otro, ni como la muerte de sí que quedaría fuera de sí, como el mero y exterior cese del sentido de sí. El Espíritu no es algo dado que mira y soporta la muerte como algo otro dado – y no hay, en ese sentido, ni siquiera al pie de la letra en el propio Hegel, un espíritu del mundo que contemplaría fríamente el cortejo de los muertos y de las aniquilaciones como espectáculo de su propio sentido. El espíritu no es algo finito que poseería su propio fin – su desgarramiento absoluto - ante sí como un objeto, una representación, un deber, un ideal o una absurda contingencia.”²⁵

2.4. ANGUSTIA DE MUERTE

Hay una angustia esperanzadora y otra angustia des-esperanzadora – si podemos expresarnos de esa manera – la primera cae dentro de la perspectiva utópica y la segunda dentro de la perspectiva dialéctica. Esto puede chocar un poco con algunos de nuestros conceptos, pero, debemos decir, que la angustia a la que se refiere Hegel en su *Fenomenología*, no es la angustia de la muerte como lo entiende Bloch desde el punto de vista utópico, aquella angustia derivada del temor a perder la vida antes de acabar determinada obra, sino, a la angustia de ser sí-mismo en un proceso simultáneo de

²³ *Fenomenología*, p. 93.

²⁴ Así denomina Bataille al texto que hemos elegido para el presente estudio.

²⁵ Nancy, Jean Luc, *ob. cit.*, 36-37.

destrucción y surgimiento de un nuevo estado de conciencia. Levinas hace esta diferenciación señalando:

La nada de la utopía no es la nada de la muerte. En Bloch no es la muerte la que abre el auténtico futuro [como podría interpretarse en Hegel] sino que, al contrario, es en el futuro auténtico en que debe comprenderse la muerte [...], futuro de utopía como esperanza de cumplir lo que no es todavía, [...] subjetividad como dedicación a un mundo por venir. Para Bloch, la angustia de la muerte procede del hecho de morir sin acabar su obra, su ser. En un mundo inacabado tenemos la impresión de no acabar nuestra obra [...]. La obra del hombre es histórica pero no está a la altura de la utopía. El fracaso existe en cualquier vida y la melancolía por ese fracaso es la forma de mantenerse en el ser inacabado. Una melancolía que no procede de la angustia. Es la angustia de la muerte la que, por el contrario, sería una modalidad de dicha melancolía de lo inacabado (que no es una herida en el amor propio). El miedo a morir es el miedo a dejar una obra inacabada y, por tanto, a no haber vivido. Pero existe la posibilidad de instantes de verdadero vivir, la esperanza de algunos momentos en los que “se deja espacio a la conciencia de la gloria de la utopía en el hombre”. Ese instante en el que la luz de la utopía penetra en la oscuridad de la subjetividad recibe de Bloch el nombre de asombro.²⁶

En la *Fenomenología* de Hegel se plantea desde el inicio un camino de duda y desesperación, es decir, no es la angustia de la muerte frente al advenimiento de un futuro prometedor, sino la angustia por la muerte de la conciencia natural y su saber inmediato o representativo. “La conciencia natural – dice Hegel - se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación; en él no nos encontramos, ciertamente, con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio. La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se

²⁶ Levinas, *ob. cit.*, p. 119-120

manifiesta, para el cual lo más real de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado.”²⁷

El concepto de “angustia de muerte” cruza transversalmente toda la *Fenomenología* de Hegel, porque señala claramente que sólo la muerte es capaz de lanzarlo a una figura nueva de la conciencia. “Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por un otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte. Pero la conciencia es para sí misma su concepto y, con ello, de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece; [...]. Por tanto, la conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada. En el sentimiento de esta violencia puede ser que la angustia retroceda ante la verdad, tendiendo a conservar aquello cuya pérdida la amenaza. Y no encontrará quietud, a menos que quiera mantenerse en un estado de inercia carente de pensamiento, pero el pensamiento quebrantará la ausencia del pensar y la inquietud trastornará la inercia; y tampoco conseguirá nada aferrándose a una sensibilidad que asegure encontrarlo todo bueno en su especie.”²⁸

La angustia de muerte está claramente expuesta por Hegel al establecer la diferencia entre el señor y el siervo, en el capítulo IV de la *Fenomenología*, sobre todo cuando señala que el siervo asume que su verdad es independiente de su esencia (el señor) y se mantiene en ella, sabe que su identificación con la esencia implicará su propia disolución, lo cual le produce una angustia de muerte. “Primeramente, - dice Hegel - para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, la verdad es, para ella, la conciencia independiente y que es para sí, pero esta verdad para ella no es todavía en ella. Sin embargo, tiene en ella misma, de hecho, esta verdad de la pura negatividad y del ser para

²⁷ *Fenomenología*, p. 54. Trad. Roces

²⁸ *Ibíd.*, p. 55-56

sí, pues ha experimentado en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo.”²⁹

Por ello, estamos de acuerdo con Jean Luc Nancy cuando identifica la angustia de muerte en la negatividad dialéctica a través de una de sus expresiones más tangibles, el temblor, el cual se siente al “encarar la muerte”, el temblor de sí mismo, “al ser tocado, despertado, suscitado”³⁰, el temblor en el “sentimiento de su fragilidad como en el deseo de su libertad.”³¹ Para Nancy “la negatividad hace temblar toda determinidad, todo ser-sí-mismo-aparte. Lo atraviesa con un escalofrío y con una agitación inquieta.”³²

De igual manera, estamos con Bataille, para quien no hay filosofía sin angustia, la angustia sería parte intrínseca del filosofar. Para él, “Inútil es decir hasta qué punto es vano (pese a que la filosofía se encierre en este callejón sin salida) imaginar un juego puro de la inteligencia sin angustia. La angustia es no menos que la inteligencia un medio de conocimiento y el punto extremo de lo posible; por otra parte, es vida no menos que conocimiento.”³³

2.5. PERMANENCIA EN LA MUERTE

Siguiendo el párrafo que tomamos como pretexto, Hegel escribe: “La muerte, si queremos llamar así a aquella inefectividad, es lo más pavoroso, y mantener aferrado lo

²⁹ *Ibid.*, p. 119.

³⁰ Nancy, Jean Luc. *ob. cit.*, p. 50

³¹ *Ibid.*, p. 50

³² *Ibid.*, p. 50

³³ Bataille, Georges. *La Experiencia Interior*, p. 52-53, Madrid, Editorial Taurus, 1972.

muerto es lo que requiere una fuerza suprema”, y luego prosigue, “El [espíritu] no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso, y liquidado eso, nos alejamos de ello y pasamos a cualquier otra cosa; sino que sólo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Ese demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser.”³⁴

Queremos destacar principalmente la idea de la demora o permanencia en aquella negatividad. Observamos sin embargo que la traducción que hace Hyppolite y que recogen Kojève y Bataille respecto a la idea de la permanencia en la muerte, difiere de la versión de Gómez Ramos y Wenceslao Roces. Para Hyppolite la traducción de este texto es: “*mantener la obra de la muerte es lo que requiere mayor fuerza.*”³⁵ Para Gómez Ramos, la frase debería ser: “*mantener aferrado lo muerto es lo que requiere una fuerza suprema*” y finalmente para Wenceslao Roces es: “*retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza*”. A pesar de ciertas diferencias en la traducción, la idea básica está muy clara; se trata de encarar la “muerte”, mantenerse en ella y aceptar su obra, sin huir y sin “apartar los ojos” de esa fuerza destructora-transformadora ejercida por la negatividad en la consciencia. Ahí no hay un saber representativo que incite a pasar de lo negativo a lo positivo o distinguir lo verdadero de lo falso, optando por lo que se cree que es lo verdadero. Se trata más bien de un desgarró profundo que hay que experimentar en sí mismo y del cual no será nada fácil salir victorioso. Es un proceso que demanda tiempo, nada es violento ni rápido, no se trata solamente de sentimientos o pensamientos encontrados, es un *vía crucis*, un tránsito doloroso, un camino que necesita recorrerse a pie, hundiendo todo el peso de sí-mismo en sí-mismo a cada paso, una demora infinita que, sin embargo, actúa como una “fuerza mágica” tornando lo negativo en el ser, es decir, convirtiendo el sujeto en la substancia misma y haciendo de

³⁴ *Fenomenología*, p. 91.

³⁵ Bataille, Georges, *Escritos sobre Hegel*, p. 17.

la substancia el sujeto mismo, dar existencia real a la determinación, insuflarle espíritu, cancelar la inmediatez abstracta, encontrarse a sí mismo, mediar su ser y su saber, ser la mediación misma y el contenido de esa mediación.

Una vez más, Bataille grafica de mejor manera este cara a cara con la muerte y la fuerza que demanda el permanecer en ella sin salir huyendo. Por lo general - dice Bataille - ocurre que “en lugar de ir a la profundidad de su angustia, el ansioso parlotea, se degrada y huye. Sin embargo, la angustia era su oportunidad [...], pero qué fracaso si la elude: no sufre menos y se humilla, se hace bruto, falso, superficial.”³⁶ Según Bataille el hombre no soporta la contemplación de la muerte, “sólo tiene paz huyendo.”³⁷ Señala que se requiere “firmeza en la desesperación”³⁸, incluso piensa que de esa negatividad, hay que experimentar su “placer lento, su rigor decisivo”, ser “más bien garante que víctima de la muerte.”³⁹ Bataille, sabe que durante ese proceso de negación hay cierta “nostalgia de salvación que responde quizá al acrecentamiento del sufrimiento (o más bien a la incapacidad para soportarlo). La idea de salvación – dice Bataille - adviene a aquel a quien desagrega el sufrimiento. Quien lo domina, por el contrario, necesita ser roto, internarse en el desgarrón.”⁴⁰ Fiel a su espíritu trágico, Bataille dramatiza este proceso casi al punto de una aniquilación existencial, pero creemos que hay que captar bien el sentido dialéctico y conceptual de su propuesta para darnos cuenta, con mayor claridad, del proceso de negación que propone Hegel. Para Bataille, permanecer en la muerte o mantener su obra, implica una “angustia sin salida”⁴¹ en el que, sin embargo, existe un “sentimiento de complicidad con ese estar acosado, perseguido”⁴², pero en el cual, “nunca se está más integro”⁴³, es un “desierto” voluntario, buscado, querido. La

³⁶ Bataille, Georges. *La Experiencia Interior*, p. 47

³⁷ *Ibid.*, p. 49

³⁸ *Ibid.*, p. 49

³⁹ *Ibid.*, p. 51

⁴⁰ *Ibid.*, p. 57

⁴¹ *Ibid.*, p. 64

⁴² *Ibid.*, p. 64

⁴³ *Ibid.*, p. 64

“condición precisa para una muerte clara”⁴⁴. Bataille va más allá en su permanencia y confrontación con la “muerte” al decir con desesperanza y angustia hegeliana, pero con absoluta claridad, lo siguiente:

Oh, muerte infinitivamente bendita, sin la que una “personalidad” pertenecería al mundo de lo etc. Misericordia de los hombres vivos, disputando a la muerte las posibilidades del mundo...Gozo del moribundo, ola entre las olas. Gozo inerte del moribundo, del desierto, caída en lo imposible, grito sin resonancia, silencio de accidente mortal.⁴⁵

