

# JEAN-LUC NANCY

*Hegel. La inquietud de lo negativo*



ARENA LIBROS

JEAN-LUC NANCY

Hegel. La inquietud de lo negativo

19

*Jean-Luc Nancy*

HEGEL  
LA INQUIETUD DE LO NEGATIVO

*Traducción de*  
JUAN MANUEL GARRIDO

ARENA  
Libros

filosofía una vez

Título original:  
*Hegel. L'inquiétude du négatif*

**La fotocopia mata  
al libro . . .  
Pero el libro caro  
y costoso mata al  
bolsillo honesto y  
trabajador ;)**

© ÉDITIONS HACHETTE, HACHETTE LITTÉRATURES, 1997  
© ARENA LIBROS S.L. 2005  
C/ SANTA CLARA, 10,  
28013 - MADRID  
TEL: 91 559 13 71  
E-mail: [arenalibros@arenalibros.com](mailto:arenalibros@arenalibros.com)

<http://www.arenalibros.com>

DISEÑO DE LA COLECCIÓN Y DE LA PORTADA: EDUARDO ESTRADA.  
PORTADA: ARENA LIBROS

ISBN: 84-95897-33-4

DEPÓSITO LEGAL: M-40743-2005

IMPRESO EN GRÁFICAS PEDRAZA  
TELS. 91 542 38 17 / 91 559 01 20  
PZA. DE LOS MOSTENSES, 1 - BAJO  
28015 MADRID

La edición de esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio Francés de Asuntos Exteriores y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. «García Lorca»)

*Este libro se terminó de imprimir  
el 3 de octubre de 2005  
en la ciudad de Madrid*

## ÍNDICE:

INQUIETUD	9
DEVENIR	14
PENETRACIÓN	20
LÓGICA	25
PRESENTE	31
MANIFESTACIÓN	38
TEMBLOR	46
SENTIDO	52
DESEO	62
LIBERTAD	73
NOSOTROS	83
SELECCIÓN DE TEXTOS	87

## INQUIETUD

⟨Hegel es el pensador que inaugura el mundo contemporáneo. Toda su obra está penetrada y motivada por la conciencia y por la emoción de tener que habérselas con una inflexión decisiva en el curso del mundo, y por lo tanto en el curso de la filosofía. El sentido ya no se propone como el vínculo religioso de una comunidad, y el saber no se ordena ya en pos de la totalidad de un sentido. En cambio, la sociedad reemplaza a la comunidad, que desde entonces se conoce a sí misma como separada de sí misma, y el saber es conocimiento de objetos y de procedimientos que no son en sí mismos fines. Este mundo se percibe a sí mismo como el mundo gris de los intereses, de las oposiciones, de las particularidades y de las instrumentalidades. 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 sin fin de un término a otro, sin apoyo ni recogimiento en una identidad de sentido. Nunca más este desplazamiento retomará el movimiento de una trascendencia que lo eleve hacia una significación suprema. Conoce la posibilidad de la «muerte carente de significación»<sup>1</sup>, es decir, de la

<sup>1</sup> *Fenomenología del Espíritu*, C, BB, «El espíritu», B, III.

muerte de la significación misma. Lo trascendente, es decir el ser elevado más allá de su puro y simple dato, se se ha alejado en el vacío de la abstracción. Y aquellos que pretenden, por resacción, reestablecer su dignidad, de seguro lo pierden más aún en el sentimentalismo y en el fanatismo de las pretensiones de poner lo Absoluto aquí y ahora.

Una absoluta negatividad de lo Absoluto parece constituir toda la experiencia de este mundo, y su autoconciencia. Pero es su experiencia, y es su conciencia: no se las podríamos quitar, así como «no podríamos saltar por encima de nuestro tiempo»<sup>1</sup>. No se trata de una complacencia enfermiza, de alguna preferencia por las virtudes de la desdicha. Este mundo necesita verdad, no consuelo. Es en su experiencia y en su inquietud donde ha de encontrarse a sí mismo, y no en la comodidad de discursos edificantes que sólo agravan el testimonio de su miseria. Pero «encontrarse a sí mismo» de ninguna forma podría consistir en presuponer un alma, un valor y una identidad que habrían sencillamente, y provisionalmente, vivido a su sombra. «Sí mismo» no puede precederse a sí mismo, porque «sí mismo» es precisamente la forma y el movimiento de una relación consigo mismo, de un ir hacia sí mismo y de un llegar a sí mismo. Este mundo no sólo posee conciencia de la separación: es en la separación donde posee autoconciencia, y donde hace la experiencia de esta conciencia.

Más exactamente aún: porque se experimenta como un mundo de la separación, su experiencia adopta la forma del «sí mismo». Esta forma es la de una relación y de un movimiento. «Sí mismo» quiere decir «en relación consigo mismo»: es una relación cuyo término no está dado, así como el mundo de la separación es uno en donde ya no están dados los términos de una relación de sentido, términos tales como «naturaleza», «dioses», «comunidad».

Hegel se propone pensar de qué manera el oscuro saber en que se experimenta el mundo es el saber del *sí-mismo* en cuanto relación no dada, o relación infinita: de qué manera, por consiguiente, se revela eso, o ése, que Hegel llama *sujeto*, y de qué manera el sujeto se consti-

---

<sup>1</sup> Prefacio a *Principios de la filosofía del derecho*.

tuye y se libera en la dimensión y conforme a la lógica de la negación de lo «dado» en general.

El *sujeto* hegeliano no se confunde con la subjetividad en cuanto instancia separada y unilateral que sintetiza representaciones, ni con la subjetividad en cuanto interioridad exclusiva de una personalidad. Una y otra pueden ser a lo sumo *momentos*, entre otros, del *sujeto*, pero éste no es nada de eso. Para decirlo con una sola palabra: el sujeto hegeliano no es en absoluto *el sí mismo para sus adentros*. Es al contrario, y esencialmente, eso o ese que disuelve toda sustancia — toda instancia dada de antemano, supuesta como primera o última, fundadora o final, capaz de reposar en sí y de gozar sin compartirlos de su señorío y de su propiedad. El lector de Hegel que no comprende esto no comprende nada: pues presupuso subrepticamente una noción ideológica —no filosófica, individualista, egotista y «liberal» del «sujeto»—, o bien una no menos ideológica noción «comunitarista», nacionalista o imperialista. }

El *sujeto* es lo que él *hace*, es su acto, y aquello que hace es la experiencia de la conciencia de la negatividad de la sustancia, en cuanto experiencia y conciencia concretas de la historia moderna del mundo, es decir, al mismo tiempo del paso del mundo por su propia negatividad: la pérdida de referencias y del ordenamiento de un «mundo» en general (*cosmos, mundus*), pero también, y por eso mismo, su devenir-mundo en un sentido nuevo. Deviene inmanente, y deviene infinito. Este mundo es sólo este mundo, no posee otro sentido, y de ese modo es el mundo de la historia-del-mundo (la historia es el sentido en cuanto movimiento de la negatividad, pero no tiene ella un sentido que viniera a finiquitarla). Al mismo tiempo —y tal cosa es *el tiempo*, la existencia concreta de la negatividad—, este mundo que es el reino de lo finito encubre y revela en sí el trabajo infinito de la negatividad, es decir, la inquietud del sentido (o del «concepto», como lo llama Hegel: del concebir-se, aprehender-se y relacionar-se-consigo-mismo — en alemán: *begreifen*: «aprehender», «atrapar», «com-prender»). Y así es como, en la inquietud de la inmanencia, el espíritu del mundo deviene. No se busca (como si fuera para sí mismo una meta exterior), ni tampoco se encuentra (como si fuera una cosa aquí o allá); antes bien, se efectúa: es la inquietud viviente de su propia efectividad concreta. }

El espíritu no es algo que permanezca en reposo, sino más bien lo que carece absolutamente de reposo, la actividad pura, la negación o la idealidad de todas las determinaciones fijas del entendimiento; no es abstractamente simple, sino que es, en su simplicidad, al mismo tiempo un diferenciarse-de-sí-mismo —no una esencia ya acabada antes de su aparecer, disimulándose detrás de los fenómenos, sino que en realidad es efectivo sólo a través de las formas determinadas de su necesaria revelación de sí.<sup>1</sup> (*Unruhig*: «sin reposo», «agitado», «inquieto».)

Este mundo del movimiento, de la transformación, del desplazamiento y de la inquietud, este mundo que está fuera de sí tanto en su principio como en su estructura, este mundo en que la naturaleza no subsiste, sino que sale fuera de sí en el trabajo y en la historia, este mundo en que lo divino no subsiste, sino que se agota más allá de todas sus figuras, este mundo no se dirige hacia otro fin o resultado distinto de él mismo, hacia una reabsorción o hacia una sublimación de su propia exterioridad. Y con todo, no es el hecho bruto de meras posiciones erráticas de existencia: pues en ese caso la inquietud de la autoconciencia no sería ella misma una dimensión de su experiencia — o mejor, no habría ni experiencia ni pensamiento. La inquietud es ella misma, y ya, el pensamiento manos a la obra, o a prueba.

De ese modo, este mundo no es simplemente un resultado y tampoco tiene algún resultado. Es el mundo mismo que resulta *en* su propio movimiento, y el pensamiento de esta verdad suya es, a su vez, un movimiento, una inquietud — de hecho, es la misma, como inquietud de sí mismo, a propósito de sí mismo y para sí mismo, porque este sí-mismo se revela como otro, infinitamente en lo otro. El pensamiento de Hegel se convierte así en la filosofía misma transformándose, y, desde Hegel, el acto y el discurso filosóficos no han dejado de colocarse fuera de sí mismos, y/o de volver en sí mismos a su fondo infundable, desarrollarse o crearse y al propio tiempo denunciarse o exasperarse.

Peripecia, miseria, inquietud y tarea del pensamiento: Hegel es el

---

<sup>1</sup> *Enciclopedia*, § 378, añadido.



testigo de la llegada del mundo a una historia en que ya no se trata sencillamente de cambiar de forma, de cambiar una visión y un orden por otra visión y otro orden, sino en que el único punto de vista y el único orden es la transformación misma. No es entonces un punto, es el paso, la negatividad en que se experimenta como nunca el mordiente del sentido.

Desde Hegel no hemos dejado de penetrar en esta negatividad, y la propia época de Hegel, al igual que su filosofía, yacen a su vez bien lejos tras nosotros. En cierto modo, no podemos recoger de ellos alguna significación que estuviera todavía disponible. Por ello es por lo que, aquí mismo, no se pretende «restituir» a Hegel, y no se expone un «hegelianismo»: se lee a Hegel, o se lo piensa, tal como fue leído y repensado hasta nosotros, tal como ya se ha puesto en juego en el pensamiento. Pero lo primero que se debe pensar es esto: el sentido nunca está dado ni disponible; antes bien, se trata de volverse uno disponible para él, y esta disponibilidad se llama libertad.

## DEVENIR

El comienzo del pensamiento hegeliano no es la seguridad de un principio. Simplemente es idéntico al regreso en sí —inquieto, preocupado, no presupuesto— de la filosofía que se expone a lo que ya es: el movimiento de la conciencia de este mundo que se sabe como mundo, y que ninguna representación (imagen, idea, concepto o sentido determinado) satura ni asegura, porque, al contrario, el mundo, en su historia, las trae todas consigo dentro de su historia.

La inquietud del pensamiento significa, ante todo, que todo ha comenzado ya: no habrá entonces fundación, no se detendrá el curso del mundo para volverlo a comenzar, ya no se está en el elemento de Descartes, ni en el de Kant, y si el curso de la historia se ha roto, se ha soltado de él mismo, es su propia continuidad que consiste en la división y en la distensión. Pero, igualmente, todo ha terminado ya: no se presentará lo infinito o lo absoluto bajo ninguna figura determinada. Habrá otras figuras, pero que ahora ya son sabidas como lo que son: formas sucesivas en el paso, y formas del propio paso, y formas que el paso trae consigo. Así, la figura finita sólo se presenta, cada vez, ella misma — ella misma y su inquietud infinita.

De ambas maneras —ausencia de comienzo y ausencia de fin, ausencia de fundación y ausencia de culminación—, Hegel es lo con-

trario de un pensador «totalitario». Piensa, en cambio, esto: a saber, que o bien la verdad es total, o bien no es nada (y es eso lo que quiere decir, en él, la palabra «sistema»: es el mantenerse-junta de toda la verdad), y sin embargo la totalidad no es una forma global, asignable como tal o susceptible de imponerse al ser y al sentido, sino que es la infinita relación consigo mismo de lo que es. >

Hegel no comienza entonces con un principio o con un fundamento. Tal comienzo sería otra vez extraño al movimiento y al paso de la verdad. Para la filosofía, escribe, «El comienzo es sólo una relación con el sujeto, en cuanto que éste se quiere decidir a filosofar»<sup>1</sup>. Pero la condición de la decisión es el sujeto mismo en cuanto que indeterminado, o en cuanto que es «la voluntad abstracta, infinita para sí misma en su singularidad inmediata»<sup>2</sup>. El pensamiento es una decisión —práctica, como toda decisión— del sujeto infinito, que se decide por esta misma infinitud, es decir que decide no atenerse a ninguna forma finita del ser ni de sí mismo. La filosofía no es, esencialmente, un saber teórico o una proposición interpretativa: es la *praxis* del sentido.)

Todo comienzo que no estuviera en la decisión sería comienzo dado, esto es derivado, producto de otra cosa —como la simple noción abstracta de «ser», o como la idea misma de un «principio». Pero todo comienzo en la decisión no es un comienzo: es un surgimiento en el curso de lo dado, una ruptura, nada que pudiera ser establecido como tal. Y cada sujeto debe romper a su vez: cada uno es una tal ruptura. }

(Hegel no comienza ni termina, es el primer filósofo para el que no hay, expresamente, ni comienzo ni fin<sup>3</sup>, sino sólo la actualidad plena y entera de lo infinito que atraviesa y que trabaja y que transforma lo finito. Lo cual significa: la negatividad, el surco, la separación, la diferencia del ser que se relaciona consigo mismo a través de esta

<sup>1</sup> *Enciclopedia*, § 17

<sup>2</sup> *Ibidem*, § 428

<sup>3</sup> Aquí, como en varias otras partes, habría que agregar: con excepción de Spinoza. Pero no es ésta la oportunidad para extenderse al respecto.

misma diferencia, y que de tal modo *es*, con toda su esencia y con toda su energía, el acto infinito de relacionarse consigo mismo, y así el poder de lo negativo. Es éste el que habita la separación en que la relación se abre, el que surca el paso de la presencia a la presencia: la infinita negatividad del presente.

A menudo se ha dicho: Hegel se lo dio todo de antemano, lo presupuso todo, presupuso el Todo que su Sistema hace como si descubriera. Hegel se representa y nos representa una comedia —la comedia de la tragedia de la separación.

Ahora bien, el argumento se vuelve contra sí mismo. Hegel, si se quiere, presupone lo absoluto. Pero esta presuposición es hecha, precisamente, para arruinar toda presuposición o toda pre-donación. Estar en lo absoluto es, lisa y llanamente, estar ahí, *hic et nunc*. El «presupuesto» hegeliano es lo real, absolutamente —y con él, en él, la realidad del sentido, es decir el sujeto en el cual y *como* el cual lo real llega a colocarse en cuanto tal, llega a saberse con un saber que no es puro conocimiento de objeto, sino saber y aprehensión de sí mismo. En mí mismo y como mí mismo el universo se sabe, o se aprehende, universal, así como en todo me sé, o me aprehendo, como singular, y viceversa. Esto no tiene nada que ver con un arrobo místico: es la mera realidad de la manifestación en general. Y esto, en efecto, es la presuposición absoluta, es decir, que precede a toda particularidad, a toda determinación — no, sin embargo, como una generalidad, ni como un principio o un origen, sino como lo concreto mismo del ser. Asimismo, el saber y la aprehensión de sí mismo preceden toda posición de pregunta, toda articulación o tesis del discurso.

⟨ Este pensamiento no pregunta. No pregunta por qué hay algo, ni cómo es posible nuestro conocimiento. Y como no procede de una pregunta, justamente no proviene de la presuposición que encubre cualquier pregunta. Este pensamiento consiste en exponer y en explicitar lo que pasa con lo real (Hegel lo dice con una sola frase: *Auslegung des Absoluten*<sup>1</sup>) — pero eso sucede en la medida en que la exposición y la

---

<sup>1</sup> *Ciencia de la Lógica*, II, 3ª Sección, cap. 1, A.

explicitación forman ellas mismas parte de lo real, y son el movimiento del ser en sí y para sí. La exposición, la explicitación o interpretación son «la propia exposición de lo absoluto y la mostración por sí mismo de lo que es él»<sup>1</sup>. Se trata de dejar que lo absoluto se exponga. Con todo, este pensamiento no es pura pasividad: la auto-exposición es la naturaleza misma de lo absoluto. Dejar que éste se exponga libremente es poner en juego —y poner a trabajar— el pensamiento como libertad. Esta íntima conexión del ser y del pensamiento — desde Parménides es el asunto más antiguo de la filosofía, y su único programa—, esta conjunción absoluta de la necesidad y la libertad, conforman toda la empresa hegeliana, constituyen toda su gravedad y toda su dificultad. A fin de cuentas, sólo puede tratarse de disolver, de hacer que y de dejar que se disuelvan, estas categorías del «ser» y del «pensamiento». Pero esta disolución misma es sólo la operación de cada una respecto de la otra. Cada una depone la consistencia y la subsistencia de la otra. Pero es poniendo a la otra como una se depone — y como se depone a sí misma en esta deposición. Así, la operación del sentido se da como pura negatividad — pero esta negatividad no es nada más que el surgimiento de lo real en su concreción absoluta, y el punto del sujeto.

No hay tregua, ni reposo, fuera de la inscripción de este punto: ésa es la inquietud de Hegel — pero además: este punto no es distinto de la inquietud misma... Es al mismo tiempo lo inquietante y lo inquietado.

\*  
\* \* \*

El saber no será entonces una representación (*Vorstellung*: posición de un objeto ante un sujeto-de-saber y para él, conforme a su «visión de las cosas», es decir, a su pobre limitación), sino que una presentación (*Darstellung*: «posición-ahí», emplazamiento y puesta en escena, exposición, surgimiento del ser-sujeto en cuanto tal), y por consi-

<sup>1</sup> *Ibidem*, Preámbulo, cap. 1.

guiente la negación de toda presencia dada, sea ésta de un «objeto» o de un «sujeto». Lo que está en juego no es la presencia dada, sino el don de la presencia.

{ Algo está ahí, dado (por ejemplo, este libro<sup>1</sup>). En cuanto que está dada, esta cosa sólo es una cosa distinta de todas las demás, negación de las otras y negada por ellas. Esta cosa la sé como estando ahí y como dada (la sé al mismo tiempo como real y como un posible en lo real). En este saber, la cosa ya no está ahí, sino que está expuesta, puesta como sabida (por ejemplo, en este libro...). La primera negación es negada. Pero mi saber también es un estar-dado-ahí, que no puede seguir estando dado sin ser a su vez expuesto (hay que salir del libro...). Ambos, la cosa y el saber, han de estar expuestos y se exponen mutuamente — exponiendo a la vez la necesidad y la mera posibilidad de su realidad, o su contingencia. No hay ninguna cosa determinada que, por su determinación, no esté en esta necesidad de su contingencia, es decir, en «la agitación y la inquietud absoluta del devenir»<sup>2</sup>. }

{ Pero no hay ninguna cosa —ni ser ni pensamiento— que no esté determinada. Todo está en la inquietud absoluta del devenir. Pero el devenir no es un proceso que conduzca a otra cosa, puesto que es la condición de todas las cosas. Su propia inquietud absoluta es la determinación de lo absoluto. El devenir es, muy exactamente, la absolución: el desprendimiento de cada cosa de su determinación, así como el desprendimiento del Todo en su determinación. Y así es como lo absoluto es lo que es: igual a sí mismo y por consiguiente en reposo absoluto; pero en reposo no está, muy exactamente, sino de dicho modo, es decir, como no-reposo. Y el proceso o el progreso de lo absoluto es proceso o progreso infinitos. }

{ Un proceso infinito no va «al infinito», como al término siempre diferido de una progresión (Hegel llama a eso «infinito malo»): es la inestabilidad de toda determinación finita, el arrebató de la presencia

---

<sup>1</sup> Sobre este ejemplo, cfr. *Ciencia de la Lógica*, II, 2ª Sección, cap. 1, A, c.