2.6. DESGARRAMIENTO Y ENCUENTRO

¿En qué consiste la experiencia del desgarramiento del espíritu para Hegel?, o ¿cómo podríamos entender dicho desgarramiento? En el párrafo que hemos elegido para nuestro estudio, Hegel señala que: “el espíritu no obtiene su verdad sino encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto”. Cabe suponer que dicho desgarramiento no es un hecho fortuito, tampoco una experiencia puramente exterior o fenoménica, ni siquiera exclusivamente interior o subjetiva. No es un acto sino un proceso, un proceso lento que va desde el reconocimiento de su separación respecto a su esencia, hasta la reconciliación consigo mismo. En el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, en la parte correspondiente a la cultura, particularmente en el tema del espíritu extrañado de sí mismo, Hegel expone:

La autoconciencia [...] desde el lado de su realidad efectiva pura más propia, o de su yo, [...] se ve fuera de sí y perteneciente a otro, ve su personalidad como tal dependiente de la personalidad contingente de otro, de la contingencia del momento, de un arbitrio o de la más peregrina e indiferente de las circunstancias [...]. Aquí, sin embargo, él ve que la certeza de sí como tal es lo más carente de esencia, que la pura personalidad es impersonalidad absoluta. De ahí que el espíritu de su agradecimiento sea el sentimiento, tanto de esta profundísima abyección como de una igualmente profundísima sublección. Al contemplarse el puro yo fuera de sí y desgarrado, en este desgarramiento, a la vez, todo lo que tiene continuidad y universalidad, todo lo que se llama ley, bien y justo, se ha desagregado y hundido; todo lo igual queda disuelto, pues lo que hay es la más pura

⁴⁴ *Ibid.*, p. 64

⁴⁵ *Ibid.*, p. 66

desigualdad, la inesencialidad absoluta de lo absolutamente esencial, el ser fuera de sí del ser-para-sí; el puro yo mismo queda absolutamente descompuesto.⁴⁶

Semejante exposición puede ilustrarnos lo que Hegel considera por desgarramiento, es decir, el sentimiento y la profunda convicción de que su autoconciencia es una pura desigualdad respecto a su esencia, el sentimiento de estar fuera de sí en su propia autoconciencia, y desde esa conciencia desgraciada realizar un proceso de negación, una experiencia dolorosa de desgarramiento hasta alcanzar su reconciliación.

*Desgarrar*⁴⁷, en lengua castellana tiene un sentido de ruptura, que no es uniforme, ni inmediato, ni superficial. No es un corte o un tajo, sino un desprendimiento irregular, lento, caótico, confuso, contradictorio y profundo de algo que en la experiencia humana se traduce fundamentalmente en dolor, y cuyo sentimiento está enraizado en los conceptos que el hombre tiene respecto a sí mismo, a la vida, a la naturaleza y a las cosas que le rodean. Esa separación, esa desintegración de su esencia, ese no-saber cuánto de su autoconciencia le queda, si acaso muy poco o nada, le produce dolor, pero no es solamente el estar separado o desintegrado sino también el proceso de reconciliación que es por sí mismo un proceso de desgarramiento absoluto: “el camino de la reconciliación del espíritu es trazado por la experiencia de su desgarramiento.”⁴⁸

Carlos Masmela, explica muy claramente esa conciencia de desgarramiento, ese estar fuera de sí en sí mismo y esa aspiración de reconciliación del espíritu: “el desdoblamiento del espíritu, inmerso en su desgracia, le ocasiona el dolor de una realidad desgarrada por la separación de la totalidad. El espíritu soporta el dolor, sobrellevando el desgarramiento absoluto. El dolor aflora en la esencia más íntima del espíritu, en su

⁴⁶ *Fenomenología*, p. 609.

⁴⁷ Según A. Gómez Ramos, desgarrar en alemán es: *Zerreissen*, y desgarramiento: *Zerrissenheits*.

⁴⁸ Masmela, Carlos. Hegel: *La Desgraciada Reconciliación del Espíritu*, p. 20. Madrid, Editorial Trotta, 2001.

unidad: es la conciencia de su inevitable desdoblamiento en la unidad de su saber y de su impotencia de ser sí-mismo sin escindirse en su otrearse. La infinitud de su ser-sí-mismo tiene que sorber en su retraimiento, [...] esto es, sacrificarse al asumir la negatividad en la reconciliación de su ser en y para sí. Saber sacrificarse quiere decir soportar el dolor de su desgarramiento desgraciado en su arrancarse de sí mismo.”⁴⁹

Hegel, explica que la conciencia desgarrada experimenta dos sentimientos: una profunda abyección y una profunda sublevación, de repudio y al mismo tiempo de repudio de esa repudiación, es consciente de esos dos sentimientos, es decir, está desgarrado y sabe de su desgarramiento. “Es la naturaleza desgarrándose a sí misma de todas las relaciones y el desgarrar consciente de estas; pero sólo en cuanto autoconciencia sublevada sabe su propio desgarramiento, y en ese saber del desgarramiento se ha elevado inmediatamente por encima de él.”⁵⁰

Bataille, asocia este sentimiento con el sacrificio universal presente en todas las culturas. Acerca de ello escribe: “puedo decir esencialmente, en el plano de la filosofía de Hegel, que en cierto sentido el Hombre ha revelado y fundado la verdad humana sacrificando: en el sacrificio, destruyó al animal dentro de sí, no dejando subsistir, de sí mismo y del animal, nada más que la verdad no corporal que describe Hegel, que hace del hombre – según la expresión de Heidegger – un ser para la muerte o - según la expresión del propio Kojève – la muerte que vive una vida humana.”⁵¹ En ese sentido, expresa algo que a nuestro juicio resulta por demás revelador a efectos de comprender la negatividad de Hegel y el desgarramiento que en Bataille toma la figura del sacrificio:

Para que finalmente el hombre se revele ante sí mismo debería morir, pero tendría que hacerlo viviendo – viéndose dejar de ser. En otros términos, la muerte misma debería convertirse en conciencia (de sí) en el mismo momento en que aniquila el ser consciente [...]. En el sacrificio, quien sacrifica se identifica con el animal herido de muerte. Muere

⁴⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁰ *Fenomenología*, p. 621.

⁵¹ Bataille, Georges. *Escritos sobre Hegel*, p. 22.

así viéndose morir, e incluso, de alguna manera, por su propia voluntad, prendado del arma del sacrificio [...]. Ese acabamiento del ser finito, que es lo único que realiza y puede realizar su Negatividad, que lo mata, lo termina y definitivamente lo suprime. [...] Por eso es por lo que la conciencia que él tiene de sí debe reflexionar (reflejarse) en ese movimiento de la negatividad que lo crea, que justamente hace de él un hombre por la sencilla razón de que un día lo matará. Su propia negatividad lo matará, pero de ahí en adelante para él ya no habrá nada: su muerte es creadora.⁵²

Desde nuestro punto de vista, Bataille grafica de manera existencial y trágica este sacrificio mortal y su consiguiente resultado en términos de carácter y personalidad al decir: “Me reprocho a veces el dejar el sentimiento de la existencia doliente. El desgarramiento es la expresión de la riqueza. El hombre soso y débil es incapaz de él.”⁵³

Sin embargo, no podemos olvidar que el desgarramiento al que Hegel hace alusión no está referido solamente a la existencia en cuanto tal, por muy doliente que ésta sea. En todo caso, no se trata solamente de un sentimiento, sino, sobre todo, de una ruptura conceptual, con toda la profundidad y amplitud que ello implica y que compromete tanto su ser y su saber, es decir, su inmediatez y su autoconciencia, en el que “la singularidad viviente”⁵⁴ de su primera inmediatez “perece en cuanto poder”⁵⁵. No obstante, y al mismo tiempo, “la muerte de la vitalidad singular meramente inmediata es la emergencia del espíritu”.⁵⁶

2.7. LA OBRA DE LA MUERTE COMO CONCEPTO

¿Cuál es la obra de la muerte entendida como negatividad dialéctica? Para responder a esta pregunta podemos recurrir a la misma racionalidad hegeliana, pero empezaremos señalando intuitivamente que la obra de la muerte o negatividad dialéctica es el concepto. Es verdad que la obra puede ser entendida como proceso, pero también

⁵² *Ibíd.*, p. 23-24

⁵³ Bataille, Georges. *La Experiencia Interior*, p. 99.

⁵⁴ *Enciclopedia*, p. 289

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 289

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 289

como resultado; como obrar, pero también como obra; como “trabajo”, pero también como objetivación de ese trabajo. Dicho de otra manera, la negatividad *obra* por sí misma, es decir, hace su “trabajo”, ese trabajo consiste en cancelar la inmediatez reconocida a través de un proceso de mediación que equipara el sujeto con el objeto, y en el que la conciencia ya no está separada u opuesta a su obra, sino “colmada por su propia obra”⁵⁷ en el obrar mismo, es ahí que surge el concebir del concepto. O como diría el propio Hegel: “el saber del obrar del sí mismo dentro de sí”⁵⁸, o bien, “la conciencia que deviene ante sí misma como conciencia concipiente”⁵⁹, en el cual “el concebir es la penetración del objeto que ya no está más frente a mí.”⁶⁰

No obstante, el concepto, se ha entendido generalmente como representación, y por ello Hegel se esfuerza repetidamente en aclarar que: “lo que se suele entender como conceptos son determinaciones del *entendimiento* y a veces meras *representaciones* universales; son por eso en general determinaciones *finitas*.”⁶¹ Por el contrario, el concepto para Hegel es la mediación del conocedor y el objeto de conocimiento a través del acto de concebir. Es decir, no puede haber conocimientos verdaderos si no son la expresión de un auténtico proceso de concepción realizado por el sujeto. Hegel, considera que el concepto es algo vivo, un proceso de despliegue, una experiencia abierta e infinita, no un conocimiento aprehendido o muerto, sino algo que obra en uno mismo, que *está siendo* en uno mismo, que va más allá del simple conocer.

La verdad infinita del concepto es como una meta que-está-siendo sólo en sí, un más allá fijado para el conocer.⁶²

⁵⁷ Cf. *Fenomenología*, p. 485.

⁵⁸ *Fenomenología*, p. 466. Trad. Roces

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 83

⁶⁰ Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 79. Barcelona, Edhasa, 1999. Edición y traducción de J.L. Vermal.

⁶¹ *Enciclopedia*, p. 247.

⁶² *Ibíd.*, p. 291.

Según el propio Hegel, “la conciencia se hace en el tiempo representaciones de los objetos antes de hacerse conceptos de ellos, hasta el punto de que el espíritu que piensa solamente pasando por el representar y aplicándose sobre él, avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir”⁶³. Recién a partir de ese momento “el pensamiento conceptual – característico de la filosofía – sería capaz de captar en su verdad [la substancia], mientras que las otras formas de pensamiento [discursivo o representativo] sólo la reflejarían alegórica y metafóricamente”⁶⁴. En consecuencia, “el concepto, según esta interpretación, es la forma verdadera de aprehender la verdad, el modo absoluto de captar lo absoluto, y sólo en relación con él, y en la medida en que el concepto es su verdad, adquieren significado otros modos del pensamiento a los que ha recurrido la literatura filosófica tradicional.”⁶⁵

Pero, ¿Cómo se relaciona el concepto y el concebir con la muerte, hasta el punto en que la obra de esa muerte sea el concepto en devenir? Habría que recordar, aquella famosa expresión de Hegel cuando dice: “A mi modo de ver y entender[...], se trata ni más ni menos que de aprender y expresar lo verdadero no [sólo] como substancia, sino, en la misma medida como sujeto.”⁶⁶ Ahora bien, si aceptamos que la substancialidad incluye dentro de sí, tanto la inmediatez del saber como la inmediatez del ser, podemos también aceptar la necesidad de poner en movimiento esa inmediatez, expresar lo verdadero, pero ello demanda un proceso de mediación que al mismo tiempo es un proceso de negación, en el cual algo perece y algo se crea.