<sup>2</sup> *Ibidem*, II, 3ª Sección, 2, A.

y de lo dado en el movimiento de la presentación y del don. Tal es la primera y fundamental significación de la negatividad absoluta: lo negativo es el prefijo de lo *in-finito*, en cuanto afirmación de que toda finitud (y todo ser *es finito*) excede en sí su determinidad. La finitud es en la relación infinita.

Es eso lo que, ante todo, revela el pensamiento, y que él no interroga, ni funda, ni representa. Pero que el pensamiento no interroga, ni funda, ni representa, eso significa que no trabaja desde fuera de las cosas, sino que él mismo es la inquietud de las cosas.

Ciertamente no lo es inmediatamente, ni como una mera propiedad de las cosas: Hegel no nos entrega una magia animista, ni una bruma panteísta (al contrario, libra la batalla más seria contra todas las formas de panteísmo que hacían furor en su época). Si el pensamiento no estuviera separado de las cosas, no sería el pensamiento, ni habría ya inquietud. El pensamiento es la separación de las cosas y la experiencia de esa separación. Pero de ese modo el pensamiento es él mismo separación de las cosas del pensamiento — de los conceptos, de los juicios, de las significaciones. Recorre su separación, y se separa de sí — como la relación misma, o mejor: como la inquietud de la relación, como su amor inquieto.

## PENETRACIÓN

«La decisión filosófica significa entonces, claramente, que no se decide ni por la fe, ni por el conocimiento, sino que su decisión consiste precisamente en separarse tanto de la una como de la otra. Lo que Hegel llama «saber» o «ciencia», y «saber absoluto», abre la modernidad en cuanto época del mundo que no puede ya proponer la relación con el sentido o con la verdad, ni como inmediata, ni como mediata. No es que el sentido y la verdad estén simplemente perdidos, derrumbados, o pervertidos en el infinito malo de los relativismos. Hegel da la espalda, resueltamente, a toda especie de nostalgia — es decir, a toda especie de consuelo emitido por la imagen de un sentido dado, aunque pasado, dado como pasado y pasado como dado. Pero no le da la espalda, inversamente, para confiarse a un nuevo algo dado, algo por dar o por darse en el porvenir, o bien como el propio porvenir. Ni presente pasado, ni presente futuro, sino presente desnudo: es decir desnudado hasta el punto de su llegada, en la inestabilidad del devenir.»

No hay que «conocer» este punto del presente, ni «creer en él». Hay que experimentarlo, si quiere decirse así. Pero esa experiencia no es una simple sensación, ni un sentimiento. Es el paso del pensamiento por el punto mismo. El punto es el paso. No es tan sólo el paso de un



«uno» a un «otro», sino que uno, en el paso, encuentra su verdad en el otro, de modo que toca su propio fondo: «la significación del devenir es ser la reflexión de lo que pasa hasta en su *fondo*, y que lo que parece ser lo *otro* al principio, en el cual lo primero ha pasado, conforma la *verdad* de éste»<sup>1</sup>. Pero dicho paso es paradigmáticamente el paso del ser al pensamiento: en realidad, todo paso es paso al pensamiento o al sentido — pero recíprocamente, todo pensamiento es paso al ser de la cosa en su verdad. No podemos contentarnos con reducir a Hegel a sus frases conocidas —demasiado conocidas— acerca de la verdad de la bellota que está en el roble. Porque el propio árbol es paso, y también posee su verdad en una bellota caída, aplastada y que no germinará nunca, mera concreción diseminada.

Por ello el pensamiento es penetración en la cosa, hundimiento en ella. El *fondo* hegeliano no es el fundamento, la fundación, el asiento o el sustrato. Es el fondo en que nos hundimos y en que zozobramos, en que se anda por el fondo. Más precisamente, el fondo sólo funda en la medida en que es en sí hundimiento, y la fundación ha de ser excavación. Así, el pensamiento no es aprehensión del fondo sin ser dicha excavación. Pero la excavación no alcanza ni pone al descubierto un asiento seguro. Excava el punto del paso, y el propio punto es dicha excavación: trabajo de lo negativo, pero en la superficie misma.

El pensamiento manifiesta desde sí mismo su afinidad profunda con las cosas. Y lo hace en la superficie más exterior de la lengua: *Dinge* (las cosas) y *Denken* (el pensamiento) suenan uno como otro, uno contra otro.

Las cosas y su *pensamiento* concuerdan en y para sí —así como nuestra lengua hace que se escuche una afinidad de ambos— y el pensamiento en sus determinaciones inmanentes es uno y el mismo contenido que la verdadera naturaleza de las cosas.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, III, Introducción, «Del concepto en general».

<sup>2</sup> *Ibidem*, Introducción, «Concepto general de la lógica».



Sin embargo, el pensamiento no se sume en las cosas como se sume en sí mismo — y tal es propiamente su acto de pensamiento. El pensamiento que no se piensa a sí mismo no es todavía el pensamiento, es decir, no es lo que ha de ser en cuanto pensamiento. Por una parte, en efecto, todavía le falta un objeto: a saber, él mismo. Pero por otra parte, este objeto que le falta —y que es el sujeto— es precisamente lo que hace del pensamiento un pensamiento, es decir, no la conformación de un contenido para un establecimiento que le es exterior (pensamiento-imagen, pensamiento-sentimiento o pensamiento-noción), sino la penetración de una cosa por un sentido que sea el suyo, y que sea él mismo.

Para ser dicha penetración de sentido, del sentido en la cosa y de la cosa en el sentido, y para ser de ese modo verdadero pensamiento tanto como pensamiento de verdad, el pensamiento no debe ser la instrumentalización de una regla formal que retrotraiga las cualidades de la cosa a alguna unidad de representación, según categorías disponibles. Ahí de nuevo, lo dado es inválido (lo dado de los conceptos, de los juicios y de los raciocinios).

« Cuando pregunto qué es una flor, debo presuponer ese «ser» según las categorías dadas de una botánica, o de una horticultura, o de una estética, o de una simbólica, incluso de una mística. Nunca obtendré más que «floralidades» diversas y determinadas, por lo demás excluyentes entre sí. Pero ahora se trata de no presuponer nada, y de sólo obtener lo real de una flor —es decir, indisolublemente el «una flor» que digo—, «la Idea misma y suave, ausente de todos los ramos»<sup>1</sup>, y tal flor aquí y ahora, rosa, margarita, o pensamiento. Para poder hacerlo ni siquiera es suficiente con enunciar que «la rosa crece sin porqué»<sup>2</sup>. Pues eso todavía es, precisamente es, un pensamiento, y un

<sup>1</sup> Mallarmé, del que se sabe cuán hegeliano era.

<sup>2</sup> Angelus Silesius, del que se sabe del uso que hizo Heidegger en *El principio de razón*.

pensamiento del fondo —del porqué— de la cosa (en tanto que sin fondo), y un pensamiento que, en cuanto tal, no ha *pasado* todavía por dentro de la cosa, y de su fondo.

Por ello el pensamiento sólo puede establecer su diferencia con respecto de la cosa en la medida en que establece también —en la medida en que sabe, piensa y expone— esta diferencia misma como el paso de uno al fondo de la otra. El poeta o el místico no dicen o no muestran nada distinto. Pero la filosofía dice este decir y muestra esta mostración para no dejarlos en su inmediatez: es la vuelta de más en el paso hacia el fondo — la vuelta que, a su vez, se agota en la exterioridad suya (en este discurso, aquí, como en aquél del filósofo en general), pero que muestra al agotarse, en el borde de su pensamiento, la flor no ya dada sino puesta en la existencia, es decir, sumida en su verdad infinita y concreta.

Un pensamiento que no lograrse llegar a esta unidad concreta de la cosa no sería un pensamiento. Pero sólo lo logra siendo la tarea de sumirse y de negar su separación de «pensamiento». La nominación del poeta es todavía el índice de la «ausencia». El pensamiento será entonces —y tal es su ser y su concreción, su acto y su *praxis*— el más allá del nombre que el propio nombre nombra y donde él se anula: la presencia de esta ausencia. Presencia de esta ausencia en cuanto tal, negatividad efectiva — efectividad que brota como negatividad.

{ «El yo *al pensar* penetra el objeto»<sup>1</sup> — y no es una penetración «en pensamiento», abstracta o imaginaria. No es una penetración representada, y que permanecería ante quien penetra, como obra suya. Quien penetra es penetrado, pues el pensamiento es el pensamiento del ser mismo, y no «el mío». En la medida en que es «mío», mi pensamiento es contingente, y pasa hacia su otro. Pero en la medida en que es esta forma exterior del «Yo», es al mismo tiempo el universal del para-sí (de la pura relación consigo mismo) que penetra el en-sí determinado, es decir que lo hace entrar en la *relación* que es su verdad. Pero entonces es el en-sí el que penetra en sí.

<sup>1</sup> *Ciencia de la lógica*, III, Introducción, «Del concepto en general».

¶ Aquello que, en esa formulación, podría parecer como un regreso hacia sí y como una Odisea del espíritu universal debe ser inmediatamente desmentido por esto: por un lado, no hay otro retorno que hacia el fondo, hacia la excavación de la existencia; por otro lado no hay Ulises, no hay figura única y sustancial del sujeto. Quien penetra en sí es cada vez otro distinto, y su relación.

Es cierto que la forma que Hegel privilegia es el círculo, pero es un «círculo de círculos», y no la simple disposición de los mismos volviendo hacia lo idéntico. Es a la vez el fondo de todos los círculos, el puro movimiento del punto que da vueltas —la negatividad es el punto de rotación del movimiento del concepto<sup>1</sup>— y el movimiento incesante que no deja nada en reposo. El punto y el movimiento son ciertamente lo mismo, mas en cuanto que esta «mismidad» sólo posee la identidad de la infinita relación. La equidistancia de los puntos del círculo es la igualdad de sus agitaciones singulares, y su centro es el vértigo común.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, último capítulo, «La Idea absoluta».

## LÓGICA

El puro elemento del sentido o de la verdad, lo que Hegel llama el «concepto» o la «aprehensión» desde el punto de vista de su actividad, y la «idea» desde el punto de vista de su presentación, es el elemento del «espíritu», que nombra a la relación infinita misma, la salida de sí a lo otro de toda realidad. Esta «vida del espíritu» no es algo separado, no es una espiritualidad que flota por sobre y más allá de la materialidad. No es nada —o es una mera abstracción— en la medida en que se la considera en sí como fuera del mundo de la efectividad. Es el soplo del espíritu, aunque este soplo no es una inmaterialidad: es, al contrario, el estremecimiento de la materia en la materia misma, y lo sensible en tanto que siente, que es sentido y que se siente. Nombra la inquietud y el despertar del mundo, la inmanencia siempre ya tensionada, extendida y distendida en sí misma como fuera de sí misma: el espacio y el tiempo, como ex-posición de toda posición.

El espíritu no es algo separado —ni de la materia, ni de la naturaleza, ni del cuerpo, ni de la contingencia, ni del acontecimiento— porque él mismo no es nada distinto de la separación. Es la separación en cuanto apertura de la relación. Eso también quiere decir que la relación no acaece, como por añadidura, a singularidades dadas de antemano, sino que es uno y el mismo don de las singularidades y el de la relación.

Toda unidad dada, como simple unidad subsistente por sí misma, sólo es algo dado: algo derivado, depuesto, un momento, inestable como todo instante, en el movimiento que da la relación, en que la relación se da. La unidad del espíritu es la de este movimiento infinito, y esta unidad no es nunca una unicidad: es la unidad de lo uno que no va sin lo otro, o más aún, la unidad de lo uno que va hacia lo otro, de lo uno que sólo *es* este *ir hacia* lo otro. Lo otro es ello mismo un «uno» que va hacia lo otro, a su vez y al mismo tiempo. Al mismo tiempo: es decir, en la mismidad del tiempo que es la diferencia de unos para con otros.

El pensamiento no es entonces algo separado, pues «pensar» esta «vida del espíritu» es efectuar la relación. Ciertamente, el pensamiento en cuanto tal representa la igualdad, o mejor establece la igualdad como tal: la correspondencia que la relación implica. Pienso que esto es (igual a) eso. De ahí que la verdad deba siempre aparecerse como la resolución de la relación en el «el reposo translúcido y simple»<sup>1</sup>. Pero eso sólo representa una parte, que corresponde al movimiento del pensamiento en cuanto que debe mantener la verdad ante él, ante nosotros. Es lo que le confiere su aspecto de seguridad y de impassibilidad, de dominio acabado. Sin embargo, la resolución de la relación sólo puede ser el movimiento, la actividad y la vida de la relación: no su ser, sino su ir, su llegar a ser y su pasar. Para pensar *de verdad* que esto *es* aquello, mi pensamiento debe *transitar* del uno al otro. En este sentido, «el reposo translúcido y simple» es también «el delirio báquico del que no hay miembro que no esté ebrio»<sup>2</sup>. La seguridad del pensamiento es inseparable de su inquietud — y su inquietud, al igual que la ebriedad, es a la vez una angustia y una exaltación, el riesgo y el impulso de la relación.

La seguridad del pensamiento —la certeza de sí— no se coloca sobre su inquietud como una máscara, así como no le sobreviene como un aquietamiento. El pensamiento y la inquietud no son, tampoco, como los dos rostros de Jano, y es inexacto hablar de ellos como

---

<sup>1</sup> *Fenomenología del Espíritu*, Prefacio.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

de dos «lados». Aquello de lo cual el pensamiento está cierto es de su inquietud, y aquello por lo cual se inquieta es por su certeza.

Si el pensamiento, en efecto, es la posición de igualdad puesta como igualdad de la cosa consigo misma, el pensamiento no puede ser la igualdad retenida en sí, la quieta enunciación de que  $A = A$  y  $Yo = Yo$ , como si esta igualdad misma no llamara de inmediato, imperiosa y violentamente, a la exposición de toda singularidad como tal, incomparablemente y absolutamente desigual en el seno mismo de esta universal igualdad. El pensamiento no es la igualdad que se retiene en sí, sino la igualdad que sale de sí en razón de su propia igualdad — de su universalidad (De este modo, la *lógica* es, desde su estadio más elemental, desde su primera y más pobre abstracción, un desgarramiento de la identidad, su dislocamiento y su alteración — y así, el pensamiento riguroso a través del cual lo idéntico se identifica.

Esta lógica no posee nada de ilógico, no es una lógica enloquecida, pervertida o acrobática. Con el nombre de «lógica» Hegel aprehende lo que conforma continuamente el *logos* de la filosofía —y lo que ha engendrado a todas las lógicas: el *logos* significa que ninguna identidad está dada, que ninguna unidad está disponible, y que la identidad y la unidad son siempre, en su simplicidad y absolutez, el movimiento de identificarse y de unificarse. *Logos* significa lo que «hace» todo «dado», o sea su «dar», y más exactamente su «darse a sí mismo»: *logos* designa lo idéntico no como sustancia sino como acto. Su acto es el de la igualdad que al igualarse se hace desigual a sí (hay que decir: «igualándose», y no «para igualarse», porque la igualdad no es un objetivo fijado de antemano, es el movimiento de la identidad, su identificación). Si  $A = A$ , es porque  $A$  se pone como otro distinto de sí mismo. Y eso es justamente lo que expone « $Yo = Yo$ ». El *logos* es sujeto, es decir, es el exponente de la exposición infinita de la identidad.

El pensamiento es entonces la igualdad que sale de sí para entrar en la desigualdad de la cosa. Al penetrar la cosa, la igualdad se hará su igualdad, mas al volverse de ese modo *su igualdad*, permanecerá siendo tanto identidad singular —distinta de todas las otras— como idéntica a toda identidad: estremecida, agitada, movida y emocionada por el propio «hacerse-idéntico».

Penetrado en la cosa, y penetrado por la cosa, el pensamiento desaparece como pensamiento separado. Su desaparición es con todo conservación, pues propiamente es la separación — y la relación. La separación es entonces la presencia puesta de la cosa: su alteridad. El pensamiento pone la alteridad en general: el punto, la piedra, la luz o la persona en cuanto otro —o sea también, y cada vez, este punto, esta piedra, esta luz, esta persona. No hay nada indistinto, y el pensamiento es la posición de la distinción absoluta. El mundo hegeliano es el mundo en donde ninguna generalidad subsiste, sino sólo singularidades, infinitamente.

Ni generalidad, ni particularidad, pues lo «particular» sólo es lo finito en una relación extrínseca con lo general, él mismo otra vez exterior y a su vez puesto como un particular —así como ocurre en la relación entre los intereses particulares y un interés general<sup>1</sup>. Lo singular, en cambio, es lo finito en sí y para sí infinito, y para el cual no hay universalidad separada. Si digo «Sócrates es un hombre», tomo a Sócrates como caso particular de la especie humana. Pero Sócrates-el-singular no es un caso: es él y ningún otro. Si se quiere, es un caso absoluto, y lo absoluto en general sólo está hecho con casos absolutos, y con todas sus relaciones absolutas.

Pero la singularidad no subsiste, o su subsistencia es idéntica a su surgimiento, es decir, a su puntualidad, y entonces a su negatividad. Es la separación la que pone lo distinto, y lo identifica. El pensamiento penetra la cosa y la invade con la separación: su penetración es un vaciamiento. La cosa pensada es la cosa surcada, vaciada de la mera adherencia compacta en el ser insignificante. Sólo como pensamiento, penetrada de pensamiento, la flor florece *en cuanto* flor: pero este brotar es la expansión de la negatividad hecha *suya*.

Este pensamiento piensa el brotar de lo absoluto en el seno de la cosa. Pero que no engañe esta expresión florida. Hegel dice: «la rosa en la cruz del presente»<sup>2</sup>, y el presente es división de sí mismo: así es

<sup>1</sup> Por ejemplo, *Enciclopedia*, §§ 163-164, y 434.

<sup>2</sup> *Principios de la filosofía del derecho*, Prefacio.



como brota. No se trata tampoco de sustituir la presencia por la ausencia, de sumergir la presencia real en un abismo —que sólo sería por lo demás una súper-presencia inefable y terrible. Se trata de no ceder ni a las gracias fáciles de una rosaleta de sentido, ni a la fascinación de una aniquilación atronadora. Ni presencia puramente presente (y de ese modo desvaneciente), ni ausencia puramente ausente (y de ese modo imponente). Más bien lo absoluto de la presentación.