El proceso de género⁶⁷ lleva esta diferencia a su ser para sí. Su producto, ya que la vida es aún la idea inmediata, se parte en los dos lados, a saber, que según uno de ellos aquel individuo viviente en general, que en cuanto inmediato fue primeramente presupuesto,

⁶³ *Ibid.*, p. 99-100.

⁶⁴ Álvarez, Eduardo. *El Saber del Hombre, Una Introducción al Pensamiento de Hegel*, p. 64, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁶ *Fenomenología*, p. 71-73.

⁶⁷ Hegel parece señalar una característica del proceso de negación del ser inmediato, el cual conlleva el acto de generarse a sí mismo, producir otro sí-mismo.

emerge ahora como algo mediado y engendrado, con arreglo al otro lado, sin embargo, la singularidad viviente que por causa de su primera inmediatez se comporta negativamente respecto de la universalidad, parece en ésta en cuanto poder. [...] la muerte de la vitalidad singular inmediata es la emergencia del espíritu.⁶⁸

Es el acto de concebir como concebirse o autogenerarse. En consecuencia, se trata de una experiencia fundamentalmente ontológica, pero no exclusivamente ontológica, sino también epistémica y existencial, porque se objetiva en el discurso y en todas las manifestaciones culturales del individuo. La muerte y el engendramiento de sí mismo como proceso simultáneo son expresados por Hegel de muchas maneras. Ya en el prólogo a su *Fenomenología* escribía: “el círculo que reposa cerrado dentro de sí y mantiene sus momentos como substancia es la relación inmediata y no es, por eso, nada portentoso, pero que lo accidental en cuanto tal, separado de su entorno, lo que está atado y es efectivamente real sólo en su conexión con otro, alcance una existencia propia y una libertad particularizada: esa es la fuerza descomunal de la negación; es la energía del pensar, del yo puro. La muerte, si queremos llamar así a aquella ineffectividad, es lo más pavoroso.”⁶⁹ Todo lo cual ya fue analizado en páginas anteriores.

El concepto como obra de la muerte dialéctica puede percibirse aún con mayor claridad cuando Hegel expresa: “Únicamente lo espiritual es lo *efectivamente real*; es la esencia o lo que es *en sí*: lo que se comporta y pone en relación a lo determinado, el ser-otro y el ser-para-sí y lo que, en esta determinidad o su ser-fuera-de-sí, permanece dentro de sí mismo; - o bien: es *en y para sí*. [...] tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí en tanto que espíritu; es decir, tiene que serse como objeto, pero tanto inmediatamente cuanto como objeto mediado, esto es, asumido, reflexionado dentro de sí [...] en la medida en que su contenido espiritual viene engendrado por él mismo, pero en la medida en que también es para sí mismo [...] este autoengendrarse, el concepto

⁶⁸ *Enciclopedia*, p. 289

⁶⁹ *Fenomenología*, p. 91. El subrayado es nuestro.

puro, es para él, a la par, el elemento objetual en el que tiene su existencia; y de este modo, en su existencia para sí mismo, es objeto reflexionado dentro de sí.”⁷⁰

Para culminar este punto, queremos recoger la interesante reflexión de Sáez respecto a la necesidad de rescatar la fuerza del concepto, que desde nuestro punto de vista sería “rescatar la fuerza de la negatividad”, que no es otra cosa que poner en movimiento el “obrar” de la dialéctica, lo que implica simultáneamente perecer y vitalizarse, concebir y concebirse. Veamos lo que dice Sáez:

Se podría añadir aquí una reflexión sobre la relación entre realidad y concepto, establecida por Hegel. En una época como la nuestra en la que el pensamiento filosófico parece condenado [...] al claustro académico y a la abstracción, sería muy saludable seguir el estímulo hegeliano, en virtud del cual el concepto mantiene viva su aspiración a tocar roca dura, pues para Hegel, éste, el concepto, es *fuerza pensante, alma de contenidos*, en el que la *cosa misma* de la exterioridad real y mundana vibra y muestra su propensión inmanente. Ahora bien, en la línea de Adorno podría bien limitarse la pretensión identitaria del concepto. Éste precisamente por ser *finito* y darse en la facticidad de la finitud, no consume nunca su aproximación a la realidad concreta, a lo singular. Lo real, como lo aspirado en el concepto, pero no-integrable en él, es el reverso de la identificación que éste siempre busca, lo no-idéntico. Frente al romanticismo criticado por Hegel – que en la actualidad diluye todo pensar en una apelación a las pasiones o a la acción más inmediata – habría que hacer valer hoy (creo), la fuerza del concepto. Frente a Hegel habría que buscar el modo en que éste no se enroque en sí mismo y la forma en que juegue incluso *contra sí*. En ese sentido, tiene actualidad, me parece, el ideal que expresó Adorno: “Una filosofía modificada tendría que retirar esa exigencia [infinito, absoluto] y no tratar más tiempo de convencerse a sí y a los demás de que dispone del infinito (*Ibid.*, p. 21). “(...) Un pensamiento maduro sabe lo lejos que está de lo que piensa y, sin embargo, siempre tiene que hablar como si lo poseyera por completo, en esto se parece a los payasos. (...). No disponemos de ninguna forma de conocimiento que sea absolutamente distinta del estilo dominador (...)” (*Ibid.*, p. 23). “El concepto es el *órganon* del pensamiento y a la vez el muro que lo separa de lo que piensa; por eso niega ese anhelo. La filosofía no puede evadir tal negación, ni plegarse ante ella. Sólo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto” (*Ibid.*, p. 24). Y tal vez dicho empeño no pueda realizarse más que rescatando para el concepto la fuerza creativa que lo convierte (y en ello Deleuze tiene mucho que decir) en el poder, no solo de dar cuenta del mundo, sino más allá, de hacer mundo.⁷¹

⁷⁰ *Ibid.*, p. 81

⁷¹ Sáez Rueda, Luis. “Eticidad y Negatividad en la Filosofía del Derecho de Hegel”. *El Búho*, Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, época II, N° 6 (enero-junio 2009) pp. 75-88, publicado en <http://elbuho.aafi.es/buho6/index.html>. Las citas de Adorno corresponden a su obra: *Dialéctica Negativa*. Madrid. Editorial Taurus, 1984.

Creemos entender las reflexiones de Adorno y de Sáez, por ello, nos permitimos preguntar: ¿Es posible retirar la exigencia infinita o absoluta del concepto y al mismo tiempo mantener su fuerza creativa? Quizá todo dependa de lo que se entiende por concepto e infinito en la filosofía de Hegel (aún sabiendo que entender el concepto sería casi un absurdo para él). Sin embargo, pensamos que retirar la exigencia de lo infinito en el concepto (si la inquietud espiritual puede ser retirada) des-espiritualizaría el concepto, que es su contenido intrínseco, y al mismo tiempo, implicaría abandonar el carácter especulativo de la filosofía, al menos desde la perspectiva de Hegel. Según Eduardo Álvarez, el concepto “actúa como un poder inmanente sobre la certeza sensible, la percepción, el entendimiento, etc. porque el objeto no coincide con su concepto y esta inadecuación impulsa constantemente a la conciencia”⁷². ¿No es esta diferencia o no-coincidencia lo que preocupa a Adorno y al mismo tiempo propone retirarla?

Nosotros preferimos pensar en la infinitud de esa diferencia y en la intemporalidad del concepto. Por ello, estamos de acuerdo con Álvarez cuando dice: “A diferencia del logos platónico, la lógica o el concepto especulativo de Hegel sólo se comprende como algo intemporal en cuanto resumen de todo tiempo (el concepto pertenece a todo tiempo y a ninguno en concreto), ya que nada sería fuera de éste: el concepto es el resumen e hipóstasis de todo tiempo comprendido, pero no es nada independiente del tiempo.”⁷³ En consecuencia, nos aunamos a la reflexión final de Sáez, para quien existe la imperiosa necesidad de “rescatar para el concepto la fuerza creativa que lo convierta en poder, no solo de dar cuenta del mundo, sino de hacer mundo”. Por nuestra parte, agregaríamos solamente diciendo, que el rescate de esa fuerza creativa pasa necesariamente por espiritualizar el saber. Cada vez que el espíritu (concepto) esté presente en nuestro filosofar, esa fuerza creativa será rescatada. Y por

⁷² Álvarez, Eduardo, *ob.cit.*, p.78

⁷³ *Ibíd.*, p. 83

ello decimos junto a Heidegger que “lo absoluto está ya en sí para sí en nosotros y quiere estar en nosotros”⁷⁴, solamente hay que desplegarlo.

⁷⁴ Heidegger, Martín. “El Concepto Hegeliano de la Experiencia”, *Sendas Perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, p.113, en Álvarez, Eduardo, *El Saber del Hombre, Una Introducción al Pensamiento de Hegel*, p. 83. Madrid, Editorial Trotta, 2001.

CAPÍTULO III

DIALÉCTICA COMO EXPERIENCIA

3.1. EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA

En general, cuando se piensa en la dialéctica, se la identifica más con un método o instrumento de análisis que con una verdadera entrega del ser a la vivencia del proceso dialéctico en sí y para sí. No es que la dialéctica deje de ser un método racional, sino que no es solamente racional, es más que eso, es un proceso vital de negación que la conciencia y existencia del sujeto experimentan en su devenir. La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel es precisamente la exposición argumental de ese proceso de aprendizaje de lo verdadero “no sólo como substancia, sino, en la misma medida, como sujeto”¹. Una buena parte del peso de la propuesta de Hegel, está asentada en las implicancias de esa frase: un compromiso vital del ser consigo mismo, un camino de negatividad de su conciencia y de su saber. Por ello, inspirados en el pensamiento de Xavier Zubiri, cuando propone el “método como experiencia” de la verdad, o como un “abrirse paso en la realidad misma hacia la más profunda realidad”², queremos destacar algunos aspectos de la negatividad dialéctica de Hegel, que como hemos visto en el capítulo anterior constituye también la “muerte” de sí. Pero, no una muerte fáctica, ni meramente “figurada” o solamente mental o psicológica, sino ontológica, una mutación de sí, un dejar de ser sí mismo para ser otro, o como diría Bataille: un “sacrificio” y un desgarramiento contemplado.