El pensamiento como pensamiento de lo absoluto es el pensamiento heredero de Kant. Con Kant, la razón se conoció a sí misma como exigencia de lo incondicionado. Más exactamente: exigencia incondicionada de lo incondicionado. La filosofía se convirtió en la observancia y en el ejercicio de esta exigencia. No ceder ante ella: tal ha sido la repetición del pensamiento de Kant, retomada por todos sus sucesores. Hegel la fortalece y la pone en tensión hasta casi romperla, aguza su punta hasta mermar y desgarrar toda consistencia donde se mantiene la determinación de un condicionado.

El mundo que se sabe inmanente es al mismo tiempo el mundo que se sabe incondicionalmente obligado a dar razón de sí mismo. Kant mantiene esta necesidad en el orden de un deber-ser en que la razón del mundo se separa infinitamente de sí misma. Para Kant, eso sí, esta necesidad todavía se puede formar como una espera y postular, en esta espera, la aproximación infinita de una satisfacción. Hegel, en cambio, establece que ese «deber» mismo, el puro «pensamiento» de este deber, de su separación y de su infinidad, ha hecho ya surgir de sí mismo el sujeto, abriendo el tiempo y dividiendo la sustancia.

No se trata de que ya no haya nada que «deber» y que todo esté realizado, sino de que lo incondicionado ya no es meramente el término deseado en una lejanía indefinidamente retirada: está ya en el claro que surge de su exigencia absoluta. Que lo absoluto ya esté ahí, y que sepa que ya está ahí, no es una satisfacción conseguida, ni una acumulación primitiva de sentido. Sólo significa que la exigencia primitiva de lo verdadero es ella misma verdadera, inclusive en lo que esta

exigencia posee como excesivo e infinito: inclusive en cuanto que pone al sujeto fuera de sí. Lo incondicionado, o lo absoluto, no es para nada una dimensión suplementaria, supererogatoria, incluso exorbitante, que convendría dejar en la lejanía cada vez más demorada y desplazada de un ideal «reino de los fines» (o, como se dirá más tarde, de un «horizonte de valores»). Sin duda lo absoluto es exorbitante: pero lo es de inmediato, aquí y ahora, al abrir el presente, al abrir el espacio y el tiempo, al abrir el mundo y el «Yo», y al lanzar la existencia a su inquieta exigencia.

No pensar esta irrupción de lo incondicionado es no hacer justicia al *pensamiento*. Es retenerlo más acá de sí mismo —más acá de la dignidad absoluta que él establece y de la libertad no menos absoluta que él exige.

De ese modo, la penetración de la cosa significa que esta exigencia penetra el ser, pero no como un impulso bien intencionado que atravesara el orden de lo dado sin transformarlo, y que permanecería suspendido en su impulso, elevación sublime, ajena al mundo efectivo. La penetración del pensamiento no es una travesía, sino el surcamiento concreto de la concreción misma. Kant no cedía ante la exigencia, Hegel no cede ante su efectividad — es decir, ante su efectua-ción. No que esta efectua-ción de lo incondicionado pudiera ser alguna vez representada en tal o cual dato, en tal o cual «figura» de lo absoluto. Pero lo que no puede ser representado no es lo que huye siempre más lejos en un cielo ideal: es, al contrario, el punto que se surca en el corazón de la efectividad.

En su penetración, el pensamiento no se contenta con abrir la separación y la relación infinitas, como si éstas fueran «simplemente un pensamiento» y «simplemente una exigencia». Sino que el pensamiento se convierte en la voluntad de esta separación y de esta relación: voluntad de lo concreto determinado y del trabajo de su relación con los demás.

## PRESENTE

Sería tal vez un poco simple enunciar, en términos kantianos, que Hegel confunde de nuevo, como las antiguas metafísicas, las Ideas de la razón con los objetos de la experiencia, mientras que la cuidadosa distinción crítica de los dos órdenes es la única que respeta la exigencia de lo incondicionado. Sería olvidar en todo caso que Kant pudo —debió— adelantar que la Idea suprema, la Idea de la libertad (o la razón como tal y para sí), acontece en la experiencia<sup>1</sup>. Lo que significa que el propio Kant no hubiera podido dejar de hacerle justicia, no fuera más que de modo incierto y enigmático, a aquello que no es una mera consecuencia deseable de lo absoluto, sino su condición misma: su efectividad. La libertad no es un deseo, Kant lo sabía muy bien, ni una disposición formal. Es la irrupción efectiva en la efectividad del mundo, y de esta efectividad. Hegel se dedica entonces a pensar lo que Kant exige. }

Sería entonces igual de simple enunciar, en términos hegelianos, que Kant se quedó en el «infinito malo», mientras que Hegel pone el infinito en acto, aquí y ahora efectivo. Sería suponer que Hegel se contentó con pensar y poner este acto como algo dado (como cuando se pretende, con una inquietante grosería, que Hegel habría designa-

---

<sup>1</sup> *Crítica de la facultad de juzgar*, § 68.

do el fin de la historia). Pero el acto de lo infinito es cualquier cosa menos algo dado. Es antes bien aquello por lo cual algo dado es dado. Es su condición, no sólo de posibilidad, sino de efectividad: su don mismo, es decir el don de su manifestación, de su llegada a la existencia. El pensamiento no se dedica simplemente a someter lo dado a condiciones exteriores de inteligibilidad, sino a penetrarlo con aquello que lo da, y que para sí mismo no es nada dado: la negatividad de su donación, de su surgimiento o de su creación.

De ahí que el pensamiento hegeliano de lo absoluto en la efectividad, porque es todo lo contrario a un delirio «totalitario» que quisiera mostrar aquí y ahora el rostro, la forma y el imperio dados de lo incondicionado, se recoge entero y se sume obstinadamente en la disciplina estricta de mantener firmemente la negatividad como la apertura misma, y concreta, de lo concreto, y como la reunión de la separación y de la relación a través de las cuales el mundo es mundo verdadero.

En ese sentido, la filosofía no trae un sentido o una verdad que sacara de otra parte que de este mundo mismo. Lo único que hace, de entrada al menos, es exponer lo finito como finito —la infinita finitud de toda «forma de la vida». Y así es como el filósofo «pinta su grisalla sobre la grisalla» de un mundo que envejece<sup>1</sup>. No sólo que Hegel, en su tiempo, experimente un tal envejecimiento, y la llegada de una transformación. Es que el pensamiento nunca tiene que andar prediciendo o prefigurando la novedad — que es y que será siempre la novedad de lo absoluto mismo. Sería reducirla de antemano a algo dado, hacer del futuro un presente — por consiguiente, al mismo tiempo, un pasado.

Ahora bien, así como no prejuzga acerca del porvenir, tampoco la filosofía ordena el pasado a partir de una significación que llegara después. Al llegar «tarde», la filosofía misma llega como el fin que se comprende en cuanto fin, es decir, en cuanto penetración de una «forma de la vida» por su propia verdad: por su paso y su apertura hacia otra. No que la otra guarde en reserva la verdad de la primera,

<sup>1</sup> *Principios de la filosofía del derecho*, Prefacio (es en el mismo texto y en el mismo sentido que «el búho de Minerva toma el vuelo al término del día»).

que de ese modo sería remitida para más tarde todavía. La verdad es, en cambio, el cumplimiento de la forma a la vez que el testimonio que se da a sí misma, así como la aprehensión de que un cumplimiento, al exponerse y al transitar, expone de nuevo la disponibilidad infinita del sentido, del don de sentido que así se efectúa.

Incluso cuando Hegel parece experimentar (como toda su época) la nostalgia de formas que habrían alcanzado una plenitud de sentido ahora perdida (así como la «bella ciudad griega»), e incluso cuando parece celebrar el nacimiento de una forma realizada de la «Idea ética» y de la comunidad (con el Estado orgánico de la monarquía constitucional), y aparte del hecho de que estas dos apariencias, que en él son también, de seguro, dos tendencias y dos talentos simultáneos, serían incompatibles si hubiera que sostenerlas juntas como dos tesis puras; aun así, todo muestra que la verdadera cuestión no yace ni en el *páthos* de la pérdida ni en el de la fundación. Ambos romanticismos —el del pasado y el del porvenir— sólo bordean exteriormente, como rasgos epocales, la exigencia rigurosa de la filosofía: que el presente sea revelado como lo que es, como la inquietud abierta entre el crepúsculo de un acabamiento y la inminencia de un surgimiento.

Sin duda Hegel lee su tiempo como el tiempo de un presente así —de una tal presentación del presente, de su inestabilidad, de su desgarramiento y de su pasar. Lo gris del concepto puesto sobre lo gris del mundo revela, junto con el fin de las figuras coloreadas que se había dado, la puesta en existencia de la tarea de pensarse, por sí misma, más allá de toda consistencia de figura. Pero de ese modo, el tiempo presente —el de Hegel y el nuestro, el de Hegel que el nuestro acaso está terminando— no instituye ninguna figura de desplome. No es el tiempo de una apoteosis fuera del tiempo y de una *parousía* de lo absoluto. Es lo que todo tiempo es para sí mismo: aprehensión de su paso, lo que significa a la vez afirmación de sí e inquietud de lo otro.

Que un período entre otros se establezca y piense *como tal*, y que así se establezca y piense, con Hegel, como el período de la filosofía, eso no lo hace más especial que otro período —y sobre todo no lo hace ni final ni original. Eso sólo quiere decir que esta forma de la aprehensión inquieta de sí y de la negatividad establecida para sí misma surge

como un momento. En la palabra y en el pensamiento de la «filosofía», Hegel aprehende a la vez la absoluta repetición —el eterno retorno— del espíritu que vuelve sobre sí y la determinación del concepto que sólo es todavía concepto, del pensamiento que sólo es pensamiento gris, sólo «filosofía»<sup>1</sup>. Pero esta determinación es también lo que se abre más aún a la exigencia de que el espíritu pase otra vez en lo otro, y vuelva sobre sí desde el afuera de otra determinación.

Para el momento presente, es a la vez un momento como cualquier otro —que pasa como otro y en lo otro— y el momento que se aprehende en cuanto momento, apertura desnuda de la historia que se deja entrever, por un instante, como simple excavación y como acto de la negatividad. Es el momento de lo absoluto pensado como tal: como absolución, esto es como desvinculación, desprendimiento y puesta al desnudo — y no como absolutización. Es la absolución de la separación y de la relación: al mismo tiempo, todo está separado y todo está en relación, todo está únicamente separado y en relación. Es esta absolución lo que Hegel llamaba «historia», y para la que nuestro tiempo, que termina el de Hegel, propone otros conceptos, como por ejemplo el de «técnica» (y quizás, más allá de esa palabra, la liberación de otra forma todavía, necesariamente desconocida).



Lo que se le pide al pensamiento es, por consiguiente, sólo esto: no renunciar a la inscripción de lo absoluto en el presente, sin concederle nada a la absolutización de un presente sea cual sea (pasado, presente o por venir). Con Hegel, la filosofía no se propone representar el Todo, ni fundarlo, sino que es la tarea de abrir la totalidad de la relación para sí misma tal como se abre en cada cosa, y como se abre, cada vez, aquí y ahora.

---

<sup>1</sup> A este respecto, hay que leer en las *Lecciones de Estética* todo lo que concierne al tiempo presente como época del concepto y «privado de vida», así como lo que opone la riqueza sensible de la poesía a «pensamientos que sólo producen pensamientos».

«Aquí y ahora, la totalidad de la relación se representa como igual... a nada. El mundo es simplemente igual a sí mismo, y en esta igualdad sólo encuentra su desigualdad y su exterioridad. Otrora, la desigualdad en el mundo era igual a la desigualdad del mundo y de su reino divino. Ahora, el mundo es igual a sí mismo, por tanto a su propia desigualdad, que se expone como violencia del interés y de la subjetividad, que son uno y otro unilaterales. En todas partes igual a sí mismo, el sujeto abstracto contempla la explotación, el hambre, la desolación y la angustia de los sujetos concretos. No sólo es impotente, sino que opone la impotencia de su igualdad abstracta y vacía a la desdicha del mundo como infinidad irrisoria — y el nombre mismo de «sujeto» se convirtió en el nombre de su propio desvanecimiento, o de una aspiración vacía y de una vana agitación donde no deja de expirar lo que podía ser todavía el último soplo que le quedara al «espíritu». En lugar del espíritu, pero como la verdad última de éste, el mundo se sabe como la efectividad y como la responsabilidad de la exterminación, y como el poder de destruirse a sí mismo.

La sentencia más famosa de Hegel es ésta:

La vida del espíritu no es la vida que retrocede con miedo ante la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la vida que soporta la muerte y que se mantiene en ella. El espíritu no consigue su verdad sino encontrándose él mismo en el absoluto desgarrado.<sup>1</sup>

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 hay una parte de la humanidad que piensa (en actos, no en discursos) que en el empobrecimiento y en la exclusión de toda la otra parte se efectúa la única vida que esté a la altura de la historia y del saber, y, en todo caso, de concentración del capital.

Todo parece ocurrir, en cierto sentido, como si el espíritu del

<sup>1</sup> *Fenomenología del Espíritu*, Prefacio.

mundo se ejecutara como dijo Hegel — y como si de hecho sólo encontrara la vida de su muerte.

Frente a eso, sabemos con Marx que no hay respuesta en los consuelos de la religión —cuando no son más bien consolidaciones de la devastación— ni en la abstracción del sujeto de derecho. Por ello lo único que Marx pensó fue la efectividad y la *praxis* del espíritu hegeliano. Pero también sabemos lo que, de Marx, se confundió con la absolutización de una figura.

Una posibilidad, por consiguiente, es que la sentencia de Hegel — su pensamiento entero— sea un *páthos* inútil y peligroso, y en ese caso sólo nos queda pensar la impotencia de todo pensamiento. Pues esta sentencia no sólo condensa el pensamiento de Hegel: enuncia también lo que ocurre con el pensamiento en sí y para sí cuando el sentido y la verdad no le son presentados como *dados*. Si este pensamiento es vano, entonces sólo queda renunciar a lo incondicionado y a la propia razón, sólo quedan las distintas maneras complacientes de modular el nihilismo.

La otra posibilidad —y no hay otra— es que todavía quede por repensar este pensamiento, a sumirse en él no como en un pensamiento determinado y dado, sino como en la apertura misma del sentido y de la verdad, yendo pues en él más allá de él. Todo verdadero pensamiento, después de Hegel, hizo eso, con él, en contra de él, más allá de él.

(Esta alternativa no puede ser decidida abstractamente. Nadie, ni Hegel ni cualquiera otro, está en medida de demostrar lo que es el «verdadero pensamiento». El pensamiento es él mismo el negocio de la decisión por el pensamiento.)

Se pensará en última instancia que la sentencia sobre la vida en la muerte, en cuanto que sentencia, en cuanto que proposición, todavía mantiene apartados el «espíritu» y el «desgarramiento» donde «se encuentra». En cuanto que sentencia, no es todavía —o ya no lo es— el pensamiento de lo que enuncia. Pero enuncia precisamente esto: si el espíritu «se encuentra» en «la muerte», 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 exte-



rrior 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. Sin duda, posee este fin ante sí como un objeto, en cuanto que se determina y que puede y debe decir: «la muerte», «el mundo», «la cosa», o aun «yo mismo». Pero al decirlo, y porque lo dice, establece que no posee su verdad como una cosa ahí delante enfrente de otras cosas ahí delante.

Cómo el espíritu es lo finito que se encuentra infinito en la exposición de su finitud: eso es lo que debe pensarse —es decir: eso es lo que significa «pensar».

Cómo la verdad del sentido es la afirmatividad de la inquietud de lo negativo: su insistencia en sí, sin renuncia ni evasiva, su *praxis* y el *conatus* de su ser. }

## MANIFESTACIÓN

La filosofía no es una representación más, ni un saber más, entre otros. No es un saber de los principios y de los fines, como si los principios y los fines fueran cosas —concretas o ideales— aparte de las otras cosas. Tampoco es una reflexión sobre los saberes, como si éstos (en sentido lato: ciencias, técnicas, artes, creencias, sensaciones, sentimientos) debieran ser sometidos a otro conocimiento y a otra evaluación que no obstante sería, en última instancia, del mismo orden que ellos, y que pediría otro tipo de apreciación, más alta o más profunda. La filosofía no es ni «alta» ni «profunda»: se mantiene estrictamente a la altura de las cosas, del mundo y del hombre, no echa sobre ellos ningún «punto de vista», ni por encima ni por debajo. De manera general, consiste en no tomar punto de vista alguno — en no ser ni siquiera una «vista», si es cierto que ya no hay vista cuando se penetra en la cosa o cuando se la aprehende.

Pero la cosa de la cual se trata no es la cosa ahí delante, depositada sola y cerrada en sí, o el ser puro y simple. Tal cosa, en efecto, como nos representamos una piedra, o la idea pura del «ser», sólo es algo derivadamente dado: producido y depositado por una operación. Si la piedra o el ser siempre han estado ahí, aquello que no resulta para nada obvio es precisamente este *haber estado siempre ahí*. O mejor: si

eso es obvio (o, como se dice en francés, *il va de soi* [literalmente: «va de suyo»]), es porque de algún modo *va*, y *va a partir* de sí, *al salir* de sí, al *dar-se* desde sí. No el ser solo, sino su venida o su vida. Hegel llama a esto: «el hecho de la vitalidad psíquica o espiritual»<sup>1</sup> — hecho que es la «cosa misma» que el pensamiento penetra, que la filosofía aprehende.

No es el hecho de un dato entre otros, fuera ese dato primero o no. (*Faktum*, aquí, se distingue de otros términos alemanes que nombran el «dato» o el «mero hecho».) Sin duda es primordial, pero en la medida en que lo primordial u originario no puede ser ningún real, sino que la operación de lo real mismo —su «hacerse desde sí». Un «hacerse desde sí» está dado de entrada — y, justamente, no es un dato. Podría decirse: se trata de un *fiat*, de una creación. Sería exacto decir que lo único que piensa Hegel, en la pista de Spinoza y de Kant, es lo que pasa con la creación del mundo cuando ya ningún creador está dado, ni por inventar. El *Faktum* es: la cosa se da. Este hecho es absoluto, insuperable, y sólo queda o bien ignorarlo, o bien penetrarlo. Aquí es donde se juega la decisión del filosofar.

Que la cosa se dé es una «vitalidad». No la vida orgánica, ni alguna animación en general. La vitalidad es el carácter de llevarse fuera de sí. La cosa se da, se lleva fuera de sí, se manifiesta. El «fenómeno» no es la apariencia: es el vivo arrebató de sí y el salto hacia la existencia manifiesta. Manifestándose, está en relación. Se singulariza. Todas las cosas son singulares, y la totalidad es también singular: es la singularidad de la manifestación misma. La singularidad de la manifestación —o del mundo— consiste en que sólo se manifiesta a sí misma, o a nada. La manifestación surge de nada, en nada. Lo manifestado es algo, alguna cosa, y toda cosa es algo manifestado. Pero no hay «algo-que-se-manifiesta», algo además de la manifestación misma. Tampoco hay espectador de la manifestación. Yo con mi saber estoy también en medio de la manifestación, estoy manifestado y eso lo manifiesto a

---

<sup>1</sup> *Enciclopedia*. Prefacio a la 2ª edición (en general, toda esta parte se refiere en particular a este texto).

mi vez. La manifestación es entonces desde sí misma o desde nada, desde sí misma como desde nada.

Por eso la verdad —que sólo puede ser la del *Faktum* mismo aprehendido como verdad— está *más allá* de todo modo de aprehensión sensible y sapiente de lo manifestado. No está más allá como otra cosa, sino como la no-cosa de la cosa, el no-ser del ser. Penetrar la cosa significa penetrar su manifestación, penetrar el *Faktum*: por consiguiente, penetrar lo negativo en cuanto tal, o el *nihil* de la creación del creador.

Toda aprehensión es ya en sí misma una tal penetración, y el saber más ingenuo puede comportarse como el más especulativo, basta que se crea en la cosa misma, idéntica a ella, inconsciente de estar delante de ella<sup>1</sup>. Es lo que ocurre cuando sentir es simplemente llegar a ser la cosa sentida — olor de rosa o amarillo de un lienzo de pared.

La sensibilidad no es nada distinto de la relación de la manifestación consigo misma, no hay manifestación no sensible, de modo que toda verdad está en lo sensible: pero lo está como la negatividad. La representación sensible indica por sí misma que su verdad está «en» ella como «fuera» de ella: eso quieren decir «sentir» y «ser sentido», y es lo que quiere decir el que haya sentir, conciencia, representación y saber en el mundo. El saber no viene de otra parte que del mundo mismo — como la relación de la cosa con la negatividad de su manifestación, de su «venir desde sí».

La representación sensible es el ser-para-algo-distinto. Indica de por sí que este ser-para-algo-distinto es el movimiento de la verdad del ser en sí y para sí. Indica la relación como negatividad del sí-mismo, o el sí-mismo como negatividad de la relación: el ser verdadero niega su mero ser-sí-mismo.

Penetrar la negatividad exige «otro idioma» distinto del idioma de la representación. Este último es el idioma de la separación: la lengua de la fijeza de los conceptos, de las proposiciones y de sus cópulas. Este idioma es simplemente el idioma, es el único idioma — y tal

<sup>1</sup> *Ibidem.* § 27.

como sólo hay varios idiomas. Hablar el otro idioma, el del pensamiento, no es hablar otro misterioso idioma de más. Pero tampoco es, sobre todo no es, entrar en lo inefable. Es *pensar*: esto es, hablar en el idioma mismo lo que éste no dice, y que es también el lenguaje mismo. El lenguaje dice las cosas, no se dice a sí mismo, es decir, la universal remisión de las diferencias en virtud de las cuales el idioma habla. Decir esta remisión sería decir el paso de las determinaciones unas en otras, agotar todas las significaciones: y tal es lo propio del pensamiento. El «idioma» del pensamiento es en efecto el agotamiento de la significación determinada<sup>1</sup>. Por eso es, al mismo tiempo, el agotamiento de la exterioridad del lenguaje, y el agotamiento de las determinaciones separadas de las cosas: el idioma de la penetración en la manifestación.

Hay que sostener a la vez que es un idioma, o el idioma mismo, y que es su agotamiento o su alteración infinita. Hay que sostenerlo, no sólo porque se trata de la seriedad imperturbable y obstinada del filósofo que quiere enunciar lo inenunciabile, sino porque sólo el lenguaje, al exponerse por sí mismo como la relación y la separación infinitas, expone también este estar-por-sí-mismo-fuera-de-sí-mismo-en-algo-distinto, que constituye la manifestación. En cierto sentido, el lenguaje es la manifestación: pone la cosa fuera de sí. Manifiesta la manifestación. Pero la manifiesta como algo distinto de sí. De modo que, en otro sentido, el lenguaje lo nombra todo y no manifiesta nada. Indica —al nombrar, y en la insignificancia de los nombres— que la manifestación es su verdad y su límite.

El idioma de la filosofía es el idioma mismo hablado en su infinitud, es decir, al mismo tiempo en cada instante —en cada palabra, en cada significación— puesto fuera de sí, insignificante o sobre-significante, interrumpido y tensionado hacia su propia negatividad —hacia la «vitalidad» del «sí-mismo». No el idioma hablando sobre sí mismo, sino penetrando en sí. A fin de cuentas, nada distinto a lo que hace el lenguaje en cada momento, en el pliegue de su articulación y en el surco de su enunciación.

---

<sup>1</sup> Cfr. *Ibidem.* §§ 463-464.

Tal cosa es la penetración en el sentido, que ya no puede ser dicho «sentido» en ningún sentido determinado: su verdad consiste en ser lo negativo que remite toda determinación a las demás, y sólo así la remite a sí misma. Penetrar la manifestación —o pensar la *revelación*, como Hegel lo formula arrancando a la «religión revelada» lo que ella misma indica como su verdad fuera de su representación—, no es sino penetrar en el «sí-mismo» mismo, para sí mismo. Es penetrar esto: que el sí mismo está de suyo manifiesto, que por consiguiente está de suyo fuera de sí. El sí-mismo es lo que no *se* posee y lo que no *se* retiene, y que en suma posee su «se» en este mismo «no»: no-subsistencia, no-sustancia, surgimiento, sujeto.



La filosofía es, de ese modo, el saber acerca de sí de la negatividad, así como el saber acerca de la negatividad del sí-mismo. No se vea ahí ninguna acrobacia verbal, ninguna complacencia perversa del discurso. La reciprocidad y la reversibilidad del sí-mismo y de lo negativo conforman lo que hay que pensar: eso mismo que Agustín veía en el *interior intimo meo*, o Descartes en el *ego sum*, pero esta vez deshaciendo y desligando toda consistencia del *interior* y del *ego*. La única presuposición del *sí-mismo* es que no puede presuponerse. Todo pensamiento pone este saber en juego: sólo puede estar cada vez en juego, es la singularidad concreta del pensar.

El sí-mismo revela ser únicamente la *negatividad para sí misma*. Pero la negatividad para sí misma no es una cosa, considerada en su relación consigo misma o en su retorno a sí misma. La negatividad es precisamente —en la medida en que «es», en que puede ser puesta con esta palabra— el «para sí mismo», puesto que el «para sí mismo» no es una relación o una intención que tuviera a la vista una subsistencia dada. «Sí mismo» no es algo que preexista a «para sí», y ser «para sí» es ser «para» esta no-preexistencia absoluta.

Dejar valer este «para» en cuanto tal es liberar al sí-mismo — lo que significa también liberar a la libertad misma. Es desligar al sí-mismo de toda determinación a la que pudiera estar atado: la de una sustan-

cia o la de un sujeto en el sentido de una identidad personal dada, la de un individuo o la de un pueblo, la de una esencia cualquiera o la de un símbolo, de una significación, de una forma o de una figura. Pero no es desligar al sí-mismo de toda atadura para dejarlo flotar, abstracto, en una indeterminación que sólo sería otra vez el vacío «Yo = Yo». Es operar su desligamiento y su liberación en la singularidad misma, y para ella. Que yo sea desligado de mí para ser éste, precisamente, tal como estoy expuesto a los otros y tal como surjo en mi lugar vacío: lugar que no es ocupado en el curso de las significaciones, sino donde se sume y donde surge un sujeto de sentido.

Un sujeto de sentido, lo cual significa inmediatamente: un sentido para todos y para cada uno, yendo hacia uno en tanto que pasa por otro. Si «Yo» surjo, cada vez, como la identidad de lo universal y de lo singular —«Yo» no es nada más que un surgimiento, en sí una emisión de sentido, sin contenido determinado—, eso ocurre porque «Yo» es compartido igualmente entre todos. No sólo como una propiedad igual de todos los hablantes-y-pensantes, sino como esta propiedad cuya única destinación es suprimirse como propiedad distinta del hablar y del pensar, como propiedad de una conciencia-enfrente-de, para volver a encontrarse fuera de sí misma, fuera de las conciencias y de las significaciones, como la propia manifestación, que ha vuelto sobre sí misma, ella misma manifestada para sí: la manifestación absolutamente liberada. Es lo que Hegel llama «el espíritu del mundo»<sup>1</sup>.

La decisión filosófica es siempre la de la identidad del ser y del pensamiento, sea cual fuere la manera en que es acentuada o modalizada. Ordena toda la historia de la filosofía, pues de ella proviene la historia: distensión y paso, acontecimiento repetido del *hacer* o del *hacerse* de esta identificación. La historia es la sucesión de las rupturas de la historia en que esta identificación se sumerge en sí misma y donde la decisión se repite. Esto no quiere decir entonces que esta decisión reine sólo eternamente, como la constrictión inalterable de un monstruoso enigma de sentido. Ella también es sólo una postura

<sup>1</sup> *Ibidem.* § 549.

contingente del pensamiento y de la historia. Pero esto quiere decir que esta decisión no puede ser cambiada sino hasta el final del trabajo en que se compromete: ahí donde ya no hay que nombrar esta identidad, ni que preocuparse de ella, porque *se hace*. Cosa que ocurre en cada punto de verdad, como en cada punto de ruptura de la historia.

La decisión filosófica consiste entonces en no reposar sobre lo manifiesto, y esto en nombre de la propia manifestación. Consiste en no confiar lo manifiesto a alguna otra cosa: a algo oculto, a algo escondido, a algo secreto. Es la decisión de un mundo sin secreto, o cuyo secreto es sólo eso: el de su *logos*, o de su revelación.

Es difícil mantenerse en esa decisión, por lo inquietante que es. Lo inquietante es que lo negativo de la manifestación no sea algo escondido y no-manifiesto. La pereza y el reposo del pensamiento consisten siempre en remitir a algo no-manifiesto, al cual se presta, según el caso, el aparato de figuras y de adornos más espectaculares, el tornasol imponente de los cultos y de las artes, el prestigio de los nombres o de los poderes, o incluso el entusiasmo o la elevación de los grandes pensamientos.

Pero la grandeza de *el* pensamiento yace en la sencillez de la decisión que se vuelve hacia la manifestación desnuda. Si la manifestación sólo es lo que es, si «lo revelado es sólo que Dios es lo revelado»<sup>1</sup>, entonces la manifestación es lo que regresa únicamente sobre sí. De modo que es la exposición entera, no sólo de sí, sino que, ante todo y después de todo, de lo que hay con el «propio» *sí-mismo*. *Sí-mismo* es lo que precisamente no regresa sobre nada distinto: no como una pura subsistencia dada, independiente (la sustancia), pues ésta todavía no regresa sobre sí, no vuelve donde sí misma siendo simplemente lo que es. La manifestación, en cambio, *retorna* y sólo es ese retorno. Pero como no se regresa a ninguna sustancia presupuesta, es

---

<sup>1</sup> *Filosofía de la religión*, última sección, «Pruebas de la existencia de Dios», «Prueba ontológica». Es menester precisar aquí que para Hegel esta frase también quiere decir que la filosofía revela, o deja revelarse, lo siguiente: que la «revelación» del triple monoteísmo de Occidente sólo tiene que revelar *eso* —de manera que pasa en el pensamiento, para la cual ya nada, ya ningún dios, queda en el fondo, en la superficie, de lo absoluto.



## Manifestación

retorno a nada —o no es retorno, y no vuelve sino arrojándose delante, en la superficie de la cual no habrá sido ni lo de debajo ni su fondo previo—, al ser arrojado fuera de sí como sí, *al ser* ese arrojar mismo, e inmediatamente su *propio* paso hacia algo distinto.

Así, «Yo = Yo» no quiere decir nada, o bien sólo quiere decir esto: paso y salto en lo otro de lo que nunca estuvo en sí mismo. Salto doblemente inquietante: por la agitación de su movimiento, donde no hay continuidad del paso que no sea al mismo tiempo desgarradura de un claro<sup>1</sup>, y por el no-saber de lo otro que conforma de ese modo todo el saber de sí.

---

<sup>1</sup> *Fenomenología del Espíritu*. Prefacio: «El aparecer del sol, en un claro, dibuja de una vez la forma del nuevo mundo».

## TEMBLOR

El pensamiento debe sacar el sí-mismo de sí-mismo, debe arrancarlo a su mero estar-en-sí: el pensamiento mismo es ese desprendimiento, el pensamiento y el habla en que se sale de sí mismo y se expone.

Hay que quebrar el espesor compacto de la mera subsistencia, sea ésta la de la piedra, la del yo, la del todo, la de Dios o la de la significación. La subsistencia que se presenta como un primer principio, o como un punto de partida, es de hecho sólo un depósito de la manifestación en su movimiento: un depósito en el ser, y un reposo en el pensamiento. Disolver este depósito y despertar este reposo son la tarea del pensamiento, porque es así como éste penetra el movimiento.

Por un lado, esta fractura de la compacidad está entonces ya activa en la compacidad, la habita, la trabaja, la inquieta *en sí*. Por otro lado, la resolución de la oposición entre lo compacto y su fractura no se lleva a cabo al pasar —o al regresar— al movimiento puro, como a una universalidad a su vez abstracta, separada, simple y compacta en su generalidad. Se opera al penetrar el ser cerrado sobre sí con su pro-

La división para sí: es él mismo en su singularidad el que se encuentra quebrado o disuelto, puesto en movimiento o despertado.

— La separación que es en sí la manifestación es cada vez experiencia singular. Como tal, es dolor. El dolor —o la desdicha— no es la universal separación, no es el dolor de un gran drama cósmico adonde todos los seres serían arrastrados y en el cual, a fin de cuentas, un sujeto universal gozaría con la desdicha universal. El dolor es precisamente el elemento de la singularidad de la separación: es algo que le acontece a la singularidad como singularidad. Le acontece como la alteración de su subsistencia, y de ese modo como su sí-mismo despertado en su alteridad.

Del mismo modo, por lo demás, el placer o la alegría son también de lo otro y en lo otro. Pero desdicha y alegría no son una misma cosa, aun si juntos son el despertar de lo otro en sí, de sí por lo otro. Su oposición es ella misma la división de lo otro en cuanto que otro. Estar en sí afectado por lo otro para sí no puede ser algo indiferente — o bien esta afección sería nada más que un matiz de la subsistencia. La división de la desdicha y de la alegría es entonces ella misma un dolor. Podría decirse: el dolor abre y la alegría reconcilia. Pero la reconciliación está en el punto, o en el paso. La desdicha insiste al desgarrar el fondo, la alegría se arroja más allá de sí misma.

Experimentar dolor es experimentarse singular («Mientras más elevada sea una naturaleza, más siente la desdicha»<sup>1</sup>). De manera general, sentir o resentir es encontrarse a sí mismo como ser que siente. Ahora bien, como eso no posee generalidad, el estar-afectado es una relación determinada con algo distinto —dolor o alegría, y esta determinación es también su propia singularización. En la desdicha, soy precisamente sujeto, sentimiento de mí<sup>2</sup>. No se vea ahí compensación, ni sublimación. Aun si la alegría también es un «sentir» — aunque según la división indicada—, el dolor no se transforma en alegría. En la desdicha misma, en mi desdicha, me reconozco separado y finito, cerrado, reducido o reducible al punto mismo de mi dolor.

<sup>1</sup> *Enciclopedia*, § 359, añadido.

<sup>2</sup> *Ibidem*, § 407.

Saberse tal no es un saber abstracto, es estar concretamente ante la insuficiencia y la incompletud de sí, y, a través de esta misma falta, estar en la relación con lo otro, con todo lo otro y con todos los otros que me hacen falta: es estar ya en el movimiento, es devenir. Devenir infinitamente, hasta la muerte tanto como hasta la alegría: es decir, siempre hasta lo que no puede ser un resultado sino el paso mismo.

Es así como el sujeto es, únicamente, el acto de moverse en el movimiento de dicho estar-afectado y de pasar-en-algo-distinto: «El sujeto es un ser capaz de contener en sí la contradicción de sí mismo y de soportarla — y es eso lo que hace su infinidad<sup>1</sup>». La infinidad del sujeto no flota por encima de él, ni tampoco es algo así como un flujo inconsistente que saldría de él. Ni tampoco una especie de superación sublime o heroica de la desdicha, a través de la cual el sujeto se mantendría por encima de sí mismo como por encima de un espectáculo trágico. En ese sentido, mi infinidad tampoco está en mi muerte, como en la «irrealidad»<sup>2</sup> donde, precisamente, ya no estoy. Sino que está en la singularidad en sí y para sí afectada por algo distinto. «La muerte» es que haya algo distinto (la muerte del otro, entonces, tanto como la mía propia), y de ese modo lo infinito en acto para mí.

El sujeto no se reapropia su otro y su contradicción: que la sepa como suya, y que eso mismo lo constituya como sujeto, no hace que esta contradicción suya devenga su sustancia. Sigue siendo su contradicción del modo en que mi dolor, mi muerte y mi otro, o mi alegría, siguen estando fuera de mí: fuera de mí lo que, siendo *mío*, me hace salir de mí. En mí lo que me niega en cuanto que *mí-mismo*, lo que niega mi determinación, y que precisamente de ese modo la remite a lo otro — es decir, también la remite a sí misma abriéndola en sí para sí.

El saber de sí en la negatividad y como negatividad no es entonces ni un saber, ni una victoria que dominaría o domesticaría el dolor, la muerte, lo otro o la alegría. No es un saber de objeto, es el saber de sí-mismo — pero en la medida en que «sí-mismo» no se vuelve en ello su propio objeto. Es el sujeto, y el sujeto es saber de sí, y su saber de

<sup>1</sup> *Ibidem*, § 359.

<sup>2</sup> *Fenomenología del Espíritu*, Prefacio.

sí es su negatividad relacionándose consigo misma, para sí misma. El sujeto es, es decir, hace, la experiencia de su estar-afectado en cuanto que la experiencia de lo que disuelve su sustancia. Pero entonces no es «algo» (el dolor, la muerte, lo otro, o la alegría) que deshace desde el exterior esta sustancia. No es otra subsistencia que la divide, es la sustancia que se divide —que entra en la relación, o que se abre a ella, o que se manifiesta. El sujeto es la experiencia del poder de división, de ex-posición o de abandono de sí.

«Sí-mismo» no «es» más que eso, negarse como en-sí. Sí-mismo en sí no es nada, es inmediatamente su propia nada. Sí-mismo sólo es falla y pliegue, regreso sobre sí, partida de sí y llegada a sí. Por ello el «sí-mismo» hegeliano posee su concepto sólo en la sintaxis múltiple e infinita de estas expresiones: *en sí, para sí, consigo o cerca de sí, donde sí, fuera de sí*. Sí-mismo es sí mismo: la posición de esta mismidad implica la de una diferencia cuyo movimiento es el que pone la mismidad. Sí-mismo es como sí-mismo, es decir, al mismo tiempo *en cuanto sí-mismo y semejante* a sí-mismo. Para ser en verdad y para tener sentido, sí-mismo debe ser en cuanto tal: cosa que puede si se aparta de sí para establecerse semejante a lo que él es.



Se estaría tentado de objetar aquí que este momento de la semejanza —y entonces de la alteridad y de la exterioridad— se encuentra borrado porque esta semejanza es semejanza a sí más bien que a lo otro. Podría pensarse así que una mimética general sería más apropiada que el pensamiento del proceso del hacerse-sí-mismo. Pero lo que de una u otra manera se forma es siempre la identificación.

Hegel no ignora el momento de una mimética. Este momento pertenece a todas las primeras determinaciones del sujeto que se siente, y que se siente en lo otro y como lo otro (imitación, pero también contagio, comunicación inmediata y «magnetismo»<sup>1</sup>). Es la inmediatez

<sup>1</sup> Enciclopedia, §§ 405-406.

de la identificación que se desarrolla enseguida para sí. Y esta inmediatez inscribe de entrada «en» el sí-mismo el momento de su pasividad: de esa pasividad a través de la cual el acto de hacerse sí-mismo no procede sino de un hacerse (o ser hecho) semejante al otro.