¹ *Fenomenología*, 71-73

² Zubiri Xavier. *Inteligencia y Razón*. p. 205, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Hegel denominó a su obra como “Ciencia de la experiencia de la Conciencia”, y explica de manera reiterada por qué concibe a su obra de esta manera. No nos detendremos en el análisis que siempre se ha hecho, en el sentido de que, si es parte del sistema de la ciencia o una introducción a ella, lo que nos interesa en este trabajo es la experiencia de negatividad dialéctica que configura la “muerte” sucesiva de la conciencia. En ese sentido, conviene recordar lo que para Hegel es la experiencia:

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.³

La ciencia de este camino es ciencia de la experiencia que hace la conciencia. La substancia va siendo examinada según ella y su movimiento son objeto de la conciencia. La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia: pues lo que hay en ésta es sólo la substancia espiritual, y, por cierto, como objeto del sí-mismo de ella. Pero 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 este ser otro. Y justamente se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se hace extraño y luego retorna a sí desde ese extrañamiento, con lo que queda expuesto, sólo entonces y no antes, en su realidad efectiva y verdad, tal como es también, patrimonio de la conciencia.⁴

Suponiendo que el objeto de mi conocimiento sea la paz, la substancia de esa paz soy yo mismo, mi conciencia de paz y al mismo tiempo mi propio saber acerca de ella; esa substancia debe ser examinada y tiene que experimentar un movimiento y ese movimiento será *objeto* de mi propia conciencia: mi conciencia de paz (objeto) y mi saber acerca de esa paz (sujeto). Será necesario examinar el en-sí y el para-sí de mi conciencia, así como el en-sí y el para-sí de mi saber. Debo entonces, poner esa conciencia y ese saber en movimiento, ¿Cuál es la inmediatez de mi conciencia de paz y hasta qué punto corresponde mi saber a ese estado? Pero no sólo eso, sino, ¿hasta qué punto la conciencia de paz y ese saber acerca de la paz son en realidad mi propio patrimonio y no la conciencia o el saber de otro? Si mi saber inmediato señala que la paz es conciencia de vida y respeto hacia ella, entonces puedo preguntarme ¿Cuál es mi conciencia de vida

³ *Fenomenología*, p. 157.

⁴ *Ibíd.*, p. 95.

y respeto hacia ella? Ciertamente no es mi opinión, ni mi prejuicio, ni lo que pienso respecto a ella, sino simplemente mi conciencia de paz y mi respeto hacia ella como conciencia inmediata, como estado actual, como existencia, porque la conciencia se refleja en la existencia, y como dice Hegel “la conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia”. Realizo el examen en ambos sentidos y puedo establecer diferencias no solo entre mi saber y mi conciencia, sino entre el en-sí y el para-sí de mi conciencia, así como el en-sí y para-sí de mi saber. De esta manera quedaría expuesta la realidad efectiva de mi conciencia y de mi saber acerca de la paz. A partir de este momento comenzaría el movimiento de la conciencia. A este movimiento se le denomina *experiencia de la conciencia*. Ese movimiento implica necesariamente un proceso de negación o de “muerte”, con todo lo que a su vez ella implica: desesperanza, angustia, permanencia en la “muerte” y desgarramiento.

3.2. DESIGUALDAD Y DIFERENCIA

En páginas anteriores, señalamos el carácter infinito de esa desigualdad o diferencia y el valor que tiene en el proceso dialéctico. Pero, ¿qué es la desigualdad en sí? Hegel considera que la substancia se nos presenta, esencialmente, como diferenciación y determinación de contenidos, pero al mismo tiempo señala que esa diferenciación de contenidos que realizamos, es una diferenciación simple, y por ende, nuestro conocimiento deviene en una diferenciación simple del saber en general. Si algo se sabe de modo falso significa que el saber está en desigualdad con la substancia, a partir de esta desigualdad buscamos la igualdad y la igualdad es la verdad. En consecuencia, todo parece reducirse a proposiciones falsas y verdaderas. Sin embargo, para Hegel esta forma de plantear y resolver la desigualdad no establece ninguna desigualdad y mucho menos la resuelve, porque no hubo en ella ningún movimiento real. Para Hegel el conocimiento real de la substancia no se reduce a proposiciones fijas, y por lo tanto, muertas de la realidad. “Lo que está muerto porque no se mueve a sí

mismo no llega hasta el diferenciar de la esencia, hasta la contraposición o la desigualdad esenciales, no llega, por tanto, al paso de lo contrapuesto a lo contrapuesto, no llega al movimiento cualitativo inmanente, no llega al automovimiento.”⁵ Eugen Fink se encarga de aclararnos el concepto de diferencia desde la perspectiva hegeliana, tomando en cuenta esta noción de movimiento o automovimiento al decir: “el movimiento atraviesa y penetra el ente hasta lo más interior. La diferencia pertenece, por tanto, a la naturaleza misma del ser. No es algo que le advenga a un ente desde fuera en comparación con otros. Está anclada en la profundidad más interna del ser. Es diferencia interior; el ser se esencia en el diferenciar, tiene la negatividad en sí mismo.”⁶

En consecuencia, “el movimiento de lo ente, por una parte, es un llegar a serse otro y convertirse así en su contenido inmanente; y por otra parte, lo ente recoge dentro de sí este despliegue o ese existir suyo, es decir, hace de sí mismo un momento y se simplifica en una determinidad. En ese movimiento, la negatividad es el diferenciar y el poner la existencia; en este retornar dentro de sí, la negatividad es llegar ser simplicidad determinada.”⁷

La desigualdad que tiene lugar en la conciencia entre el yo y la substancia que es su objeto, es la diferencia de ambos, lo negativo en general. A esto último puede considerárselo como deficiencia de los dos, pero es su alma, o lo que mueve a uno y otra; razón por la cual algunos antiguos concebían el vacío como motor, aprendiendo lo moviente, por cierto, como lo negativo, pero sin aprehender todavía a esto negativo como el sí mismo. Ahora bien, cuando esto negativo aparece al principio como la desigualdad del yo con el objeto, es también, en la misma medida, la desigualdad de la substancia consigo misma.⁸

Hegel señala la impotencia del conocimiento representativo respecto a la desigualdad o diferencia de las determinaciones de la substancia, ya que “en lugar de

⁵ *Fenomenología*, p. 105

⁶ Fink, Eugen. *Hegel: Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*. p. 203. Barcelona, Editorial Herder, 2011.

⁷ *Fenomenología*, pp. 113-115

⁸ *Ibíd.*, p. 95.

penetrar en el contenido inmanente de la cosa, tiene siempre una visión global del todo, y está siempre por encima de la cosa individual de la que habla: o sea, no la ve para nada. Pero el conocimiento científico requiere, más bien, entregarse a la vida del objeto [...]. Ahondándose de esta manera en su objeto, olvida esa visión global que no es más que la reflexión del saber dentro de sí mismo a partir del contenido. Él, sin embargo, hundido en la materia y progresando en su movimiento, regresa dentro de sí mismo, pero no antes de que, en el proceso, el relleno o el contenido se recoja dentro de sí, se simplifique en determinidad, se rebaje a sí mismo hasta ser sólo un lado de una existencia, y pase a su verdad superior. [...] La substancia es, en ella misma, sujeto, todo contenido es su propia reflexión dentro de sí. La persistencia o la substancia de una existencia es la igualdad consigo misma, pues su desigualdad consigo misma sería su disolución.”⁹

Como nos aclara el mismo Hegel, la diferencia no es otra cosa que la diferencia que existe entre el yo y la substancia, ésta última incluye su saber inmediato. La *Fenomenología* de Hegel muestra además cómo el sujeto y la substancia pueden modificarse a partir de sus diferencias. En ese sentido, el desarrollo del espíritu no es el “retirarse de la autoconciencia dentro de su interioridad pura, ni tampoco el mero sumergirse de ella en la substancia y el no-ser de su diferencia, sino que es éste movimiento del sí mismo que se exterioriza despojándose de sí mismo y se sumerge en su substancia, y que, en cuanto sujeto, tanto ha sido desde ella hasta dentro de sí, haciendo de ella objeto y contenido, cuanto cancela y asume esta diferencia de la objetualidad y del contenido.”¹⁰

⁹ *Fenomenología*, p.115.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 915

3.3. VERDAD COMO MOVIMIENTO

Por un lado, la verdad del ser es una verdad efectiva, un patrimonio de la conciencia, la emergencia de un nuevo ser y un nuevo saber producto del proceso dialéctico de negación. Pero, por otro lado, la verdad del ser es también el movimiento mismo, ese proceso de diferenciación y negación que desestabiliza toda nueva determinación. Coincidimos con Jean Luc Nancy, cuando expresa que “el pensamiento de una verdad es un movimiento, una inquietud, la *“Inquietud de lo Negativo”*”¹¹. Siendo así, estamos lejos de aquella verdad perseguida a través de proposiciones o razonamientos vacíos. Hegel critica la discusión racionante que se caracteriza por “esa manera consistente en plantear una proposición, aducir principios en su favor y refutar de igual modo la proposición opuesta por medio de principios”¹², y agrega que esa “no es la forma en que entra en escena la verdad. La verdad es el movimiento de ella en ella misma”¹³, o lo que es lo mismo: “solamente lo absoluto es verdadero y solamente lo verdadero es absoluto”¹⁴, entendiéndose por absoluto no algo estático, sino en movimiento. En ese sentido, estamos también de acuerdo con Fink cuando dice: “lo absoluto no es una cosa, ni ninguna supercosa, no es ningún ente finito ni ningún dios infinito. Lo absoluto es el ser que acontece como pensar, devenir y aparecer”¹⁵, ¿no es éste un concepto de movimiento en términos hegelianos?; a nosotros nos parece que sí, y por eso, podemos decir – siempre desde la perspectiva hegeliana - que lo verdadero es lo absoluto, el movimiento constante del ser en-sí y para-sí.

Pero, ¿Cómo entender el movimiento cotidiano del ente? ¿No es también un movimiento en constante devenir? De hecho, lo es, pero, ¿hasta qué punto el ser es

¹¹ Nancy, Jean-Luc. *ob. cit.*, pp. 9-12

¹² *Fenomenología*, p. 109

¹³ *Ibid.*, p. 109

¹⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹⁵ Fink, Eugen, *ob.cit.*, p. 54

consciente de ese devenir?, es más, ¿hay movimiento real en su desplazamiento cotidiano? Una vez más, Fink se encarga de aclararnos al respecto: “el hombre, ante todo, sólo se mueve en el ámbito del mero aspecto, de la mera exposición y de la no esencia”¹⁶. Pero es el propio Hegel el que nos dice que todo esos “movimientos” no son sino externalidades del ente, no solo sus desplazamientos físicos, sino también sus pensamientos y sus conocimientos.

En la vida corriente, el contenido de la conciencia son conocimientos, experiencias, concreciones sensibles, y también pensamientos, principios: en general, cosas que valen como algo a la mano o como un ser o una esencia quietos, fijamente establecidos. En parte, la conciencia discurre por todo ese contenido, y en parte interrumpe su trabazón en virtud de su libre arbitrio acerca de él, y se comporta determinándolo y manejándolo de modo exterior. Lo retrotrae hacia cualquier cosa cierta, aunque sólo sea la sensación del instante, y la convicción queda satisfecha cuando ha alcanzado un punto de reposo que le sea familiar y conocido.¹⁷

Manejar el saber de modo exterior es lo que caracteriza aún a nuestra sociedad contemporánea, parece ser que no hubo muchos cambios desde la época de Hegel. Esa forma acumulativa y representativa de conocimientos fijamente establecidos y sin movimiento alguno del sí-mismo del ser; esos conocimientos como resultados, como proposiciones fijas o definitivas acerca de algo, siguen presentes y demandan ser refutadas por otras proposiciones igual de fijas. Todo ello constituye aún una práctica común en nuestro tiempo. Cuando Hegel señala que la verdad es el movimiento de ella en ella misma, afirma - desde nuestro punto de vista - que la verdad no puede ser formalizada en una proposición, porque toda proposición es por sí misma exterior y congelante, la verdad para Hegel es el concepto en movimiento, algo vivo y orgánico en constante negación, ese algo vivo y orgánico es el espíritu. En consecuencia, para Hegel el conocimiento como medio o instrumento exterior de aproximación a la verdad no tiene ningún valor real porque carece de espíritu, carece de un movimiento dialéctico del ser. Por ello, estamos plenamente de acuerdo con Gadamer cuando afirma:

¹⁶ *Ibíd.*, p. 50.