En su figura primeriza y original, esta relación con lo otro, y más precisamente este ser-sí-mismo-por-lo-otro, se entrega como «temblor que atraviesa una sustancia»<sup>1</sup>. Con ese temblor es con lo que el «sí-mismo» de la madre afecta en ella misma y despierta al niño —que sólo está todavía en su seno como sustancia— como una identidad que posee su propio ser fuera de sí misma. En el otro extremo, es también en el temblor como la conciencia encara la muerte: «la conciencia ha sentido la angustia en relación con la integridad de su esencia [...] ha temblado en las profundidades de sí misma y todo lo que era fijo vaciló en ella»<sup>2</sup>. Y asimismo, es un temblor lo que arrebata al «corazón que está ante el amor como si arriesgara la muerte»<sup>3</sup>.

Podrían pensarse en Hegel toda una serie de temblores, por ejemplo religiosos o estéticos. Siempre se trata del temblor de lo finito aprehendido por lo infinito: es la sensibilidad de lo infinito en lo finito. Habría que detenerse también en el hecho de que Hegel no da propiamente el concepto de esta imagen. Acaece allí donde las categorías desfallecen y ellas misma tiemblan.

El temblor es el acto del estar-afectado — un actuar pasivo que sólo hace vibrar al cuerpo, que inquieta a la sustancia. El sí-mismo tiembla al ser tocado, despertado, suscitado, tiembla tanto en el sentimiento de su fragilidad como en el deseo de su libertad. Su emoción es la suya, y su temblor es el temblor *de sí* porque es de ese modo como llega a sí — que llega y que se va, que llega como se va: temblando.

No se trata sólo de una imagen, ni se trata sólo de un grado primitivo y exterior del sentirse-a-sí-mismo, así como el nacimiento, la

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, § 405.

<sup>2</sup> *Fenomenología del Espíritu*, B, «Conciencia de sí», A.

<sup>3</sup> *Enciclopedia*, § 573, nota. Hegel cita aquí un poema de Jelaledin Rumi, místico musulmán persa del s. XIII.

religión, el arte, el amor y la muerte no son nada inferior o primitivo. Pues «también [...] se siente el pensamiento, particularmente en la cabeza, en el cerebro, en todo el sistema de la sensibilidad»<sup>1</sup>. El pensamiento tiembla, no sólo ante lo que tiene que pensar, sino que tiembla en sí mismo, por ser en sí el desprendimiento de sí, el despertar de lo otro, de su dolor y de su alegría.

La negatividad hace temblar toda determinidad, todo ser-sí-mismo-aparte. Lo atraviesa con un escalofrío y con una agitación inquieta. Lo que así se inquieta es la liberación de esta determinidad para lo que no es —para algo distinto y para la infinidad—, mas cuyo ser mismo ya es en sí el reparto esencial.

Si el pensamiento del sujeto se encuentra de ese modo caracterizado como una emoción, no lo es por efecto de un pensamiento emotivo, ni en el seno de una filosofía sentimental. Ni el sentimiento ni la emoción son colocados al principio. Así como tampoco figura al comienzo la inteligencia fría y el dominio de sí. En la famosa «dialéctica del amo y del esclavo»<sup>2</sup>, el dominio del amo es precisamente la abstracción, en la medida en que el amo no tiembla en la inminencia de la muerte. Pero asimismo el esclavo es el que tiembla ante el amo. La lucha del amo y del esclavo es la de la conciencia que se expone de suyo a su propio deseo de ser reconocida y deseada por el otro: mas el otro en cuanto tal, y en cuanto que el otro sí-mismo subsistente fuera de mí, pone en peligro mi subsistencia, mi-ser-aparte que de ese modo sé no poder afirmarlo sino arriesgándolo. No puedo dejar de temblar ante el otro, y más aun: no puedo dejar de ser en mí el temblor que el otro disloca. Y el pensamiento no puede penetrar la cosa sin temblar.

<sup>1</sup> *Ibidem*, § 401, añadido.

<sup>2</sup> *Fenomenología del Espíritu*, B, «Conciencia de sí», B.

## SENTIDO

*Sentido* es una palabra «maravillosa», que designa tanto «los órganos de la aprehensión inmediata» como «la significación, el pensamiento, lo general de la cosa»<sup>1</sup>. Los dos sentidos de la palabra deben entonces poseer, en su distinción y en la oposición que presenta esta distinción, el mismo sentido. El sentido de *sentido* está luego en el paso de una a otra significación. El paso mismo, eso sí, no se deja aprehender como una tercera significación independiente. Es tan sólo, en su «maravilla» (*wunderbar*, «carácter asombroso, sorprendente, fuera de lo común»), una contingencia interesante y entretenida del idioma: como si el idioma, en un punto, dejara entrever por un instante la transposición incesante entre las significaciones que lo estructura y que lo moviliza de parte a parte. Pero no determina esta transposición más que como la inestabilidad y la fragilidad de un encuentro, o de una división, cuya unidad no puede ser detenida y fijada. El idioma hace sentir «al mismo tiempo» que sólo posee la fugitividad de una separación de idioma.

<sup>1</sup> *Lecciones sobre la estética*, Primera Parte, Capítulo dos, A, 2. *Sinn* posee en alemán, aparte de los sentidos de sentido sensible y de sentido inteligible, un sentido que en francés sólo conservan expresiones como «*bon sens*» o «*sens commun*» [en español, «sentido común»], y que Hegel indica aquí: el de la intelección misma.



Mas lo que de ese modo se deja sentir se da a pensar. La sensibilidad y la idealidad son la una por la otra, la una para la otra y la una en la otra. En la sensibilidad, el ser-para-sí se despierta: se diferencia de su mero estar-en-sí-mismo donde todavía se encuentra durmiendo. El «estar-en-sí-mismo» —que ya comporta en sí mismo el pliegue de sí sobre sí, la identidad pegada a sí— despliega y despega esta adherencia suya. Al momento de despertar, soy alguien distinto. Hay cosas fuera de mí, y yo mismo soy para mí ese que posee cosas ante sí<sup>1</sup>. Sin duda el ente que siente que sólo es un ente que siente se vuelve también su propia sensación y se funda en ella: pero *en* ella se vuelve también lo que es como su sujeto. La sensibilidad es devenir: paso de una simple determinidad a una propiedad. La sensación es mía —o bien, si no es aún el ser-mío universal de quien dice «Yo», es, en la sensación vegetal y animal, la sensación propia de un ente que siente.

Esta propiedad o esta apropiación en cuanto tal es una idealidad: pues lo propio es la posición de algo separado como «suyo», luego la posición de una cosa separada, como lo que pertenece *al* sí-mismo de algo otro a la vez que es lo que este otro mismo, es en sí respecto de sí. Lo propio, como tal, no es una posesión o una dependencia de un sujeto dado. Lo propio acontece como apropiación, esto es, en el «recogimiento consigo de la persona»<sup>2</sup> que caracteriza a la «propiedad» en sentido jurídico, de modo que ya es no algo dado sino la relación de una llegada a sí. Nada es propiamente propio sin que deba ser incesantemente reapropiado, retomado y relanzado en esta relación. (En ese sentido, lo propio es la negación de la exterioridad de la posesión y de su fijación en la abstracción del derecho de propiedad<sup>3</sup>.) Lo propio no es, entonces, una cosa, sino siempre el sentido de una cosa, la cosa apropiada —así como se dice que una herramienta puede ser apropiada para cierto uso— que posee su verdad en algo distinto. La apropiación hace que una cosa no caiga meramente en mi dependen-

<sup>1</sup> *Enciclopedia*, § 399, y § 400 para lo que sigue inmediatamente.

<sup>2</sup> *Ibidem*, § 490.

<sup>3</sup> Por eso la propiedad para Hegel es apenas el primer momento del devenir-sí-mismo del sujeto ético. Cfr. *Enciclopedia*, § 485 ss.

cia, sino que entre para mí en mi independencia, en la esfera de mi acción y de mi personalidad. Lo propio es lo que llega en otro como si llegara en su sí-mismo —así como el sentido propio de una palabra es su manera de dar, a través de su definición en otras palabras, lo que supuestamente dice ella sola sin las demás.

En cuanto apropiación, la sensibilidad divide un sujeto y su otro, haciendo que advenga lo otro para el sujeto, y el sujeto para sí en lo que deviene *su* otro. Lo otro puro y simple, lo otro simplemente yuxtapuesto a lo otro como a lo mismo, no es todavía algo *otro*: es un en-sí al lado de un en-sí, todos parejos. Pero la verdad de lo otro es la de ser *mi* otro, irreversible e inintercambiable aun si yo soy a mi vez *su* otro, igual de irreversible. Y así es como mi verdad es devenir para mí en mi otro. Ser para sí, salir del mero ser-otro, en eso consiste la idealidad<sup>1</sup>. La sensibilidad pasa pues desde ella misma a la idealidad, y el primer sentido de la palabra «sentido» pasa al segundo. Más precisamente aún: la sensibilidad no es sólo la cualidad particular de los seres organizados, sino que también es lo que posee de suyo sentido, el sentido de pasar a la idealidad de lo propio.

(A decir verdad, algo del sentido precede también la sensibilidad de los seres organizados: Lo inorgánico no es sensible en el sentido activo, sino que es la materia sensible sentida por toda sensación — pues toda sensación se juega a ras de una materia, es decir, a ras de una alteridad que es en sí sin sí-mismo. Lo inorgánico es en sí la «individualidad disociada»<sup>2</sup>, o lo que se auto-niega como sí-mismo. La piedra posee propiedades, pero las posee puramente fuera de sí. Son cualidades dispuestas unas al lado de las otras. Son la mera negatividad de lo propio, y sólo apropiables por algo otro — consumibles, transformables o consumables por él. De ese modo, la materia —es decir, lo «sensible»— expone no una mera ausencia de sentido sino que el desligamiento de sentido y la exterioridad sensible ofrecidos a la apropiación de una sensación y de una ideación.)

---

<sup>1</sup> *Ibidem.* § 385.

<sup>2</sup> *Ibidem.* § 308.

La idealidad, al ser el para-sí considerado como tal, está entonces presente en la sensibilidad misma: a decir verdad, el para-sí está ya siempre presente en el en-sí, y esta presencia no es otra que el movimiento, no fuera sino lento e incoactivo, de la manifestación. En la idealidad, o como idealidad, la cosa deviene para sí, o aun «donde sí»: es para sí misma el retiro y el abrigo de su ser. No está simplemente dada ahí, sino que es presentada (sentida), y por eso posee, o mejor es, una forma.

Conforme a la determinación más antigua, es decir, platónica, del concepto, la idea hegeliana designa en efecto la forma. La forma no es el exterior de una cosa superpuesto a su contenido interior. La forma es eso a través de lo cual el contenido se presenta. Y puesto que su presentación no le es extraña, puesto que es su manifestación, la forma es más bien lo siguiente: *que* la cosa *se* manifiesta. La forma es el contenido revelándose<sup>1</sup>.

La idea —asunto propio del pensamiento— es el poder de la forma apropiante. Su necesidad o su operación son de «parecer y aparecer»<sup>2</sup>. No es una idea «de» la cosa (menos aún «sobre» ella), ni tampoco es la cosa ideal («sólo pensada»), sino la cosa misma formándose en su manifestación. En la idealidad, considerada como el régimen separado de la intelección, de la representación y de la concepción formal, se encuentra aislado el momento revelador de la manifestación. En la sensibilidad, considerada como el régimen separado de la apropiación inmediata y no explicitada, se encuentra aislado el momento revelado de la manifestación. Pero la idealidad es la idealidad *de* la sensibilidad, y la sensibilidad es la sensibilidad de la idealidad: sin ello estas nociones mismas carecen de todo sentido. Lo revelado y lo revelador sólo pueden estar juntos en la revelación, y es así como hay *sentido* en general: presencia para sí misma. Y por eso es por lo que Hegel puede decir que «todo está en la sensación»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem.* § 383.

<sup>2</sup> *Lecciones sobre la estética*, Introducción. Es así como Hegel establece la necesidad propia del arte en cuanto que «manifestación sensible» de la idea, es decir, también como revelación de lo sensible en su forma verdadera.

<sup>3</sup> *Enciclopedia.* § 400.51 Cfr. por ejemplo *ídem.*, § 308 y 408.



El sentido es la idealidad de lo sensible y la sensibilidad de la idea: es el paso de uno a otro. El sentido es entonces total e infinito, es la infinita relación consigo de todo, el todo en cuanto tal, es decir, como la relación consigo de todas las cosas una por otra, para la otra y en la otra. Y la forma más general de esta relación total, representada en su mayor distensión, es la relación de la cosa en sí —el ser colocado inerte, bloque oscuro ni siquiera presente— y de la cosa para sí —la idea misma formándose, el concepto regresando cerrado sobre sí.

Pero la espesura meramente impenetrable y la idea meramente penetrada de sí misma son dos abstracciones —dos extremidades de la abstracción separadora, y como quien dice un cara a cara de la estupidez y de la locura, de la pérdida integral del sentido. En la medida en que el pensamiento es separación, no puede evitar designar e inclusive frotar ambas extremidades<sup>1</sup>. El sentido pasa entre ambas, desde una a otra ausencia de sentido, desde una a otra verdad.

Si la verdad es el sentido, no lo es sin embargo como un justo medio «razonable» entre estos extremos. Lo es en tanto que su mediación, que no es un término medio sino el medio o lugar mismo en cuanto paso de un extremo al otro<sup>2</sup>. Este paso es la penetración en lo otro, y el sentido está en la mediación. Y dado que la mediación es el paso del en-sí al para-sí y viceversa, no subsiste por sí misma como algo tercero en que el sentido se colocaría, sino que es el sentido en cuanto que la mediación misma se disuelve en la operación.

El sentido es entonces lo que se deja sentir y lo que se da forma en el paso y como paso. Lo cual no significa que el sentido sea un soplo evanescente, un centelleo fugitivo. No puede ser fijado, es la no-fijeza misma. Pero eso significa que es el movimiento y la actividad ince-

---

<sup>1</sup> Cfr. por ejemplo *idem*, § 308 y 408.

<sup>2</sup> Cfr. todo el análisis del silogismo en la *Ciencia de la lógica*.

santes: tanto el movimiento perpetuo de las significaciones en la lengua como el movimiento de la historia en el cual la naturaleza y el hombre no dejan de pasar —en el doble sentido de esta palabra: estar-de-paso, pasar al más allá (fallecer)— y el movimiento del actuar, de la operación y de la conducta humanas, que tienen que liberar para sí mismas, siempre de nuevo, la verdad del sentido.

Que el sentido sea total e infinito, que sea el acontecimiento apropiante de todas las cosas en la penetración pensante y en el paso efectivo, eso no quiere de ninguna manera decir que el sentido estaría dado ahí mismo en lo que es, y como es. Todo lo contrario: nada es, tal como es, en el sentido. Al sentido le son necesarias la actividad de devenir y la manifestación. El sentido no es el «sentido del ser», como si fuera una propiedad dada, una significación ideal que flota por encima de él, y más o menos perceptible para el espíritu de los hombres. Es el ser como sentido, el ser arrancado a la subsistencia y a la determinación fijada, y la apropiación del ser por el sujeto, como sujeto. La inquietud de lo negativo es la agitación, la tensión, el dolor y alegría de esta apropiación.



De ahí que el concepto decisivo en el seno de la mediación —ése que Hegel dice que es «uno de los más importantes conceptos de la filosofía»<sup>1</sup>— es designado por un término que presenta, al igual que el término *Sinn* y algunos otros, pero bajo la forma más dinámica, la notable propiedad de juntar dos sentidos opuestos, y por eso de ser por sí mismo, en sí mismo y en suma sobre sí mismo, la operación de la mediación del sentido en general.

Se trata de la palabra *Aufhebung*, que en alemán puede designar tanto la acción de suprimir, de hacer que algo cese (tal es el sentido frecuente), como aquella de recoger y de retener algo. *Aufhebung* es la supresión que conserva. Conserva la cosa elevándola a la idea: lo *auf-*

<sup>1</sup> *Ciencia de la lógica*, I, 1ª sección, cap. I, C, 3, Observación.

*gehoben* es lo mismo que lo *ideal*. Diremos en francés que la cosa ha sido *relevée*<sup>1</sup>, *relevada*.

Por una feliz casualidad, en la palabra misma «*Aufhebung*» se puede ver la supresión conjunta de sus dos significaciones posibles, y hacer que una tome el relevo de la otra. Ofrece en suma el contrapunto exacto de la palabra *Sinn*, con la cual se puede ver la presentación simultánea de sus dos significaciones. Se puede jugar diciendo que el sentido del relevo es o toma el relevo del sentido. Dicho juego sólo es la cara divertida, en sí misma insignificante, del movimiento cuya otra cara es la penetración más seria del pensamiento.

El concepto del relevo es el concepto de lo que se auto-suprime y que, porque se auto-suprime, se auto-sucede, toma su propio relevo. Es el concepto de la mediación dialéctica, que no es otra que la manifestación considerada según la forma de su operación. En cuanto que es relación consigo misma, la manifestación es mediación. Es precisamente relación entre la cosa y ella misma —entre lo sensible y lo ideal de la misma cosa. No consiste entonces ni en el paso por un medio, ni en la intervención de un tercero mediador. Es simplemente la salida de en sí: sí-mismo es relevado de su función de en-sí. El ser no permanece en sí: se libera.

La *Aufhebung* mediadora no es por tanto en absoluto un poder misterioso, y la dialéctica no es una maquinación oscura de la naturaleza y de la historia. A decir verdad, la dialéctica no es una operación y el relevo no es esta extraña categoría auto-supresiva sino en la medida en que aislamos en el análisis el momento formal y el momento operatorio. Pero por sí misma la mediación no debe ni puede ser aislada. Pensar la mediación es pensar la imposibilidad de mantener las determinidades aisladas. Significa no quedarse en lo dado a fin de asignarle, por otra parte, eventualmente, un sentido determinado. Es más bien penetrar la revelación: que lo dado *se de siempre como otra cosa que como simplemente dado*. La mediación es esta manera de «darse». Es

<sup>1</sup> Según la equivalencia propuesta hace tiempo por Jacques Derrida. No es éste el lugar para entrar en los debates y en las múltiples elecciones de los diversos traductores. Hay que mediatizarlos, y tratar de penetrar la cosa.

entonces parte del ser mismo, y no le es exterior. Lo que de ese modo es parte «del ser» —lo propio del ser mismo— consiste en negarse como ser para devenir sentido. Al devenir sentido, el ser no se suprime a la manera en que se destruye algo. Niega ser el ser de la subsistencia impenetrable, y en esa negación afirma ser el ser del sentido.

El ser no pronuncia ni opera esta negación afirmativa —la negación que toma el relevo— a partir de una posición previa. Ella es su *Faktum*, procede entera de él. No podemos pronunciar a distancia la mediación, como si se enunciara una ley de las cosas. No lo podemos porque nosotros mismo estamos en ella. Pero no como si estuviéramos en el seno de una realidad englobante. Estamos en ella como estamos en nuestra propia determinación de seres pensantes — es decir, de seres para los cuales la negatividad se presenta como tal y por sí misma: en nosotros se dice que el ser no es simplemente el ser.

Lo que de ese modo se dice no podría solamente decirse —y es por eso que excede las posibilidades de la nominación. Lo que no sólo se dice es lo que se hace efectivamente. La mediación y el relevo del sentido es lo que tenemos que hacer, nuestra tarea más propia, nuestra responsabilidad de cada instante y la efectividad de nuestra historia.



En la historia de la filosofía, la «dialéctica» siempre fue el nombre para distintas maneras de producir sentido —de hacer jugar o trabajar el *logos*— ahí donde no está dada una significación última o primera. Para Platón, Aristóteles o Kant (y sin olvidar diferencias considerables) esta condición era restrictiva, o negativa. Hegel hizo de ella la condición misma de la verdad: que no sea un dato.