¹⁷ *Fenomenología*, p. 109.

La rígida quietud de un cosmos de ideas no puede ser la última verdad. Porque el “alma” que está referida a estas ideas, es movimiento, y el logos, que piensa la relación de las ideas entre sí, es necesariamente un movimiento del pensar, y con ello un movimiento de lo pensado.¹⁸

No obstante, es el mismo Hegel el que nos sorprende mucho más cuando afirma que lo efectivamente real implica un movimiento triple del ser, es decir: ser el movimiento en sí mismo, el sujeto del movimiento y objeto del movimiento.

Es, a la vez, no sólo contenido de la autoconciencia, y no sólo objeto para ella, sino que es, espíritu efectivamente real. Lo es en tanto que recorre los tres elementos de su naturaleza, ese movimiento a través de sí mismo entero, es lo que constituye su realidad efectiva; - lo que se mueve es él, él es el sujeto del movimiento y es también el mover mismo, o bien, la substancia a través de la cual pasa el sujeto.¹⁹

3.4. INMERSIÓN EN EL CONTENIDO

Estamos destacando algunos elementos de la negatividad o “muerte” dialéctica que Hegel plantea en su Fenomenología, sin agotarlos. Sabemos que siempre se pueden desarrollar y exponer de manera más amplia, argumentativa y sistemática. Sin embargo, nuestro objetivo es solamente señalar algunos rasgos importantes que intervienen en esta experiencia, desde el punto de vista hegeliano.

Hegel propone una forma de salir del conocimiento racionante y dirigirse al concepto a través de un proceso que denomina: “inmersión en el contenido”, “penetración en el contenido inmanente de la cosa”, “poner la existencia” en el movimiento del contenido, “hundirse en la materia y progresar en su movimiento”, etc. En este sentido, Hegel diferencia claramente el entendimiento exterior (esquemático,

¹⁸ Gadamer, Hans Georg. *La Dialéctica de Hegel*, p. 22. Madrid, Cátedra, 7ma. edic. 2007.

¹⁹ *Fenomenología*, p. 891

tabular, superficial, sistematizante o clasificatorio) del pensamiento dialéctico, o mejor aún, de la experiencia dialéctica.

El entendimiento tabular se reserva para sí la necesidad y el concepto del contenido, eso que constituye lo concreto, la realidad efectiva y el movimiento viviente de la cosa que está clasificando; o mejor dicho, no se reserva esto para sí, sino que no tiene noticia de él; pues si tuviera esta inteligencia de las cosas, no cabe duda de que lo mostraría. No conoce siquiera la necesidad de esa intelección; si la conociera, dejaría de lado sus esquematizaciones o, al menos, no sabría más que de un índice de contenidos; sólo da el índice, pero el contenido no lo proporciona [...]. En lugar de penetrar en el contenido inmanente de la cosa, tiene siempre una visión global del todo, y está siempre por encima de la cosa individual de la que habla, o sea, que no la ve para nada. Pero el conocimiento científico requiere, más bien entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí, y enunciarla, la necesidad interna de éste. Ahondándose de esta manera en su objeto, olvida esa visión global, que no es más que la reflexión del saber dentro de sí mismo a partir del contenido. Él, sin embargo, hundido en la materia y progresando en su movimiento, regresa dentro de sí mismo, pero no antes de que, en el proceso, el relleno o el contenido se recoja dentro de sí, se simplifique en determinidad, se rebaje a sí mismo hasta ser sólo un lado de una existencia, y pase a su verdad superior.²⁰

Solamente después de esa inmersión en el objeto puede decirse que surge el saber verdadero, en todo caso, se trata de un proceso de negatividad dialéctica en el que el saber verdadero *está siendo, está produciéndose*. Quizá por ello, Hegel decía que es “importante que la filosofía sea consciente de que su contenido no es otro que el contenido hecho, producido originalmente en el reino del espíritu viviente, y que se produce a sí mismo como mundo exterior e interior de la conciencia; es decir; que su contenido es la realidad efectiva”²¹, distinguiendo la realidad efectiva de lo efímero e insignificante que es el fenómeno, el cual se queda solamente en la forma y en lo contingente²². Esa experiencia de inmersión en el contenido, es aún más clara cuando Hegel diferencia la experiencia dialéctica de la pura reflexión o de la certeza exterior.

El saber no es la actividad que maneje el contenido como algo extraño, no es la reflexión [...] sacada a partir del contenido; la ciencia no es ese idealismo que sustituye al dogmatismo asertivo bajo la forma de un dogmatismo aseverador o de un dogmatismo de la certeza de sí mismo; sino que, viendo el saber que el contenido retorna a su propia

²⁰ *Fenomenología*, p. 115.

²¹ *Enciclopedia*, p. 105

²² Una exposición más amplia de la “realidad efectiva” se puede encontrar en la *Enciclopedia*, p. 231-238, párrafos, 142 -149.

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 autoconciencia y su interés particular, son lo inverso, un hacer que se disuelve a sí mismo y hace de sí un momento del todo.²³

Efectivamente, sería fácil reflexionar o incluso pensar sobre tal o cual cosa, manejando exteriormente determinados contenidos, elementos o instrumentos extraños de un saber determinado, como describiendo algo que no está en sí mismo y mucho menos aún que *está siendo* en términos vivos, orgánicos y presentes. El saber sólo puede ser tal si experimenta un proceso de inmersión, hasta el punto en que saber y contenido sean lo mismo y en el que la actividad del saber sea el sí-mismo inmanente del contenido. Hegel señala más adelante que “la libertad respecto al contenido y la vanidad de creerse por encima de él requiere el esfuerzo de renunciar a esa libertad y que en lugar de ser el principio que mueve arbitrariamente el contenido, hunda en éste esa libertad, que le deje moverse por su propia naturaleza, es decir, por el sí mismo como lo suyo, y que contemple este movimiento.”²⁴

3.5. PREDICADO COMO SUJETO

La dialéctica como experiencia también implica un proceso de negación del predicado como expresión puramente formal del sujeto. Si decimos “Él es bueno”, desde el punto de vista del pensamiento proposicional el predicado expresaría una cualidad o característica de ese sujeto, algo que puede representar o describir de manera general su personalidad. En cambio, desde el punto de vista concipiente, la bondad deja de ser un predicado del sujeto, tiene que ser un concepto y para serlo debe pasar por un proceso dialéctico, concebirse el predicado en el sujeto, es decir, hacer que la bondad

²³ *Fenomenología*, p. 117

²⁴ *Ibíd.*, p. 121

sea el mismo sujeto, no solamente su predicado, pero no por simple inversión sino por un proceso dialéctico. Con respecto a los contenidos proposicionales Hegel, expresa: “el contenido no es lo universal que, libre del sujeto, correspondiera a varios. El contenido ya no es, entonces, predicado del sujeto, sino que es la substancia, es la esencia y el concepto de aquello de lo que se está hablando”²⁵.

Hegel ilustra la diferencia entre el pensar representativo y el pensar concipiente, señala que el pensar representativo recorre los accidentes y predicados sin comprometer al sujeto en sí mismo. En cambio, el pensar concipiente, hace que aquello que en la frase tiene la forma de predicado sea el sujeto mismo. En las proposiciones representativas el sujeto “sufre, por representarlo de esta manera, un choque en contra, un contragolpe [...], como si éste permaneciera en el fondo, se encuentra con que, en tanto que el predicado es más bien la substancia, el sujeto ha pasado a ser predicado”²⁶ es decir, el sujeto subyace, queda en cierto modo oculto.

Gadamer nos explica claramente esta accidentalidad de las proposiciones representativas cuando dice: “La exigencia de la filosofía es concebir. Pero la estructura de la proposición y del juicio ordinario del entendimiento no puede satisfacer esta demanda. En el juicio ordinario el sujeto es lo que subyace (subjectum), aquello con respecto a lo cual el contenido, es decir, el predicado, se comporta como su accidents. El movimiento del determinar discurre de acá para allá por encima del ente así puesto, es decir, el sujeto, como una base firme en qué apoyarse. El sujeto puede ser determinado como esto y también como aquello. Los respectos, bajo los cuales es juzgado el sujeto, son externos al sujeto mismo.”²⁷

²⁵ *Ibíd.*, p. 123.

²⁶ *Ibíd.*, p. 123

²⁷ Gadamer, *ob.cit.* p. 26.

Hegel considera que el sujeto es más complejo y más rico que el predicado, el predicado solamente se apoya en el sujeto y tiene en él su subsistencia. El predicado es un universal que va más allá y es más extenso que el sujeto porque puede ser aplicado a otros sujetos en forma indistinta e indefinida. Ahora bien, desde el punto de vista del concepto, y mientras no haya un movimiento dialéctico, el sujeto y predicado dentro de una proposición cualquiera serán siempre identidades sin movimiento. Para que cobren movimiento el concepto debe actuar de cópula entre sujeto y predicado, ser el “es” de la proposición, la implementación de ese vacío.²⁸

Hegel, se detiene en el tema de las proposiciones para analizar y detectar enunciados inconsistentes. Por ejemplo: “cuando se dice que *lo efectivamente real es universal*, lo efectivamente real parece, en cuanto sujeto, dentro de su predicado. Lo universal no debe tener solamente el significado del predicado, en el sentido de que la proposición declare que lo efectivamente real es universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo efectivamente real. Por eso, el pensar pierde el suelo objetual firme que tenía en el sujeto en la misma medida en que se ve retroyectado a él en el predicado, y dentro de este no retorna a sí, sino al sujeto del contenido.”²⁹

A fin de evitar que el sujeto quede subsumido en el predicado Hegel piensa que sería conveniente someter a prueba las proposiciones, esa prueba no sería otra cosa que su movimiento dialéctico, pero como quiera que toda proposición debe expresar qué es lo verdadero, y, sabiendo que “esencialmente, lo verdadero es sujeto”³⁰, reconoce que existen dificultades tanto para la aplicación de la prueba como para el enunciado de las proposiciones en general. En todo caso, se reafirma en la esencialidad del sujeto cuando dice: “En lo que toca a este movimiento dialéctico, su elemento es el concepto

²⁸ Véase, *Enciclopedia*, pp. 254-259

²⁹ *Fenomenología*, p. 127.

³⁰ *Ibíd.*, p.129

puro, por lo que tiene un contenido que es, de medio a medio, sujeto en él mismo. No se da, pues, ningún contenido tal que se comporte como un sujeto que subyaciera en el fondo, y al que su significado le correspondiera como un predicado.”³¹

Finalmente, Hegel reconoce que el movimiento dialéctico cuenta también con proposiciones entre sus partes y elementos, pero señala que “el obstáculo que reside en la costumbre de captar el predicado especulativo por la forma de la frase, no como concepto y esencia, podrá resultar aumentado o disminuido por culpa del discurso filosófico mismo. La exposición fiel a la intelección en la naturaleza de lo especulativo, tiene que mantener la forma dialéctica y no admitir nada sino en la medida en que sea concebido y sea el concepto”³². En consecuencia, queda reafirmada la idea de que el predicado o contenido debe ser esencialmente sujeto, pero ello requiere de un proceso dialéctico.