Por esa razón, el discurso de la filosofía no puede ser sino el discurso de la negatividad para sí misma. Enunciar una y otra vez la negación de la determinación. Toda su sintaxis es la amplificación indefinida de la proposición: A = no-A y Yo = no-Yo. Toda su semántica consiste en que cada significación de A y de Yo sea relevada en otra, después en la negación de toda significación.

Es también la razón en virtud de la cual la filosofía se sabe «gris», en cuanto discurso del concepto, en el sentido ordinario del término: en el sentido de la «noción» o de la «categoría», es decir, en el movimiento o en la función solamente teórica en que el concepto absoluto —la concepción o la aprehensión, la penetración— se establece distinguiéndose del saber que sólo es saber. El discurso es siempre «sombra gris» y «niebla sin vida»<sup>1</sup>. Lo cual no implica que podamos ahorrarnos la sombra gris en que el pensamiento se pone como tal y donde expone su objetivo. Sino que significa que el objetivo último es también, para la filosofía, saberse y ponerse ella misma como negación de sí: todavía es sólo el discurso —como tal, separado y abstracto— del sentido que se expone en ella como negación del discurso y como paso al acto, a la *praxis* del sentido.

Pero es precisamente por esta razón por lo que la filosofía es lo que es, y no es ni arte ni religión, ambas figuras de la mediación cumplida o del sentido<sup>2</sup>. Arte y religión son el sentido presentado: es decir, también, solamente presentado, solamente en figuras. En cuanto figuras —y más precisamente, figuras de la figuración misma— arte y religión indican por sí mismas su propia mediación en la filosofía, puesto que ambas representan la manera en que la representación por sí misma se excede a sí misma. Ambas representan eso pasando una dentro de la otra: la religión se realiza en una manifestación sensible, pero esta manifestación se revela ella misma como un «culto implícito o explícito»<sup>3</sup> cuya verdad consiste en auto-colocarse y en auto-sobrepasarse en cuanto culto. El correlato del culto —toda figura divina— desaparece con él.

De ese modo, el arte y la religión «le dan existencia a la verdad»<sup>4</sup>, pero de modo tal que esta existencia tangible no indica otra cosa que su propio sobrepasarse, o su propio relevo. Lo que se pone en el arte

<sup>1</sup> *Fenomenología del Espíritu*, C, AA, «Razón», B, a.

<sup>2</sup> *Enciclopedia*, § 554 ss.

<sup>3</sup> *Ibidem*. § 555.

<sup>4</sup> *Ciencia de la lógica*, III, 3ª sección, cap. III.



y en la religión es que no puede solamente tratarse de representar el sentido: hay que entrar en su movimiento y penetrar su acto. Ahí la filosofía no es una presentación de un orden superior: es la exposición desnuda de esta exigencia. La filosofía por ende no es una teología negativa ni es una plegaria de la razón, ni el poema del pensamiento. Es el *relevo* de ambos. No se dirige a ningún Otro, ni se confía al destello de ninguna forma, puesto que es el pensamiento de lo otro en obra: la negatividad para sí.

Como pensamiento se releva interminablemente enunciando su negatividad; y como trabajo, se releva en el actuar del sujeto concreto que tiene que vivir y morir, solo y numeroso, naturaleza e historia, experimentando de ese modo el sentido, o la idea «que se emancipa»<sup>1</sup>.

Así como, propiamente hablando, no ha comenzado, el discurso no puede, propiamente hablando, terminar. O bien, así como ha comenzado en la decisión de filosofar, se interrumpe en esta decisión que se vuelve concreta: vivir y morir el sentido.

<sup>1</sup> *Ibidem.*

## DESEO

El sí-mismo es en sí negatividad. Si se lo designa como el «sí-mismo» no es a causa de ningún privilegio acordado a la identidad o a la subjetividad. Se puede en cambio decir, y con más derecho, que Hegel es el primero en sacar al pensamiento del reino de la identidad y de la subjetividad. Pero de ese modo acomete el programa de toda la filosofía, lo expone como tal, en su exigencia más amplia.

«Sí-mismo» quiere decir: el ser a prueba del ser. El ser que no posee nada sobre qué fundarse, sostenerse y realizarse es el ser puesto desnudo en su identidad con el *logos*, es la sustancia desnuda idéntica a su libertad absoluta, es la infinidad desnuda de las singularidades de las cuales ninguna acaba el todo. En una u otra de estas formas —y la filosofía concibió no pocas otras—, la prueba o la experiencia de que se trata es la de la inmanencia. El ser reposa en sí, y este reposo mismo lo despierta e inquieta: siente que pierde su sentido de ser. En verdad, ya lo ha perdido. La mera posición del ser es privación de sentido, pero es ante todo como privación como se manifiesta el sentido. Esta condición contradictoria, pero imperiosa, conforma la estructura y la historia de la filosofía. Todo lo demás es variación de este tema —variación agobiante y necesaria. El tema se transforma allí también, inclusive termina quizá desapareciendo: puede suceder que dejemos

de inquietarnos por el sentido, como individuos o como comunidades. Incluso puede ser que esto se produzca siempre de nuevo, discretamente. Pero la filosofía no puede aprehender esta desaparición. Nos conduce más bien a dejarnos aprehender por ella —y sobre todo a no confundirla con una certeza ilusoria, religiosa o fantasmática.

«Sí-mismo» quiere decir entonces: el sentido entregado a sus propios recursos, el sentido que se hace sentido, no por un recurso sino por un retorno infinito a lo mismo, a esta mismidad-otra que es todo lo que se ofrece. «Sí-mismo» es pues ante todo lo que se encuentra como nada. Rigurosamente: sí-mismo es *lo que no se encuentra*. Sí-mismo es negación de sí, negatividad para sí misma. En este para-sí de lo negativo no hay ninguna finalidad, ninguna intencionalidad, ningún «con miras a». Hay la distancia infinita, la diferencia absoluta en que sí-mismo se experimenta y *como* la cual se experimenta. Su saber absoluto ya está ahí, y es por eso por lo que ese saber no es una ciencia, ni una creencia, ni una representación —sino que deviene. El saber absoluto *pasa* absolutamente, y es eso mismo lo que sabe, y su paso es su saber, y su libertad.

De esa manera, así como el concepto o la aprehensión es «la negatividad absolutamente idéntica a sí misma»<sup>1</sup>, la «singularidad es la negatividad sin determinación y remitida a sí misma»<sup>2</sup>. La identidad del concepto y de la singularidad es propiamente la identidad del sujeto. Es la identidad de la negatividad doblemente remitida a sí misma: primero según la idea, después según lo concreto. El sujeto es la efectividad en-sí-para-sí de la negatividad, la negatividad a la altura de sí misma y consigo misma. Al mismo tiempo, eso significa que la aprehensión sólo se efectúa en el aquí-y-ahora de lo singular, así como lo singular sólo posee su verdad en la penetración en sí de lo negativo. Sé que la verdad está fuera de mí, y sé que soy la verdad fuera de mí. Yo, la verdad, sé que no puedo confundirme con ningún «sí-mismo».

<sup>1</sup> *Ciencia de la lógica.*, III, 2ª sección, Introducción.

<sup>2</sup> *Propedéutica filosófica.*

En cierto sentido, habrá que decir que el sujeto es su propia negación, que él es quien sale de su determinación contingente así como que él es quien sale del universal abstracto, y que de esa manera no hace sino ponerse a sí, con ayuda de su único poder, que forma y trabaja su única sustancia. El sujeto sería la autodeterminación y la autoplasticidad infinitas —y lo sería de todo, o en todo. El saber absoluto no sería otra cosa que una inmensa tautología del sujeto —a fin de cuentas más bien ridícula, y amenazadora si llegara a servir de modelo práctico.

Pero es olvidar la doble condición esencial de toda esta aparente tautología. Por una parte, la singularidad no es una palabra banal: es la concreción de la separación, es la manifestación que no se acomete sino a través de una forma cerrada, esto o aquello, ella o él, aquí y ahora, no de otro modo ni en otra parte, entre este nacimiento y esta muerte, inintercambiables. Ninguna generalidad, ninguna universalidad pueden valer por sí mismas, ni subsumir o sublimar la posición absoluta de lo singular. Pero, por otra parte, el que el sujeto sea su propia negación sólo le restituye, precisamente, el poder y la subsistencia de la negatividad. El sujeto no se niega a la manera de alguien que se suicidaría. Se niega en su ser, *es* esta negación, y de ese modo no regresa sobre sí mismo. *Sí-mismo* es precisamente sin retorno a sí, *sí-mismo* no deviene lo que ya es: devenir es estar fuera de sí —pero en la medida en que este fuera, esta ex-posición, es el ser mismo del sujeto.

Hay entonces que afirmar esta doble condición: no ceder ante la singularidad concreta (no remitir nada al cielo, al futuro, o a una abstracción colectiva), ni ante la negatividad (no remitir nada a una identidad, a una figura, a algo dado). Hay que pensar la negatividad concreta.

La concreción de la negatividad comienza con lo otro. El sí-mismo que se niega, en vez de volver sobre sí, se lanza hacia lo otro, y se quiere como otro. Por eso lo otro no es algo segundo, no viene después. Si lo otro, por el mero hecho de que lo llamo «otro», parece presuponer lo «uno» o lo «mismo» y llegar únicamente después de ello, eso se debe a un pensamiento todavía abstracto que no ha penetrado ni en lo uno ni en lo otro. Lo uno no comienza: comienza *con* lo otro. Con lo otro significa cerca de ello, donde ello. Primero estoy donde este otro: mundo, cuerpo, lengua, y mi «semejante». Pero estar lo-uno-

con-lo-otro sólo provisionalmente puede pasar por una unidad<sup>1</sup>. Así como lo otro no es un sí-mismo que tendría aparte de sí la subsistencia que me hace falta, asimismo el estar-con-ello no conforma una subsistencia superior donde tanto uno como otro se encontrarían juntos e idénticos. Lo otro puesto como una exterioridad consistente y dada es precisamente lo negado en el movimiento mismo de la negación del sí-mismo<sup>2</sup>.

Hay que enunciar eso de dos maneras simultáneamente: por una parte, lo otro es sí-mismo a la vez que mí-mismo y, como se sabe, este ser-sí-mismo ya está ahí en sí en la exterioridad dada más simple, en la materia compacta misma. En consecuencia, lo otro sale de sí con el mismo movimiento que lo uno, y el estar-lo-uno-con-lo-otro de ambos es necesariamente una comunidad de la negatividad. Por otra parte (y es lo mismo), el sí-mismo que sale de sí no hace otra cosa que negar toda subsistencia dada. Hago de lo otro en cuanto exterioridad compacta *mi* otro, así como él me hace *su* otro<sup>3</sup>. Saco a la piedra de su abstracción mineral, ella me saca de mi masividad espiritual.

La salida de sí es entonces al mismo tiempo la apropiación de lo otro. Pero esta apropiación no lo convierte en mi cosa —ni en el sentido en que, en la identidad con lo otro, me hallaría subsistente en mí mismo, ni en el sentido en que lo otro, en mi identidad, sería simplemente el objeto de mi posesión. La relación con lo otro, precisamente en cuanto que es apropiación, es apropiación de la negatividad de donde proviene: es disolución de la determinidad dada fuera de mí porque es disolución de mi propia determinidad, que pasa fuera de sí. La piedra se convierte, por ejemplo, en una herramienta, y yo me convierto en un artesano de piedras.

Pero otra vez aquí, sobre todo aquí, no hay que ceder ante el rigor de la negatividad. Ésta disuelve lo otro-dado, no a fin de reconducirlo a un sí-mismo —que precisamente se ha quebrado en sí—, sino a

<sup>1</sup> Cfr. por ejemplo *Enciclopedia*, § 381, Añadido (sobre la relación entre los sexos).

<sup>2</sup> *Ibidem*. § 385, Añadido.

<sup>3</sup> *Ibidem*. § 386.

fin de volverlo otro-no-dado: para volverlo eso otro que, en cuanto que es *mi* otro, es la alteridad infinita, en mí, del propio sí-mismo, o que en sí es la alteración infinita del sí-mismo. Mi verdad no está en lo otro para que sea colocada allí en un nuevo en-sí o en un nuevo yo, como tampoco en un sí-mismo/común.

Ninguna instancia puede retener ni contener el movimiento infinito —ni una instancia particular, ni una instancia general. Es por eso también por lo que el pensamiento que sólo es pensamiento y que, como tal, sólo conoce instancias —sujetos, predicados, cópulas, formas del juicio y del razonamiento—, queda a distancia de la verdad del paso. Ha de volverse pensamiento que pasa. Al penetrar la cosa suprime «el concepto puro meramente pensado»<sup>1</sup> y entra en este reconocimiento de lo otro que Hegel designa como «amor».

Este amor no corresponde a su representación romántica. El pensamiento no se pierde en él como en una efusión, o como en un abandono generoso. Lo que encuentra en él es más bien toda la precisión, toda la paciencia y toda la minuciosidad que exige la penetración en la singularidad efectiva y activa. Ésta, en cuanto que mi otro, no es ni un éter en que el pensamiento se pierde (como en una creencia), ni una espesura en que se sume (como en un sentimiento). El amor designa el reconocimiento del deseo por el deseo. Habría entonces que decir que es reconocimiento de una puesta-fuera-de-sí por una puesta-fuera-de-sí, y por consiguiente reconocimiento que no es tal, que no es el de lo «uno» por lo «otro», ni tampoco entonces un pensamiento de lo uno acerca de lo otro, sino que la alteración de cada uno.

De ese modo, lo que Hegel piensa como amor no es la unión inmediata representada como la del sentimiento —aun si al mismo tiempo el amor es siempre sentimiento, es decir, sensibilidad, y más precisamente: sensibilidad a la sensibilidad misma, temblor de lo otro en mí, que me hace temblar y se lleva consigo mi subsistencia. Hay que volver sobre este poema que Hegel cita<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> *Fenomenología del Espíritu*, CC, C.

<sup>2</sup> Cfr. nota 3 de la p. 53. Esta cita es tanto más notable cuanto que se trata un género muy excepcional en el Hegel de la *Enciclopedia*.

## Deseo

[...] Así, ante el amor se estremece un corazón  
Como si fuera amenazado por la muerte.  
*Pues ahí donde el amor se despierta, muere*  
El Yo, déspota sombrío.  
Tú, deja que ése muera en la noche  
¡Y respira libremente en el alba! [...]

El corazón se estremece porque el sí-mismo está llamado a desaparecer, y es esta desaparición lo que debe querer para estar en el amor, y en su libertad. Pero hay también que considerar lo que significa este recurso del discurso a una expresión poética que sólo puede parecernos sentimental o convenida. Significa<sup>1</sup> que el temblor debe efectivamente acaecer, llegar de afuera a cortar el curso de las certezas y de las operaciones del sí-mismo —inclusive el curso de sus argumentos laboriosos acerca de la necesidad de su salida de sí en sí y para sí. El poema, aquí, no debe valer como poema en el sentido de una obra de arte que vendría a embellecer: ha de aprehenderse como una interrupción del discurso que deja que surja la prescripción o el reclamo de lo otro, en tanto que otro y a lo otro. (Por eso Hegel introdujo su cita escribiendo: «A fin de dar una representación más precisa, no me resisto a citar aquí [...]» Es sólo una representación, pero su exterioridad se hace, por un instante, necesaria, y en todo caso irresistible...) Sólo en una distancia el sí-mismo se abandona efectivamente, y la negatividad deviene para sí. Dicho de otro modo: el amor es lo que viene de lo otro para despegar la consistencia del sí-mismo. Era pues muy preciso decir que este despegar, esta alteración en la negatividad, no procedía del sí-mismo. La efectividad del sí-mismo, es decir, la muerte del «yo déspota» y del ser-en-sí-suficiente, proviene efectivamente de lo otro. Asimismo, con la misma efectividad, la filosofía debe volverse distinta de su discurso: acaso poesía, a veces y de paso, pero con mayor seguridad amor —deseo de un saber que es él mismo deseo, y que no sabe sino deseando.

\*  
\* \*

<sup>1</sup> Y sin duda ocurre de análoga manera con la cita de Schiller al final de la *Fenomenología del Espíritu*, suspendiendo o desviando el discurso bruscamente.

Temblando con el temblor de lo otro, y con lo otro, el sí-mismo llega en el deseo. La conciencia de sí es esencialmente deseo, porque es conciencia *de sí* en cuanto que y a partir de su conciencia *de lo otro*. Si se mantuviera en la inmovilidad inmediata de un «Yo = Yo» ni siquiera sería *conciencia*. La mera posición del Yo es su despertar al mundo y por el mundo —el mundo de la alteridad en general. El despertar es precisamente la experiencia de lo otro que sobreviene y que, de ese modo, me descubre a mí mismo como aquello o como aquél *a quien* lo otro sobreviene.

El sí-mismo debe venir de lo otro, y es en esta venida, como ella, donde debe ser «sí-mismo», es decir, unidad consigo mismo. Dicha necesidad hace al deseo: «esta unidad debe volverse esencial a la conciencia de sí, es decir, ésta es *deseo* en general»<sup>1</sup>. El deseo es la necesidad de la conciencia: es la necesidad de que su propia unidad venga y devenga para ella. El deseo es entonces menos la tensión de una falta y la proyección para anularla en una satisfacción que la tensión del venir de lo otro como devenir del sí-mismo. (Cuando el deseo se satisface en un placer inmediato, no es sino un lado o un momento de la conciencia<sup>2</sup>.)

El sí-mismo, en cuanto que es para sí, no posee uno ni varios deseos, sino que es deseo, es decir, esencialmente deviene sí-mismo, y lo deviene en lo otro, o si se permite decirlo así, lo deviene de lo otro: *se* deviene de lo otro. El devenir y lo otro son indisolubles. El devenir es el movimiento de lo otro y en lo otro, y lo otro es la verdad del devenir. El deseo no es entonces sólo desdichada relación con lo otro. En la desdicha de la falta sólo hay una cara aislada del deseo, así como en la satisfacción de la posesión o del consumo. La verdad del deseo mismo es otra cosa: es precisamente la de *ser otro*, es la alteridad como alteración infinita del sí-mismo que deviene. El deseo no es ni la aspiración, ni la rogativa, ni la avidez o la voracidad. Sólo pide lo otro, y no se satisface con nada otro: pero lo otro en cuanto tal, lo verdade-

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, C, AA, «Razón», B, a.

<sup>2</sup> *Fenomenología del Espíritu*, B, «Conciencia de sí», Introducción.



ramente otro del sí-mismo, no es ningún objeto que se pueda solicitar y con el cual satisfacerse.

Por eso el deseo no puede ser lo que es en un objeto, en una determinación dada. Es deseo de la otra conciencia de sí. El deseo es deseo del sujeto, y no hay objeto del deseo. El deseo es el devenir apropiante en lo otro. Si en cierto sentido es apropiación *de* lo otro, es de lo otro en cuanto otro. Lo que significa que apropiándome de lo otro, hago todo lo contrario de una posesión y de una asimilación. No reduzco lo otro a lo mismo, más bien es lo mismo —el «yo» unilateral, cerrado y «déspota»— el que se hace otro.

Hacerse otro no es tampoco identificarse con lo otro en el sentido de una fusión y de una confusión de identidades. No estamos en la ensoñación del amor romántico —y es por eso por lo que, por lo demás, estamos en lo que se presenta primero como un enfrentamiento y como una lucha de las conciencias. Pero lo que la lucha manifiesta es que cada uno tiene conciencia de ser deseo de lo otro porque lo otro, al ser también deseo de su otro, es deseo de mí. Deseo el deseo de lo otro: así, deseo que el otro me reconozca, y deseo que me reconozca como el deseo que soy, como el devenir-sí-mismo que soy.