3.6. SER SU CONCEPTO EN SU SER

El proceso dialéctico que propone Hegel plantea una realización del concepto en el ser, ser aquello que se sabe y saber aquello que se es; en otras palabras, el saber mediado por el ser mismo, no es el saber como algo añadido, o de algo que se posee exteriormente, sino de un saber que se es, el concepto devenido en ser. “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.”³³

³¹ *Ibíd.*, p.129

³² *Ibíd.*, p. 131

³³ *Ibíd.*, p. 119

En consecuencia, “La meta le está fijada al saber tan necesariamente como la serie del proceso; está allí donde el saber ya no tenga necesidad de ir más allá de sí mismo, donde encuentre a sí mismo, y el concepto corresponda al objeto y el objeto al concepto.”³⁴. Esta posición – dice Álvarez – impulsa a Hegel a “rechazar la concepción de la filosofía como “teoría del conocimiento”. Porque más allá de las posiciones de unos u otros, desde Bacon hasta Kant, los pensadores modernos en general comparten el criterio de entender el conocimiento como un instrumento o médium”³⁵. Pero Hegel señala que no se puede conocer para conocer, sino que se conoce conociendo, es decir, la filosofía debería dejar de ser propedéutica, o un amor al saber, para tornarse en el saber mismo, por ello, Hegel conceptúa a la filosofía como ciencia. En consecuencia, el concepto, sería “la forma verdadera de aprehender la verdad, el modo absoluto de captar lo absoluto [...]. El concepto especulativo de Hegel no es nunca reducible a una categoría gramatical, adelantándose así a la objeción nietzscheana que ve en los conceptos y en la razón en general una falsificación que hace violencia al curso de las cosas, fundada en las propias leyes gramaticales. Precisamente, el concepto especulativo trata de pensar la vida de las cosas, entregándose fielmente a su movimiento y evitando de ese modo incurrir en el vicio clásico de la abstracción.”³⁶

Álvarez, hace una comparación sintética y sumamente interesante entre Descartes, Kant y Hegel, que nos ayuda a entender la posición de Hegel y su concepción de “*ser su concepto en su ser*”. “Si Descartes señaló que es característico de la conciencia el tener la certeza de sí misma al ocuparse de cualquier otra cosa, y si Kant resaltó el poder de la conciencia de permanecer idéntica mientras acompaña a todas sus representaciones, Hegel, por su parte, se refiere a la conciencia que ha superado la diferencia que la separa de su objeto [...] con el nombre de “concepto”, que es el ser

³⁴ *Ibid.*, p. 153

³⁵ Álvarez, Eduardo, *ob.cit.* p. 53

³⁶ *Ibid.*, p. 65.

que coincide consigo mismo en su ser-otro. Dicho, en otros términos: ser para él ser (auto) consciente.”³⁷

Para finalizar esta parte y siguiendo el discurso de Álvarez en su obra, *El Saber del Hombre: Una Introducción al Pensamiento de Hegel*, y la frase de Hegel: “ser su concepto en su ser”, queremos destacar la última figura de la conciencia, el saber absoluto. Al respecto, dice Álvarez: “el elemento de la existencia del espíritu ya no es el ser ahí de la conciencia, sino el concepto, la razón universal autoconsciente. En dicho elemento el espíritu se convierte en el pensamiento de sí mismo, en el logos. Este resultado es la identidad del sí mismo y el ser: el ser se piensa como sí mismo y éste como ser [...]. Como ha señalado Bloch – el cumplimiento del precepto socrático “conócete a ti mismo, sería el rasgo más profundamente característico de la filosofía hegeliana.”³⁸

No obstante, quisiera puntualizar que el saber absoluto propuesto por Hegel no marca ni el fin de la historia ni el fin de la dialéctica en el filósofo, como algunos quisieron entender. El saber absoluto no es la culminación en el sentido de conclusión o término final de ese largo proceso de formación que para Álvarez “corresponde a la conciencia del hombre que ha totalizado su proceso histórico de formación”, no, constituye solamente la absolutización del saber y del ser, es decir, su espiritualización, su concepción, o lo que es lo mismo, la concepción espiritualizada del ser y del saber. El devenir del ser y de la historia sigue su curso más allá del *saber* absoluto, hasta ser absoluto en sí y para sí, pero ello parece escapar al dominio de la filosofía.

³⁷ *Ibíd.*, p. 94

³⁸ *Ibíd.*, p. 87

3.7. LA CONCIENCIA COMO PATRÓN DE MEDIDA

Hegel plantea algo que es inadmisibile para el empirismo; el que la conciencia sea un patrón de medida para examinar el saber. Sin embargo, Hegel está completamente convencido cuando afirma que la conciencia aplica en ella misma su patrón de medida.

Así, pues, en eso que la conciencia, en su interior, declara como lo *en sí o lo verdadero*, es donde tenemos el patrón de medida que ella misma establece para medir su saber según él. Si a este saber lo denominamos el concepto, y a la esencia o lo verdadero lo denominamos lo ente o el *objeto*, el examen consistirá, entonces, en mirar atentamente si el concepto corresponde al objeto. Mientras que, si a la esencia o a lo en sí del objeto lo denominamos el concepto, y, en cambio, entendemos por objeto a este concepto en cuanto objeto, a saber, tal como él es para otro, entonces el examen consistirá en mirar atentamente si el objeto corresponde a su concepto.³⁹

Evidentemente, estamos ante una concepción ontológica del saber, una ontología que no se detiene sin embargo en lo puramente subjetivo, ya que habría que recordar que la *Fenomenología* de Hegel no aborda solamente el espíritu subjetivo, también reflexiona sobre el espíritu objetivo: el derecho, la cultura, la ética, la moral, la religión, etc. antes de finalizar en el espíritu absoluto⁴⁰. Es decir, el saber no se constituye en saber verdadero mientras no supere las distintas figuras de la conciencia y realice una síntesis de subjetividad y objetividad. “El espíritu subjetivo debe completarse con el espíritu objetivo para pasar juntos a espíritu absoluto. Sólo éste será, como plena realidad de la idea lógica, total y verdaderamente infinito.”⁴¹ Pero, volviendo a la conciencia como patrón de medida del saber. Hegel expresa:

La conciencia es, por una parte, conciencia del objeto, por otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que a ella le es lo verdadero, y conciencia de su saber acerca de ello. Siendo ambas cosas para ella misma, ella misma es la comparación de ambas; si su saber acerca del objeto corresponde a éste o no, eso es algo que llega a ser *para ella misma*. Ciertamente, parece que el objeto es para la conciencia misma sólo tal como ella lo sabe a él, parecería, por así decirlo, que ella no puede ir detrás de él a donde él es, *no para ella*, sino *en sí*, y que tampoco puede, por tanto, examinar en él su saber.⁴²

³⁹ *Fenomenología*, p. 155.

⁴⁰ Eduardo Álvarez considera que Hegel extiende la condición de sujeto a toda la realidad, lo cual hace que su filosofía esté fundada en la subjetividad de la conciencia. (Véase Álvarez, E. *op.cit.* p. 42).

⁴¹ *Enciclopedia*, p. 484.

⁴² *Fenomenología*, p. 157.

Si el objeto de nuestro conocimiento fuera la flor, tanto nuestra conciencia de la flor como nuestro saber acerca de la flor estarían en nuestra conciencia. Lo que Hegel señala es que la conciencia no puede examinar su saber en el objeto en sí, es decir, en la flor, sino en la conciencia. El ejemplo parece trivial, pero es para significar que el concepto no surge en el objeto en tanto objeto mismo, sino en la conciencia del sujeto. Pero. ¿Cómo opera la conciencia para establecer las diferencias del concepto respecto al objeto? Hegel afirma:

Justo en el simple hecho de que ella sepa acerca de un objeto viene ya dada la diferencia de que algo sea lo *en sí a sus ojos*, mientras que el saber o el ser del objeto *para* la conciencia, es otro momento. El examen se basa en esta diferenciación que viene ya dada. Si, al hacer esta comparación, ambas cosas no se corresponden, parece que la conciencia tiene que alterar su saber para hacerlo adecuado al objeto, pero, de hecho, al alterar el saber, se le altera a la conciencia también el objeto mismo, pues el saber que hay es, esencialmente, un saber acerca del objeto: con el saber, también el objeto deviene otro, pues él pertenecía esencialmente al saber. Y así le resulta a la conciencia que aquello que antes era lo *en sí*, no es lo en sí, o que sólo era *en sí* para ella. Al encontrar, entonces, la conciencia en su objeto que su saber no corresponde a éste, el objeto mismo tampoco se sostiene; o bien el patrón de medida del examen se altera si aquello de lo cual él debía ser patrón no resiste el examen; y el examen no sólo es un examen del saber, sino también de su patrón de medida.⁴³

Asistimos entonces a un examen de la conciencia en pleno movimiento, la conciencia no opera como cuando desde una cámara fija se toman fotos de una realidad que está igualmente fija. Ni la conciencia está estática, ni el objeto, ni el saber de ese objeto, todo está en movimiento. En consecuencia, sujetar los momentos de cada uno de estos elementos parecería una tarea imposible. No obstante, es posible avanzar por etapas, por momentos o figuras de la conciencia como Hegel plantea, diferenciando cada vez lo en-sí de los objetos y el ser del objeto para la conciencia, y realizando (negando) esas diferencias para volver siempre a un en-sí que a su vez ya no será el mismo.

La conciencia sabe algo; este objeto es la esencia o lo en sí, pero también es lo en sí para la conciencia; y así hace entrada la ambigüedad de esto verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno, el primer en sí, y luego, el ser para ella de éste

⁴³ *Ibíd.*, p. 157.

en sí. Este último parece que, en primera instancia, es sólo la reflexión de la conciencia dentro de sí misma, un representar, no de un objeto, sino únicamente de su saber de aquel primer en sí. Sólo que, como ya hemos mostrado previamente en todo el proceso, a la conciencia se le altera el primer objeto; éste deja de ser lo en sí, y deviene a sus ojos un objeto tal que sólo para ella es lo en sí; pero, entonces, lo verdadero es esto: el ser para ella de este en sí: es decir, que esto es la esencia, o su objeto. Este nuevo objeto contiene la nulidad del primero, es la experiencia hecha sobre él.⁴⁴

En el párrafo anterior, podemos reconocer con mayor claridad el proceso dialéctico y el surgimiento del saber verdadero, que no es otra cosa que un saber mediado por el ser que alcanza su propia esencia, su en-sí o su objeto, a través de “la experiencia hecha sobre él”. Hegel, señala además que ese en-sí u objeto irá cambiando como consecuencia del proceso de negación, el nuevo objeto contendrá la nulidad del primero, solamente si se ha realizado el proceso de negación correspondiente, que no es otra cosa que la experiencia ontológica. La dialéctica no como conocimiento, sino como experiencia. Concluimos esta parte recogiendo un párrafo en el cual Hegel entrevé el saber absoluto como el desprendimiento de todo contenido extraño, un punto en el cual lo que aparece de nuestra existencia (el fenómeno) se hace igual a la esencia.

Impulsándose hacia adelante, hasta su existencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en el que se desprenda de su apariencia de arrastrar consigo algo extraño, que sólo es para ella y lo es en cuanto otro, o un punto donde la aparición, el fenómeno, se haga igual a la esencia, donde su exposición, por ende, coincida con este punto justo de la ciencia propiamente dicha del espíritu y, finalmente, al atrapar ella misma esta su esencia, designará la naturaleza del saber absoluto mismo.⁴⁵

⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 157-159.