Por eso la lucha es el fenómeno de eso mismo cuya realidad es el amor. Pero no hay que equivocarse en este punto. Hegel no está dando con ello una visión dulcificada y conciliadora de la dureza de las relaciones humanas. El fenómeno no es secundario: es la necesidad de la manifestación. Es el propio amor el que debe manifestarse como lucha. Ésta no pierde nada de la dureza en que se engendra la relación de poder y de explotación. Saber que el amor es la verdad de ello<sup>1</sup> no conduce a predicar una deleznable fraternidad. La injusticia y la inconsistencia del poder deben en cambio ser denunciadas y a su vez negadas.

Pero el amor tampoco permite a la conciencia fijarse en un objeto, ya sea al modo de la captación o bien al modo de la oblación. Desde el momento en que lo otro no es más que un objeto, ya no es más que

<sup>1</sup> *Enciclopedia*, § 535: se dice ahí que el amor es «principio esencial del Estado». Eso no define una política amorosa, y eso supone que Hegel piense el «Estado» como el *relevo* del aparato de poder separado que designamos con ese nom-

mi objeto y el sí-mismo no es más que el sujeto de este objeto —a su vez un objeto para lo otro y para sí mismo. Por eso en el deseo «*el actuar de uno es a la vez el actuar de otro*» y «*se reconocen en cuanto que reconociéndose recíprocamente*»<sup>1</sup>. El reconocimiento del deseo, en el deseo, es muy exactamente lo contrario del reconocimiento de un objeto, que lo reconduce a condiciones ya conocidas y dadas desde otra parte. En cuanto deseo, el sujeto no reconduce lo otro a su sí-mismo ni se encuentra en él. En cambio, el sujeto deviene el devenir mismo, en la medida en que el devenir debe ser comprendido no como un devenir-esto o aquello, éste o aquél, sino como la negatividad para sí misma.

Es eso lo que el deseo nombra: la desaprehensión como apropiación. Pero la apropiación es la aprehensión (el «concepto») de esto: que lo propio adviene como desaprehensión. En este punto, se hace necesario establecer que esta aprehensión —la aprehensión de la desaprehensión— no puede ser el hecho de la conciencia en cuanto tal. Si los enunciados más estrictos del pensamiento dialéctico provocan a menudo la perplejidad, la irritación y el rechazo, se debe a que son obstinadamente entendidos en el plano de la conciencia —y al mismo tiempo, en cuanto fórmulas de la lengua, son recibidos como acrobacias verbales. Pero estos enunciados se quieren dejar escuchar en un plano enteramente distinto, o más exactamente aún, quieren dar a entender que no pueden, como tales, ser entendidos por el entendimiento, sino que exigen absolutamente que el entendimiento se desaprehenda de sí mismo.

El pensamiento consiste en pasar al elemento de lo «especulativo»:

bre. Dicho de otro modo, expone lo que habrá de ser hasta nosotros el tema político mayor: ya no la institución y la naturaleza del gobierno, sino la contradicción de la separación y de la no-separación de lo «común» considerado por sí mismo, y por consiguiente también la contradicción de la separación y de la no-separación en el estar-con-el-otro mismo. Por lo tanto, a través de una confianza incuestionablemente ingenua y datada históricamente en un modelo de Estado, Hegel también suministra las vías de un pensamiento de la contradicción de toda fundación filosófica de la política. No podemos aquí detenernos en ello.

<sup>1</sup> *Fenomenología del Espíritu*, B, «Conciencia de sí», A.

palabra que designa, para Hegel, la relación de la idealidad a sí misma en cuanto que se arranca a todo dado<sup>1</sup>. Lo cual no significa que la verdad de la cosa le venga del puro pensamiento, como de su simple afuera: «la unidad no adviene sólo a través del pensamiento a la diversidad de los objetos, y el vínculo no es introducido desde el exterior»<sup>2</sup>. El sentido especulativo no es una significación superior, misteriosa y abstrusa. Es lo otro del sentido de entendimiento. Y es, de ese modo, el sentido tal como se aprehende, no en una conciencia y entre sus representaciones, sino en el deseo mismo: el reconocimiento que no es una representación, y que no reconoce nada representado.

Que el devenir-sí-mismo ocurra [*passe*] en la aprehensión de la desaprehensión-de-sí no es entonces una jugarreta [*tour de passe-passe*], y no es la pobre igualdad «Yo = no-Yo», tan vacía y abstracta como lo otro. Es una proposición que no debe valer como proposición —articulación de un sujeto y de un predicado— sino en la medida en que su trabajo, ese largo y agotador trabajo del discurso sobre sí mismo, conduce a una proposición en el sentido práctico del término: que esta aprehensión tenga lugar en la efectividad, que sea un actuar, una experiencia y una *praxis*.

El movimiento de la conciencia no tiene como meta la conciencia, y la experiencia de la conciencia-de-sí no posee la conciencia-de-sí como término. Dado que su movimiento es la alteración del deseo de sí, es también la alteración de la conciencia —de su punto fijo y de su aislamiento— en el deseo que se reconoce como deseo. Nunca un *ego* se reconocerá reconocido por un *alter ego* como si se tratara del intercambio especular de una misma conciencia, y de un participar en la misma representación. Tal operación abstracta y fría no puede tener lugar sino en la abstracción del «Yo = Yo» o de «Yo = no-Yo»: lo que significa que no tiene lugar. No me reconozco reconocido por el otro sino en la medida en que este reconocimiento del otro me altera: es el deseo, lo que en él tiembla.

<sup>1</sup> Así, «especulación» se vincula con su sentido corriente de «sputación, extrapolación que va más allá de todo dato verificable»; cfr. *Enciclopedia*, § 82, añadido.

<sup>2</sup> *Propedéutica filosófica*, II, 2, § 5.



En esa medida, el deseo no es mera delectación de sí —aun si él mismo es el único contenido de la experiencia y del goce. El deseo es *trabajo*, es decir, «deseo retenido»<sup>1</sup>. Eso no quiere decir que es inhibido, ni desviado de su movimiento. Sino que es deseo que realmente se da su otro o que se da realmente a él. No es goce remitido a más tarde, como si hubiera que esperar un resultado, sino goce del movimiento mismo que disuelve la fijeza de un objetivo o de una posesión. El trabajo «forma»<sup>2</sup>, dice Hegel, es decir, elabora la forma del deseo. La obra, en su forma exterior (un objeto fabricado, un pensamiento formulado, una existencia hecha, «el actuar del individuo singular y de todos los individuos»<sup>3</sup>), forma la manifestación del deseo de sí mismo —y es una formación infinita.

Ésta, en efecto, no se confunde con la exterioridad infinita y con la acumulación de las obras para sí mismas. Si la obra es obra, precisamente no es para ser colocada como algo dado, ni para subsistir como una posesión. La fijeza y la posesión particulares —así como la indeterminación y la pura comunidad— contravienen igualmente el reconocimiento en lo otro<sup>4</sup>. La obra no vale sino apropiada por el deseo, del que cualquier otra apropiación sería la simple y fría exclusión.

---

<sup>1</sup> *Fenomenología del Espíritu*, B, «Conciencia de sí», A.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, C, AA, «Razón», C, a.

<sup>4</sup> *Ibidem*, C, AA, «Razón», C, c.

## LIBERTAD

La igualdad, no como la ecuación abstracta de un sujeto = x en cada sujeto, sino como la igualdad efectiva de singularidades concretas —igualdad absoluta de lo absoluto—, es el elemento del sentido, y el deseo es su liberación. El concepto debe acceder a la existencia<sup>1</sup>, y la existencia efectiva sólo puede ser singularidad efectiva, donde opera tanto «el retorno absoluto del concepto a sí como, al mismo tiempo, su separación absoluta de sí»<sup>2</sup>. La concepción o la aprehensión no es la subsunción de lo particular bajo alguna generalidad; es precisamente el movimiento que niega lo general como lo particular (que niega entonces también la relación abstracta), para afirmar eso único que se afirma de sí para sí: el singular concreto, aquí y ahora, el existente como tal, y en la relación concreta de la separación. La aprehensión es pues aprehensión de lo singular en su singularidad, es decir, en lo que posee de único y de inintercambiable, y por consiguiente, también, al punto en que esta unicidad de un deseo y de un reconocimiento en el otro, en todos los otros. Los unos y los otros — los unos que son todos otros para todos— son entre sí iguales en deseo.

<sup>1</sup> Cfr. *Enciclopedia*, § 359.

<sup>2</sup> *Ciencia de la lógica*, III, cap. I, B.

Así, el deseo es la libertad de lo singular, en la medida en que éste es aprehendido conforme a la «separación absoluta del concepto», es decir, desprendido del puro «regreso a sí», desprendido del mero regreso de lo idéntico.

En el concepto, todo es aprehendido como necesidad: es necesario que el sí-mismo regrese hacia sí al mismo tiempo en que se separa de sí. A este respecto, el «sí-mismo» es el nombre de la necesidad misma, y su movimiento es la lógica pura. Así, se estaría tentado de concluir apresuradamente que el pensamiento de Hegel es un «panlogismo», o el sistema de una mecánica inhumana de lo absoluto. Sería olvidar que la necesidad debe ella misma poseer una necesidad, una razón suficiente: se trata de aquello que, desde el comienzo, la filosofía designa como *logos*. Ahora bien: esta necesidad de la necesidad es la libertad.

En efecto, la libertad es el nombre de la necesidad de estar en sí y para sí desprendido de toda fijeza, de toda determinación, de todo dado y de toda propiedad —pero más todavía: es la necesidad de estar desprendido, no como una independencia fijada en sí misma, sino como el movimiento del desprendimiento ahí mismo en toda determinidad. Al exponer esta necesidad como tal, se le da la forma de una lógica constrictiva, pero se expone también que su contenido verdadero es «el objeto más libre y el más independiente»<sup>1</sup>.

La necesidad del concepto y del pensamiento en general —la necesidad del *logos*— es la forma que adopta, para exponerse como tal y como constrictión absoluta, lo absoluto de la libertad. La libertad no está, con todo, disimulada bajo esta forma, como si fuera un secreto que estuviera únicamente por venir, o únicamente situado en un reino divino. La libertad consiste en que la necesidad de la forma se disuelva otra vez por sí misma, y en que el «contenido» sea para sí mismo su única «forma»: la manifestación singular concreta de la liberación de sí.

La libertad, por consiguiente, no es dada como una propiedad o como un derecho. La libertad no es ninguna cosa dada: es la negación

<sup>1</sup> *Ibidem*, Prefacio a la segunda edición.

de lo dado, incluso de aquello dado que sería un «sujeto libre» únicamente definido a través de derechos y libertades determinadas. No es algo que un sujeto pudiera apropiarse; es ella misma la apropiación del sujeto. Si Hegel se refiere a Spinoza cuando habla de la libertad<sup>1</sup>, esto se debe a que reconoce en él el pensamiento de la única verdadera libertad en lo absoluto, que se distingue del espejismo de libertad de los hombres que se creen amos y señores de sus actos, porque ignoran sus determinaciones reales. El libre arbitrio sólo es un momento y una figura de la libertad: pues en él subsiste, e inclusive prevalece, la fijeza dada del sujeto amo y señor de sus elecciones. Afirmándome como alguien libre, me adhiero a esta posición de un yo «señor en su casa»: adhesión que ya me priva de libertad.

Cierto, la libertad es independencia; pero independencia respecto del «yo déspota» así como respecto de cualquier déspota político o doméstico. Es efectivamente autonomía, pero la ley que se da es, precisamente, ella misma: y por tanto la de no tener ella ley alguna, si es en efecto para sí misma la ley.

De manera general, la ley es una «relación de determinaciones universales»<sup>2</sup>; establece, cada vez, que esto es (en la ley física) o que debe ser (en la ley moral) universalmente según una condición universal. De este modo, «su diferencia es la diferencia interior»: ella no es una particularidad que difiere de una generalidad, sino que ella consiste en que *esto* es un *universal* (por ejemplo: un cuerpo es pesado). Ser para sí mismo la ley sólo significa ser *sí-mismo*: la diferencia interior, o «la diferencia que no es tal», pero de ese modo no la mera ausencia lisa y llana de diferencia, la unidad consistente de un «sí mismo», sino más bien «la diferencia en sí misma», y este salir de sí que constituye entera a la manifestación del sí-mismo.

La libertad es la ley, o la necesidad, que pone al sí-mismo fuera de sí. De modo que es la ley de lo que se pone ante todo sin ley, cuya ley precisamente consiste en eso. Pero esta ley —la manifestación, o la mediación— no puede ser representada como una ley, puesto que una

<sup>1</sup> *Enciclopedia*, segundo prefacio.

<sup>2</sup> *Ibidem*, § 423.

ley (física o moral) es siempre «la tranquila imagen [que] ignora la agitación de la negatividad»<sup>1</sup>. La libertad es posición de la negatividad como tal.

Dado que una tal «posición» es exactamente lo inverso de un estar-puesto, colocado como algo dado, y que es eminentemente la «posición» en sentido activo<sup>2</sup>, la libertad es posición... de nada, y es liberación... de todo. Necesidad y anarquía de lo absoluto.

Tampoco aquí la aparente facilidad dialéctica debe engañar. Siempre será demasiado fácil reclamar escamoteo. El pensamiento hegeliano de la libertad es el más difícil porque reúne y anuda todas las aporías cuyo lugar geométrico es el término «libertad» —y se esfuerza en indicar la liberación de estas mismas aporías. La libertad es por excelencia el concepto de lo que la conciencia o el entendimiento esperan como dado —mientras que debe ser el concepto de lo no-dado y de lo no-dable. Aquí, el pensamiento enuncia con fuerza: usted pide tener libertad, pero debe poder serla.



Es por eso por lo que también la libertad de lo absoluto, o lo absoluto en libertad, es cualquier cosa menos la «libertad absoluta» que Hegel descifra en el Terror. Esta libertad es la que se establece ella misma como absoluto: establece la mera igualdad consigo misma como siendo inmediatamente universal, o como conteniendo esta igualdad consigo en cuanto diferencia pura y anulada de la ley. Es entonces extraña a la singularidad y a la diversidad de la existencia efectiva. Bajo sus formas jurídica, económica, política y moral, la mera «certeza de sí»<sup>3</sup> de la libertad no es precisamente más que su ineffectividad, y por consiguiente también, cuando pretende efectuarse,

<sup>1</sup> *Ciencia de la lógica*, II, 2ª sección, cap. II, A.

<sup>2</sup> El sentido que da Hegel a la «posición» por el concepto: éste aprehende y pone. Mas lo que pone es su actividad misma.

<sup>3</sup> *Fenomenología del Espíritu*, BB, «El espíritu», B, c, y C.



su desigualdad concreta consigo misma es igual a la desigualdad de los sujetos concretos.

~~La experiencia de la emancipación respecto de las tutelas y de las tiranías, que fue la del tiempo de Hegel, involucra en seguida esta otra experiencia, a saber, que la erección de un sujeto libre que vale absolutamente como tal en sí es la alienación del movimiento mismo de la emancipación. No importa que este sujeto sea representado como individual o colectivo, como ley de un mercado mundial o como ley de una moralidad universal: fija al mismo tiempo en este dato abstracto el devenir concreto de las libertades singulares, y su movimiento de devenir las unas por las otras. La libertad no puede legislar, en el sentido ya precisado de la ley, y no puede efectuarse, como relevo de toda ley, sino mediante la igualdad concreta de todos: no como una igualdad legal sino como la igualdad real de una apropiación cada vez concretamente singular de mi ser-libre. El cual no podría ser separado concretamente del tuyo, ni del nuestro, de un ser-libre-el-uno-con-el-otro.~~

La libertad es libertad-con o no es nada, puesto que no es ni la independencia, ni la autonomía, ni el libre arbitrio de un sujeto —no más que las independencias de varios sujetos yuxtapuestos, incluso si se los imagina sin oposición—, sino que es la liberación del sujeto: su salida de la compacidad del ser. No se puede decir del sí-mismo que es libre, puesto que tal *ser* es en sí la negación de la libertad. Ésta en cambio es la negación de esta negación, o la negatividad para sí misma. «La idea pura es *liberación* absoluta»<sup>1</sup>. Si es liberación, y no libertad dada, se debe a que se libera en su otro y por él: el movimiento del reconocimiento es también el movimiento de la liberación.

La libertad y la negatividad se exponen así mutuamente. Por una parte, la negación de lo dado o del ser-en-sí, es decir, su entrada en el devenir, en la manifestación y en el deseo, no va hacia nada distinto que la libertad —más precisamente, hacia *su* libertad, y más precisamente todavía hacia su *liberación*. La negación es de entrada este movimiento de un liberarse-del-ser-inmediato: la negatividad no es

<sup>1</sup> *Ciencia de la lógica*, III, 3ª sección, cap. III.

ante todo sino el surcamiento del ser por su propia liberación. Por otra parte, la liberación no es otra cosa que la negatividad para sí, pues es negación de esta negación simple que es la retención-en-sí del ser.

Así se justifica el privilegio hegeliano de la negatividad, y el carácter decisivo de la fórmula «negación de la negación»: la primera negación es la posición de lo dado, cuya fijeza retiene, fija y anula el movimiento del sentido. Establecer que el ser es en sí nada no es abrir un abismo en donde la idealidad especulativa absorbiera todo lo real, sino establecer la profunda no-suficiencia del sí-mismo considerado en sí —e incluso, a decir verdad, la imposibilidad de considerar el *sí-mismo* por sí mismo, de reconocerlo como una sustancia, como una subsistencia, como una seguridad y como una certeza. La primera negación es ya la libertad, aunque todavía sólo indicada en negativo. Si penetro en esta primera verdad, que ni la piedra ni yo valemos como simple estar-ahí ni como identidad (por ejemplo, mi nombre, pero también mi imagen-de-mí), esta penetración es ya liberación. Y es liberación de la aprehensión de esto, a saber, que el *sí-mismo* no está ahí, que no es en esta forma de estar-dado-ahí.

La segunda negación niega que la primera sea simplemente válida: niega la pura nihilidad, el abismo o la falta. Es la liberación positiva del devenir, de la manifestación y del deseo. Es entonces la autoafirmación. Pero como esta afirmación liberadora no es un retorno al punto de partida —a la piedra o a mí, que por lo demás no eran sino un dato derivado, un depósito provisional a lo largo del camino, y el instante fugitivo de una presentación—, no puede ser tampoco una nueva posición simple. Es negatividad infinita en acto. No puedo decir que la piedra ha devenido libre por haber salido de su posición allí, en el borde del camino, así como tampoco puedo decir que yo he devenido libre al haberme reconocido como diferente respecto de mi identidad nominal o imaginaria. Ni uno ni otro han *devenido* (como si la libertad pudiera ser un resultado). Pero la piedra en mi honda, o bien en el muro que he construido, o bien en la escultura que un escultor nos expone, se libera indefinidamente de su exterioridad, entra en una historia y en sentidos múltiples, y nosotros con ella. El resultado es siempre una liberación —y es eso lo que quiere decir la negatividad.