⁴⁵ *Fenomenología*, p. 161

CAPÍTULO IV

ALGUNAS TENSIONES ANÁLOGAS A LA NEGATIVIDAD DIALÉCTICA

Si hay alguna palabra análoga a la negatividad dialéctica de Hegel, que nos pueda servir para establecer un diálogo con otras filosofías, es la “*inquietud*”, la misma que es señalada por Jean-Luc Nancy en su obra: *La Inquietud de lo Negativo*. Hegel denomina a esta realidad unas veces como “*inquietud pura de la vida y diferenciación absoluta*”¹, otras veces como “*inquietud dialéctica absoluta*”², como “*inquietud absoluta*”³ o simplemente como “*inquietud*”. No obstante, también puede denominarse “*tensión*”, lucha, oposición complementaria, etc. Pensamos que esta inquietud o tensión se presenta también en otros ámbitos de la reflexión filosófica contemporánea, de los cuales mencionaremos algunos, salvando por supuesto las diferencias que existen entre los distintos puntos de vista, habida cuenta que, no estamos empeñados en buscar una equivalencia a la negatividad dialéctica, sino simplemente evidenciar cierta analogía que estimule nuestra inquietud intelectual y promueva un diálogo entre las distintas reflexiones filosóficas.

4.1. Lo apolíneo y lo dionisiaco en Nietzsche

Hace algunas décadas Roberto Mondolfo hacía notar el interjuego de fuerzas, entre el espíritu apolíneo y dionisiaco del hombre, en la filosofía griega:

Las características de olímpica serenidad, de plástica armonía, de orden claro y luminoso, de la mesura y el límite exaltados por Goethe, representan en Grecia lo que se dio en llamar el espíritu apolíneo; pero como muy bien lo hizo notar Nietzsche, frente a ese espíritu se encuentra también el espíritu dionisiaco, con sus impulsos de pasiones turbias

¹ *Fenomenología*, p. 105.

² *Ibíd.*, p. 281.

³ *Ibíd.*, p. 239.

y desordenadas, de contrastes y luchas, de envidias e inhumanidad, de desarmonía y exceso, de exaltación y pesimismo. Sin ese aspecto oscuro o nocturnal del alma griega, no se podría, según advierte Nietzsche, entender y apreciar el propio aspecto luminoso o apolíneo en su efectiva plena vitalidad. Ahora bien, si el espíritu apolíneo, diáfano en su orden y armonía, tiende a enclaustrar la mente griega en el ámbito de la medida y el límite, el espíritu dionisiaco tiende a abrirle, en cambio, los horizontes de la infinitud.⁴

Es asombroso como Nietzsche comprende esta tensión de fuerzas en el arte griego en particular y que el mito conservó a lo largo de los siglos. Bastaría solamente extraer la siguiente metáfora en la cual, lo apolíneo es descrito por Nietzsche como el artista que sueña y esculpe su obra, y lo dionisiaco, como el artista transfigurado en su propia obra en plena embriaguez y éxtasis:

Así, pues, mientras que el sueño es el juego del ser humano individual con lo real, el arte del escultor (en sentido amplio) es *el juego con el sueño*. La estatua en cuanto bloque de mármol, es algo muy real, pero lo real de la estatua *en cuanto figura onírica* es la persona viviente del dios. Mientras la estatua flota aún como imagen de la fantasía ante los ojos del artista, éste continúa jugando con lo real; cuando el artista traspasa esa imagen al mármol, juega con el sueño [...]. Apolo “el Dios del Arte [...] La belleza es su elemento [...], la bella apariencia del mundo onírico es su reino: la verdad superior [...]”. El dios de la bella apariencia tiene que ser al mismo tiempo el dios del conocimiento verdadero⁵. En Dioniso “el principio de individuación queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano [...] reconcilian al ser humano con la naturaleza, todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen [...] el ser humano [...] ha desaprendido a andar y hablar [...], todo lo que vivía sólo en su imaginación, ahora eso él lo percibe en sí. ¿Qué son ahora para él las imágenes y las estatuas? El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte [...]. La potencia artística de la naturaleza, no ya la de un ser humano individual, es la que aquí se revela: un barro más noble, un mármol más precioso son aquí amasados y tallados: el ser humano. Este ser humano configurado por el artista Dioniso mantiene con la naturaleza la misma relación que la estatua mantiene con el artista apolíneo.⁶

Esa tensión encierra la clave de la negatividad. Cada uno niega al otro en una contradicción sin superación aparente; lo apolíneo niega desde su punto de vista lo dionisiaco, lo conduce a la muerte, pero es sólo para darle vida. Nietzsche apela a un “mundo intermedio entre la belleza y la verdad: en ese mundo es posible una unificación

⁴ Mondolfo, Roberto. *El Infinito en el Pensamiento de la Antigüedad Clásica*. Eudeba, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2da. edic. agosto 1971, p. 11

⁵ Nietzsche, Friedrich. *El Nacimiento de la Tragedia*, p. 231. Alianza Editorial, Barcelona, 1984.

⁶ *Ibíd.*, pp. 232-233.

de Dioniso y Apolo. Ese mundo se revela en un juego con la embriaguez, [pero sin] quedar engullido completamente por la misma.”⁷

4.2. Ciencia y filosofía en Bergson

Hay también un texto, por demás interesante, en el que Deleuze pone de manifiesto el pensamiento de Bergson respecto a la ciencia y la filosofía, las cuales se encuentran en permanente tensión, pero, en realidad, sólo son momentos de una misma actividad espiritual hacia la comprensión total.

Bergson – escribe Deleuze - no le niega, pues, ningún derecho al conocimiento científico, porque nos dice que no se limita a separarnos de las cosas y de su verdadera naturaleza, sino que extrae del ser al menos una de sus dos mitades, uno de los dos lados del absoluto, uno de los dos movimientos de la naturaleza, aquel en virtud del cual la naturaleza se despliega y se pone fuera de sí misma. Bergson llegará más lejos aún, hasta sostener que, en ciertas condiciones, la ciencia puede unirse a la filosofía, es decir, acceder junto con ella a una comprensión total. Sea como fuere, podemos decir ya de entrada que no hay jamás en Bergson una distinción entre dos mundos, uno sensible y otro inteligible, sino únicamente entre dos movimientos o, incluso, entre dos sentidos del mismo movimiento, aquel en el cual el movimiento tiende a congelarse en sus propios resultados, en el producto que le interrumpe, y aquel otro que abre camino, que reencuentra en el producto el movimiento del cual es resultado. Ambos sentidos son igualmente naturales, cada uno a su modo: aquél se realiza según la naturaleza, pero corriendo el riesgo de perderse a cada instante, en cada punto de reposo, en cada respiración; éste se hace contra la naturaleza, pero la naturaleza se recobra, se restaura en la tensión. Y este último solo puede aparecer bajo el primero, y es así como siempre es alcanzado.⁸

Podríamos decir que entre filosofía y ciencia existiría la misma relación que hay entre pregunta y respuesta. Preguntar es poner el espíritu en movimiento, responder es congelarlo, determinarlo. No es que dejemos de buscar respuestas a nuestras preguntas, pero es necesario reconocer que todas son transitorias y necesitan ser estimuladas por la pregunta para ponerse nuevamente en movimiento, es decir, negarse. Esa negación de la inmediatez del saber es precisamente lo que Hegel propone.

⁷ *Ibid.*, p. 245

⁸ Deleuze, Gilles. *La Isla Desierta y Otros Textos 1953-1974*, p. 33. Valencia, Editorial Pre-Textos. 2005. Traducción de José Luis Pardo Torío.

4.3. Cuerpo organizado y cuerpo sin órganos en Deleuze

Deleuze entiende la fuerza de lo que él llama *esquizofrenia* a la intensidad con que un ser humano tiende a desprenderse de las “organizaciones” que ha realizado, la regulación social y estatal en él. Desorganizarse no es ir hacia el caos, sino romper las ataduras de una afirmación mediante una negación continua. El concepto de cuerpo sin órganos sería el límite de ese movimiento infinito.

¿Qué se quiere desarticular, dejar de ser organismo? Cómo explicar hasta qué punto es simple, y que lo hacemos a diario. Cuánta prudencia se necesita, el arte de la dosis, y el peligro, la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina. Se inventan autodestrucciones que no se confunden con la pulsión de la muerte. Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor. En última instancia, deshacer el organismo no es más difícil que deshacer los otros estratos, significancia o subjetivación. La significancia se adhiere tanto al alma como el organismo al cuerpo, tampoco es fácil deshacerse de ella. Y el sujeto, ¿cómo liberarnos de los puntos de subjetivación que nos fijan, que nos clavan a la realidad dominante?, arrancar el inconsciente de la significancia y la interpretación para convertirlo en una verdadera producción, no es seguramente ni más ni menos difícil que arrancar el cuerpo del organismo. La prudencia es el arte común a las tres; y si a veces se roza la muerte deshaciendo el organismo, también se roza lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica evitando la significancia y la sujeción. [...] No se puede alcanzar el cuerpo sin órganos, sin su plan de consistencia, desestratificado salvajemente. Por eso encontrábamos desde el principio la paradoja de esos cuerpos lúgubres y vaciados: se habían vaciado de sus órganos en lugar de buscar los puntos en los que podían paciente y momentáneamente deshacer esa organización de los órganos que llamamos organismo [...] liberarlo con un gesto demasiado violento, destruid los estratos sin prudencia, y os habréis matado vosotros mismos, hundido en un agujero negro o incluso arrastrado a una catástrofe, en lugar de trazar el plan. Lo peor no es quedar estratificado – organizado, significado, sujeto – sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo. Habría, pues, que hacer lo siguiente: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento continuos de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra. Sólo así, manteniendo una relación meticulosa con los estratos, se consigue liberar las líneas de fuga, hacer pasar y huir los flujos conjugados, liberar intensidades continuas para lograr un cuerpo sin órganos. Conectar, conjugar, continuar: todo un “diagrama” frente a los programas todavía significantes y subjetivos.⁹

⁹ Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*, p. 164-166. Valencia, Editorial Pre-Textos, 2002.

Es verdad que Deleuze no es un admirador de la obra de Hegel, su propuesta está lejos de ser una negatividad a la manera hegeliana, sin embargo, es sorprendente la relación que podemos encontrar a efectos de nuestro estudio. Esa tensión, ese deseo de deshacer y deshacerse, de abrir el “cuerpo” a nuevas conexiones; esa liberación de los puntos de subjetivación que nos fijan o clavan a una realidad dominante; esa superación de la significancia y la interpretación; ese deshacer lo falso, lo ilusorio y lo alucinatorio, aún a riesgo de muerte para experimentar nuevas posibilidades, movimientos, conjunciones, liberación de intensidades, líneas de fuga, etc., parecen estar describiendo un proceso de negatividad. Hegel expresa que “lo verdadero es el devenir de sí mismo”, y señala que se necesita cancelar los pensamientos determinados y sólidamente fijados, darles fluidez y disolverlos para ir asumiendo nuevos estados de ser y saber. Para nosotros, la propuesta de Deleuze es también una forma de negación y muerte para provocar una liberación que en definitiva corresponde también a una liberación espiritual.

4.4. Letra y espíritu en la Hermenéutica de Gadamer

La obra escrita y el pensamiento vivo plantean un proceso dialéctico entre la palabra que se desprende del pensamiento y el propio pensamiento que sigue su curso en movimiento. El libro congela de alguna manera el pensamiento y constituye desde cierto punto de vista una muerte frente al pensamiento vivo de su autor. El “mirar cara a cara a la muerte” de Hegel puede aplicarse también a la tensión entre estos dos imperativos: la necesidad de conservación y la necesidad de fluencia del pensamiento. ¿Cómo sostener ambas fuerzas? ¿Cómo formalizar el pensamiento sin quedar atrapado en la palabra?, ¿Cómo obrar sin quedar atado a la obra? ¿Cómo impulsar el espíritu sin morir en la letra?; y al mismo tiempo, ¿cómo hacer para que el pensamiento, la voluntad y el espíritu se renueven a partir de la palabra y la obra escrita? Una forma de resolver esa dicotomía entre espíritu y literalidad, puede ser la espiritualización (comprensión y

realización) de la palabra escrita sin quedarse en la contemplación de la palabra como tal, en su literalidad, en la belleza de su enunciado, ni siquiera en los significados, en la lógica o en el sentido del texto, sino en la movilización del espíritu y la experiencia a partir de la palabra escrita, una contrastación vital de nuestra conciencia y existencia con aquello que escribimos o leemos, hasta el punto de imprimirles vida¹⁰ y posibilitar nuevas inquietudes e imperativos conceptuales y comprensivos.

Hay en consecuencia, dos perspectivas, la del escritor y la del lector. Desde la perspectiva del escritor, hay una tensión entre escribir y pensar. La exteriorización del pensamiento constituye una muerte del mismo, un aparecer, un congelamiento en la forma y su correspondiente lanzamiento al pasado, pero, al mismo tiempo, dicha cancelación o exteriorización impulsa al espíritu hacia un otro de sí mismo, el cual no surgirá a menos que se exteriorice el pensamiento en la obra, la misma que actúa como negación de sí mismo, una negación creativa. Desde la perspectiva del lector, puede ocurrir dos cosas: establecer una relación externa con las palabras de la obra escrita, detenerse en la forma, ratificar la muerte del escritor, morir junto con él, conservar lo muerto, incluso transmitir dicha muerte como tradición cultural; o por el contrario, establecer una relación vital con el pensamiento escrito, comprenderlo e impulsar el poder creativo y recreativo del espíritu en las palabras. En su obra *Verdad y Método*, Gadamer señala que, para Hegel, ni reconstruyendo, ni rehaciendo el contexto histórico de quienes escribieron una obra, se adquiere una relación vital con ellos, sino sólo el poder de imaginárselos¹¹. Pero prosigue diciendo: “La verdadera tarea del espíritu pensante frente a la historia, incluso frente a la historia del arte, no debiera ser para Hegel externa, ya que el espíritu se ve representado en ella de una forma superior [...]”. De este modo para Hegel, es la filosofía, esto es, la autopenetración histórica del espíritu,

¹⁰ El poeta peruano Oscar Limachi, escribe un verso que resume bien esta idea: “*tanta vida contuve en mi tinta para que los trazos no perdiesen su filo*”.

¹¹ Cfr. Gadamer, Hans. *Verdad y Método*, p. 221, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.

la que puede dominar la tarea hermenéutica. Su posición representa el extremo opuesto del autoolvido de la conciencia histórica. En ella el comportamiento histórico de la imaginación se transforma en un comportamiento reflexivo respecto al pasado. Hegel expresa así una verdad decisiva en cuanto que la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la mediación del pensamiento con la vida actual.”¹²

He aquí la negación para el lector, encontrar su propia verdad y no solamente reproducir la tradición ni su propia inmediatez cultural, encontrar la forma superior o el sentido (espiritual) del texto, establecer un diálogo con él e impulsarse hacia un otro sí mismo mediante su apropiación, dialectizar la obra escrita y dialectizarse uno mismo en ella. Solamente en este sentido podremos valorar verdaderamente el texto, porque – como señala Gadamer – “No hay nada que sea una huella tan pura del espíritu como la escritura, y nada está tan absolutamente referido al espíritu comprendedor como ella. En su desciframiento e interpretación ocurre un milagro: la transformación de algo extraño y muerto en un ser absolutamente familiar y coetáneo”¹³. Heidegger expresa lo mismo pero con otras palabras:

En la filosofía “no hay predecesores ni sucesores”, y esto no significa que a todo filósofo le sea indiferente cualquier otro, sino que, por el contrario, lo que se dice con eso es que todo filósofo que sea realmente tal es contemporáneo con cualquier otro, justamente porque él es en lo más íntimo la palabra de su tiempo.¹⁴

¹² *Ibid.*, p. 222

¹³ *Ibid.*, p. 216

¹⁴ Heidegger, Martín. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 51, Edición: Ingrid Görland. Trad. Manuel E. Vásquez y Klaus Wrehde. Madrid, Alianza Editorial, 2008.

CONCLUSIONES

1. El espíritu, desde la perspectiva de Hegel, deja de ser una entidad abstracta o trascendental, para constituirse en un todo que incluye substancia y sujeto, y cuya vitalidad o revitalidad se muestra históricamente en el concepto, el cual se renueva a sí mismo a través de un proceso de negación que no es otra cosa que la muerte de pensamientos determinados y sólidamente fijados, que impiden la fluidez, el movimiento y el advenimiento del concepto. Ese devenir incesante del concepto no pretende culminar la realización del ser ni finalizar la historia, aspira solamente a la absolutización o espiritualización del saber, en el cual quedan subsumidos todos los elementos y momentos de la conciencia y la existencia; un incesante devenir del en-sí y para-sí que se despliega, se niega y se supera; un movimiento de autorrealización.

2. La muerte fáctica, sin bien es parte de la existencia del ser, es también una cancelación absoluta de la conciencia, por lo tanto, no constituye ni es parte sustancial de la *Fenomenología* de Hegel. Por el contrario, toda la fuerza de su pensamiento se concentra en aquello que denomina indistintamente “muerte” o negatividad dialéctica, la misma que cumple una función desestabilizadora, pero al mismo tiempo conceptuadora de la conciencia, y que está presente en cada una de las figuras por las cuales deberá transitar el espíritu hasta alcanzar el saber absoluto. No obstante, esa muerte dialéctica, implica un proceso de angustia, permanencia y desgarramiento ontológico, que garantiza el surgimiento del concepto, entendido éste como “obrar” (trabajo) y como “obra” (resultado) del para-sí de la autoconciencia en el en-sí de la conciencia, superando sucesivamente su inmediatez y sus determinaciones, es decir, un proceso de autoengendramiento de sí en sí-mismo. No obstante, esta muerte y

engendramiento no es exclusivamente una experiencia ontológica sino también epistémica y existencial, en la medida que se trata del saber verdadero que incluye la existencia y las manifestaciones culturales del individuo.

3. La experiencia de la conciencia en la negatividad dialéctica propuesta por Hegel, es esencialmente una experiencia de “muerte”. La dialéctica deja de ser solamente un medio de análisis, un instrumento o un método puramente racional, para convertirse en una experiencia real de la conciencia. El automovimiento que realiza el ente, comienza con la identificación de las diferencias esenciales entre el yo y la substancia y se despliega hasta hundirse en la profundidad de la substancia, una inmersión en el contenido real de la misma, un entregarse a la vida del objeto, hasta ser el objeto mismo y su contenido inmanente, y desde allí, retornar a su nueva determinación en el cual la determinación previa queda cancelada.
4. Por último, el estudio nos ha permitido encontrar algunas analogías de tensión e inquietud en algunas de las propuestas filosóficas contemporáneas y darnos cuenta que el espíritu del hombre es esencialmente dialéctico, independientemente de los contenidos, de la forma que asuma tales contenidos y del tiempo. Las analogías presentadas pueden ser materia de mayor discusión y profundización filosófica, pero es innegable que guardan entre sí una conexión que nos permite establecer un diálogo y acercamiento filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

1. ALVAREZ, Eduardo. *El Saber del Hombre: Una Introducción al Pensamiento de Hegel*. Madrid, Editorial Trotta, 2001.
2. ARENDT, Hannah. *La Vida del Espíritu*. Barcelona: Editorial Paidós. 2010. Edición de Mary Macarthy, Traducción de Fina Birulés y Carmen Corral.
3. BATAILLE, Georges. *Escritos sobre Hegel*. Madrid, Arena Libros, 2005. Traducción de Isidro Herrera.
4. BATAILLE, Georges. *Experiencia interior*. Madrid, Taurus Ediciones, 1972. Traducción de Fernando Savater.
5. DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix. *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia, Editorial Pre-Textos, 2002.
6. DELEUZE, Gilles. *La Isla Desierta y otros textos 1953-1974*. Valencia, Editorial Pre-Textos, 2005. Traducción de José Luis Pardo Torío.
7. FINK, Eugen. *Hegel: Interpretaciones Fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona, Editorial Herder, 2011. Traducción de Iván Ortega Rodríguez.
8. GADAMER, Hans Georg. *La Dialéctica de Hegel*. Madrid, Editorial Cátedra, Colección Teorema, 7ma. edic. 2007. Traducción de Manuel Garrido.
9. GADAMER, Hans Georg. *Verdad y Método*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007. Traducida por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Colección dirigida por Miguel García Baró.
10. HEIDEGGER, Martín. *La Fenomenología del Espíritu en Hegel*. Madrid, Alianza Editorial, 2008. Edición de Ingtraud: Görland. Traducción y Notas de Manuel E. Vásquez y Klaus Wrehde.
11. HYPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona, Ediciones Península, 1991. Traducción de Francisco Fernández Buey, 2da. edición.

12. HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Madrid, Abada Editores, Universidad Autónoma de Madrid, 2010, edición bilingüe. Traducción, Introducción y Notas de Antonio Gómez Ramos.
13. HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 2010. Traducción de Wenceslao Roces.
14. HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid, Alianza Editorial, 2008. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana.
15. KOJÉVE, Alexandre. *La idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2010. Traducción de Juan José Sebrelí y revisión de Alfredo Llanos.
16. KOJÉVE, Alexandre. *La Concepción de la Antropología y del Ateísmo en Hegel*. Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2007. Traducción de Juan José Sebrelí y revisión de Alfredo Llanos.
17. LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la Muerte y el tiempo*. Madrid, Editorial Cátedra, Colección Teorema. 4ta. edic. 2008. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. Texto fijado, notas y epílogo de Jacques Rolland.
18. MARRALES, Julián, *El Trabajo del Espíritu: Hegel y la Modernidad*, Madrid, Machado Libros, 2001.
19. MASMELA, Carlos. *La Desgraciada Reconciliación del Espíritu*. Madrid, Editorial Trotta, 2001.
20. MONDOLFO, Roberto. *El Infinito en el Pensamiento de la Antigüedad Clásica*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2da. edic. Argentina. 1971.
21. NANCY, Jean-Luc. *La Inquietud de lo Negativo*. Madrid: Arena Libros, 2005. Traducción de Juan Manuel Garrido.
22. NIETZSCHE, Friedrich. *El Nacimiento de la Tragedia*. Barcelona, Alianza Editorial, 7ma. edic. 1984. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.
23. SAEZ, Luis. "Esbozo del Sistema Hegeliano", Materiales de docencia, Universidad de Granada. (17-11-2011) <http://www.ugr.es/~lsaez/>

24. SAEZ, Luis. “Eticidad y Negatividad en la Filosofía del Derecho de Hegel”. *El Buho*, Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, época II, N° 6 (enero-junio 2009) pp. 55-89. publicado en <http://elbuho.aafi.es/buho6/index.html>
25. VOLKER, Rühle. “La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger”. Revista de Filosofía “*Bajo Palabra*” 14 II Época, N° 4, 2009.
26. Zubiri, Xavier. *Inteligencia y Razón*. Madrid, Alianza Editorial, 2003.