Este resultado, sin embargo, no es la indefinición como tal —el

«infinito malo» de una circulación abstracta de un sentido a otro, de un uso a otro, de una identificación a otra, y que siempre estaría a la zaga de una libertad final, soberana y total (naturaleza e historia reconciliadas, reino postulado de los fines). Es el infinito en acto: la liberación en el presente de la presencia misma, luego la manifestación de la singularidad como tal. Hay, sí, retorno al ser: se dijo que el *sí-mismo* es retorno a sí. Se trata, sí, de esta piedra y se trata de mí, de nosotros. No se trata de otra cosa que de este mundo.

★  
★ ★

Pero la «liberación absoluta» significa que el retorno no es retorno a nada dado, sino a lo dado en cuanto eso que *se da* — o al «sí-mismo», en tanto en cuanto «sí-mismo» no significa otra cosa que darse. No, pues, si se quiere, retorno al mundo, sino a la creación del mundo. No, pues, y para terminar, «regreso», sino otra vez liberación de eso que infinitamente se libera, a partir de nada. La significación última de la negatividad en cuanto libertad —o de la «negatividad por sí misma»— es entonces otra vez una negación: no se trata de saludar, de celebrar, de consagrar o de aceptar el mundo tal cual es. Pero como tampoco se trata de medirlo, con la edificante impotencia del «alma bella»<sup>1</sup>, respecto de lo que debería ser, se trata entonces otra vez de liberarlo. Así, no diremos que tal o cual régimen jurídico, social y político nos hace libres e iguales. La libertad y la igualdad están siempre en oposición a la exterioridad de la ley.

Eso quiere decir: la liberación no puede ser para ninguna libertad que sería un día su resultado dado, que se presentaría como su ley y se encarnaría en una figura. En este sentido, es liberación para nada —pero de este modo: liberación para una muerte que no sea «la muerte sin significación».

Tal muerte es al menos, y ante todo, la muerte que no procede del afuera como algo otro dado y para reducir mi presencia a ser apenas

<sup>1</sup> *Fenomenología del Espíritu*, BB, «El espíritu», C, c.

algo dado. No puede ser la muerte infligida, sino sólo la muerte que la individualidad *se da* en cuanto que simplemente natural e inmediata<sup>1</sup>. No que se suicide, es decir, no que se la trate a ella misma como desde afuera, a partir de un sujeto extraño y abstracto. Sino que se muere en la inmediatez que constituía todo su ser dado. Lo cual no suprime la inquietante extrañeza de la muerte: eso es, por el contrario, lo que la vuelve absolutamente inquietante, y lo que suscita la contradicción fulgurante, el dolor absoluto de tener que residir en este pensamiento y devenir en esta penetración.

Lo que de ese modo da que pensar no es que la muerte posea su significación más allá de sí misma, como una subsistencia allende el fin de la subsistencia, o como una supervivencia. Tal significación sería precisamente sólo una significación, y, como corresponde, una significación apegada a otra subsistencia-en-sí, que sólo repetiría todo el drama o todo el proceso. Lo que da que pensar —y tal es el pensamiento mismo— es que la muerte que no es «la muerte sin significación» es todavía la muerte sin significación, pero de tal modo que la nada de significación es al mismo tiempo el movimiento de la apropiación del propio «sí-mismo», la aprehensión-y-penetración de la verdad del sentido.

Este movimiento no puede serle representado al sí-mismo: es su propio devenir, su manifestación y su deseo, y así es, por lo demás, como el sujeto no es un sujeto de la representación en general, sino el sujeto de una apropiación infinita, y de esta apropiación en el otro. Este movimiento no es representado sino puesto en el otro: del modo más inmediato, en el duelo y en la sepultura, los otros ofrecen testimonio de la apropiación en cuanto que no es la de una autoconciencia en sí, sino apropiación singular que cae fuera de la particularidad inmediata<sup>2</sup>. Y por eso la muerte es acontecimiento: acontecimiento apropiante de lo propio que es el fuera-de-sí. Paso en el otro y remisión absoluta al otro, a cualquier otro y a todos los otros, de aquello que no puede ser remiti-

<sup>1</sup> *Enciclopedia*, § 375. En cuanto a la guerra, cuya percepción no es ciertamente la misma en Hegel y en nosotros, exigiría todo un desarrollo especial.

<sup>2</sup> Cfr. *Fenomenología del Espíritu*, BB, «El espíritu», A, a.

do sino como el paso mismo. Que mi muerte es mi muerte, y de ese modo la «estadía del espíritu», es el otro quien lo reconoce. Reconocimiento infinito de esto: que por ahí pasó un deseo singular absoluto.

De ese modo, el acontecimiento no es sino el de la penetración en «la manifestación completamente libre»<sup>1</sup>. Como tal, no se diferencia del acontecimiento del nacimiento, ni de la creación del mundo o del surgimiento del existente en general — es decir, en singular. Es este acontecimiento el que está en juego como pensamiento, en la medida en que sólo lo aprehendemos desde su lado formal y presentado como una verdad. Pero entonces es él el que está en juego como liberación efectiva, cada vez que un simple dado es rechazado, cada vez que una muerte dada es rechazada, cada vez que se rechaza que un «yo déspota» imponga una ley de nada.

El retorno de la libertad en sí —si todavía se puede hablar de retorno y de en-sí— no será pues diferente del retorno a la decisión a través de la cual, cada vez, el pensamiento habrá comenzado. Porque el Yo es absolutamente indeterminado, tuvo que decidirse. No para escoger entre posibilidades ofrecidas al libre albedrío de su subjetividad: pues esta subjetividad no es, o sólo es una abstracción unilateral, y por tanto nada le es dado. El Yo tuvo que saberse precisamente como «la infinidad de la subjetividad»<sup>2</sup>, a la cual nada es dado ni prescrito de antemano, y para la cual consiguientemente no hay ningún «bien» ni «deber» trazados. «Se sabe entonces como lo que escoge y decide», lo que equivale a saberse como infinito en acto, y devenir.

No me decido entonces para posibilidades que se me proponen, pues existo como «yo» sólo en mi decisión. Pero la verdad y el sentido de la libre decisión es esto: me decido, decido de mí, más exactamente salgo de mi indeterminación universal y realizo mi infinidad como singularidad. No decido «a partir de mí mismo», como si yo fuera libre, sino que decido desde mí, sobre mí, liberándome. Decidirse, liberarse y darse es una sola cosa: el sí-mismo fuera de sí en la apertura, la manifestación suprema de la manifestación en general.

<sup>1</sup> *Ciencia de la lógica*, III, 1ª sección, cap. I, A.

<sup>2</sup> *Enciclopedia*, § 427, después de § 428 a § 430.

Yo no habría podido saber «antes» lo que estaba escogiendo, puesto que no hubo antes. Pero al decidir, cada vez decido desde mi propia singularidad que se sabe singularidad que decide. O bien este saber de sí se establece como «pura identidad consigo inmediata», y, por este hecho, como un «interés subjetivo», y es lo que designa el «mal»; o bien este saber de sí se establece como esta misma identidad que decide, la cual precisamente no se retiene en sí ni es pura identidad sino decisión de sí como otro, y es lo que designa el «bien» —pero que no puede designar como algo dado, presente y calificado. El sujeto que decide, que no es sujeto sino decidiéndose, se decide, indeterminado, ya sea por la pura determinidad del «Yo = Yo», ya sea por la determinación infinita del «Yo = devenir-otro».

La libertad de la decisión es eso mismo que, para terminar o para comenzar, el pensamiento mismo tiene que penetrar. Pero como no sólo tiene que penetrarlo «en pensamiento», no basta con haberse uno decidido a filosofar para haber penetrado la verdad de la decisión, que no es sino su acto concreto. Del mismo modo, la decisión de filosofar no conduce sino a exponer lo que sucede con la forma del acto —y también el que esta forma misma no es todavía nada sin su efectua-ción como contenido. Se podría decir, abreviando, que todo lo que puede ser formalmente expuesto se reduce a esto: la decisión se hace entre el sí-mismo y lo otro. Pero a condición de precisar: entre lo dado inmediato y el infinito no dado. En consecuencia, por un lado el sí-mismo se aprehende, se sabe y asegura como todo el contenido de su decisión; por otro lado, se decidió por el reconocimiento infinito de lo otro y en lo otro. Pero esto no lo sabe, no es un saber en su posesión, y no puede ni debe saberse «bueno» —a menos que se recaiga en una identidad dada, y en el imaginario moral.

La decisión es el acto de la singularidad concreta, y el devenir de la liberación. Su saber es sólo el saber absoluto: saber absolutamente concreto, de todos en cuanto personas, que niega absolutamente la independencia y la consistencia de toda certeza de sí. Saber de la inquietud, saber sin reposo —pero de ese modo, y no de otro, *saber*.

## NOSOTROS

Este saber no es un saber que se quedaría como el de lo absoluto en sí y para sí. No es el saber del sujeto, como si el sujeto fuera lo otro absoluto, el Sí-mismo que se contempla en sí en su lógica pura, regresando siempre sobre sí desde toda exteriorización y desde toda alienación.

Frecuentemente Hegel ha sido leído como si expusiera el auto-desarrollo de un Sujeto o de una Razón anónimos, extranjeros a nosotros mismos, el gran Otro de un Sí-mismo autístico y que sólo sería, por lo demás, el correlato fantasmático del sujeto de un individualismo propietario y asegurador —dos sujetos espejeándose uno en otro, igual de idiotas y de malvados uno y otro.

Pero la *verdad* de un saber-de-sí que debe ser saber de la manifestación, del deseo de lo otro y de la decisión, no puede ser una verdad que regresa simplemente a sí. La verdad debe ser ella misma la manifestación, el deseo y el devenir de la verdad —o su sentido. De modo que la verdad regresa *a nosotros*. *A nosotros* la verdad nos incumbe, y ella se encuentra *como nosotros*.

«Nosotros» significa dos cosas:

1) El saber que es «para nosotros» es el saber que no es solamente «para la conciencia»<sup>1</sup>. Ésta en efecto sólo es saber de objeto, y en cuan-

---

<sup>1</sup> *Fenomenología del Espíritu*, Introducción.

to conciencia de sí posee todavía el sí-mismo como un objeto, como su otro que sigue siendo su correlato. El saber de la verdad de esto otro como verdad del paso-hacia-fuera-de-sí es el saber *para nosotros* de lo que la conciencia, como conciencia, ignora en su experiencia misma. *Para nosotros* hay sentido y verdad en lo que para la conciencia sigue siendo representación y significación aisladas.

¿Pero quién es *nosotros*? Pareciera que fuera ante todo nosotros, aquí mismo, con Hegel, en el ejercicio del trabajo del pensamiento. «Nosotros» pareciera entonces designar al filósofo, o a aquellos que han comprendido la lección de la filosofía, una conciencia y un saber más refinados que aprehenden lo que se le escapa a la conciencia común. Esta apariencia debe ser disipada, si vale que el pensamiento no debe permanecer como puro pensamiento.

Sin duda es exacto que la conciencia, en el movimiento de su experiencia, no se presenta el movimiento como un saber propio y separado. Con todo, esto no deja de ser menos<sup>1</sup> exacto: lo que el saber absoluto sabe es únicamente «el movimiento de nacer y de perecer». Es saber del paso, y no como de un objeto, sino como del sujeto mismo. Es este mismo paso; y el saber «para nosotros» es esencialmente *el mismo* que aquél de la conciencia común. Ésta, por lo demás, sólo es la manifestación y el devenir de aquél.

Por consiguiente, «nosotros» no designa una corporación de los filósofos, ni el punto de vista de un saber más elevado —y esto, muy precisamente, porque «nosotros» *es nosotros*, todos nosotros. Si el momento de la filosofía —de su saber, de su trabajo, de su paciencia propias— debe al principio establecerse como momento separado, como disciplina abstracta del pensamiento y como libro difícil de leer, y que habrá que releer o cuya lectura habrá de borrarse para penetrar en el sentido<sup>2</sup> —pero cuya lectura, como acto separado, no es nunca tampoco indispensable para la experiencia de la verdad—, si, entonces, esta separación es necesaria, no lo es sino para exponer esto: a saber, que se trata de *nosotros*, y que la verdad o el sentido puestos en

---

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Prefacio.



escena ante nosotros como «filosofía» no poseen verdad o sentido sino para nosotros.

No que la filosofía se dedique a dárnoslos: en ese caso, no serían sino algo dado con lo que no sabríamos qué hacer. Sino que son para nosotros, para todos nosotros, es decir, no poseen sentido ni verdad más que en nosotros, en nuestras existencias concretas, y en cuanto que estas existencias no son las de individuos separados, sino de singularidades que comparten el movimiento, el devenir, el deseo y la decisión.

2) «Nosotros» se define por esto: «lo absoluto, desde el comienzo, es y quiere estar en sí y para sí cerca de nosotros»<sup>1</sup>. El movimiento total del «sí-mismo» consigo-cerca-de-sí no tendría ningún sentido si este movimiento no fuera el de esta proximidad para con nosotros. «Cerca de» (o «donde») significa que entre nosotros esto no ocurre simplemente en-sí-para-sí: ni en el en-sí-para-sí del individuo, ni en aquél de una Potencia englobante del mundo. Ni la naturaleza, ni la historia, ni el capital, ni la técnica son capaces de ser tales potencias, ni los dioses podrían ser otras potencias que nos salvarían de las primeras. Todas estas figuras nos exponen más bien, por su determinidad, a la desvinculación o a la dislocación de todo «Sí-mismo», de toda certeza de sí. *Nosotros* somos los que estamos expuestos, y por eso es *a nosotros* que estamos expuestos.

A nosotros: al surgimiento de nuestras existencias, juntos, como surgimiento de sentido. Al surgimiento de esto: a saber, que el mundo es precisamente lo que no permanece como pesantez inerte, sino que se manifiesta como una inquietud. Esta no es sólo nuestra inquietud, ella misma es «nosotros», es decir, es la singularidad de las singularidades en cuanto tales.

«Nosotros» no es algo —ni objeto ni sí-mismo— cerca de lo cual lo absoluto se estaría, él mismo como otra cosa u otro sí-mismo. Al contrario: que lo absoluto se esté o quiera estarse cerca de nosotros quiere decir que él es nuestro «cerca de nosotros», nuestro entre-nosotros,

<sup>1</sup> *Ibidem*, Introducción.

el entre-nosotros de nuestra manifestación, de nuestro devenir y de nuestro deseo.

Lo absoluto está entre nosotros. Y lo está en y para sí, y puede decirse: el sí-mismo mismo está entre nosotros. Pero «el propio sí-mismo es la inquietud»<sup>1</sup>: entre nosotros nada puede permanecer en reposo, nada puede asegurarse de una presencia ni de un ser, y pasamos unos después de otros así como unos en otros. Unos con otros, unos cerca de otros: el estar *cerca* de lo absoluto no es distinto de nuestro estar *cerca* unos de otros.

No cesamos de perder «la fijeza de la auto-posición»<sup>2</sup>. En este no-reposo que *somos* y que deseamos (incluso cuando la conciencia cree sólo querer a sí misma y querer sus objetos) se encuentra la proximidad de lo absoluto: no una posesión, ni una incorporación, sino la proximidad como tal, la inminencia y el florecimiento, como el pulso de un ritmo<sup>3</sup>. Así va el paso del sentido: como el intervalo del tiempo, entre nosotros, en el despertar fugitivo y rítmico de un discreto reconocimiento de la existencia.

San Lorenzo, agosto de 1996

<sup>1</sup> *Ibidem*, Prefacio.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

## SELECCIÓN DE TEXTOS

### *El pensamiento como efectividad*

#### § 1

La primera cuestión que debemos proponemos es ésta: ¿cuál es el objeto de nuestra ciencia? y la respuesta más sencilla y clara es que este objeto es la *verdad*. Es ésta una palabra muy elevada y que expresa una Cosa más elevada aún. Son éstas una palabra una cosa que deben hacer vibrar lo que hay de más íntimo en nosotros si nuestro espíritu y nuestro corazón están sanos. Con la verdad surge también la duda de si nos es dado conocerla. Parece que hay aquí desproporción entre nuestra naturaleza humana limitada y la absoluta verdad; lo cual acarrea la cuestión de la relación entre lo finito y lo infinito. Dios es la verdad: ¿cómo podemos conocerle? La humildad y la modestia son virtudes que parecen estar en oposición con una tarea semejante. Pero se impone también la cuestión de saber si realmente la verdad puede ser conocida, para justificar esta conclusión: que vale más vivir en el círculo vulgar de los fines finitos. Sin embargo, pronto se ha renunciado a tal humildad. Un lenguaje como éste: «¿cómo podemos nosotros, miserables gusanos, conocer la verdad?» ha dejado de usarse, y en su lugar se ha visto aparecer la vanidad y la presunción de creer que se está de un modo inmediato en la verdad. Se ha persuadido a la juventud de que basta que se mantenga firme y

camine para poseer la verdad —la verdad religiosa y política—. Y se ha hecho, sobre todo, comprender, a este propósito, que los más ancianos no son sino una masa endurecida, petrificada y sumida en la ignorancia y el error. La juventud es la aurora de la vida, el viejo mundo es la noche y las tinieblas. Se le aconseja que se ocupe en las ciencias particulares, solamente para hallar en ellas medios para los fines exteriores de la vida. Así, esta humildad que aleja del conocimiento y de la indagación de la verdad es aquí reemplazada por la convicción de que se posee ya la verdad completamente. Sin duda, la juventud es la esperanza de la vejez, porque ella debe hacer adelantar al mundo y a la ciencia. Mas no se deposita en ella esta confianza sino a condición de que no quede como es y de que emprenda y realice el rudo trabajo de la inteligencia.

Hay también otro modo de ser modesto en punto a la verdad. Es ese aire desdeñoso que se adopta frente a ella, ese que adoptó Pilatos frente a Cristo. ¿Qué es la verdad? dice Pilatos, entendiéndolo así que sabía a qué atenerse en todas las cosas, y que nada hay que merezca ser tomado en serio; lo que expresaba también Salomón cuando decía que todo es vanidad. Lo que queda, en efecto, aquí es solamente la inanidad subjetiva.

Hay también una especie de poltronería que viene a oponerse al conocimiento de la verdad. El espíritu indolente es naturalmente llevado a pensar que la filosofía no debe ser tomada en serio. Se sigue aprendiendo la lógica, pero ésta debe dejarnos tales como somos. Se imagina que al elevarse por encima del círculo de las representaciones ordinarias, se pierde uno en una región peligrosa, y se confía a un océano en que se es azotado en todos sentidos por las olas del pensamiento y que, después de todo, se vuelve a las arenosas playas de las cosas de este mundo, que se ha abandonado por nada absolutamente. El mundo nos enseña lo que da de sí este modo de ver. Se puede llegar a ser hábil, adquirir un gran número de conocimientos y la rutina de una profesión y procurarse una educación para alcanzar los propios fines particulares. Pero es muy otra cosa moldear el propio espíritu para su fin más alto y trabajar por realizarlo. Esperemos que la juventud de nuestro tiempo estará animada del deseo de algo mejor, y que no quedará satisfecha con un saber superficial, con la sombra del verdadero saber.

## § 2

Se admite generalmente que el pensamiento es el objeto de la lógica. Pero se puede tener del pensamiento una opinión muy baja o muy elevada. Se dice: esto es *sólo* un pensamiento, entendiendo por tal un elemento subjetivo, arbitrario y contingente, pero no la cosa misma, lo verdadero, lo real. Pero se puede formar de él una alta opinión y entender que sólo él puede aprehender lo que hay más elevado, la naturaleza divina, y que los sentidos nada pueden darnos a conocer de esta naturaleza. Se dice: Dios es espíritu y en espíritu y en verdad es como él quiere que se le adore. Pero se concede que el ser sensible no es el ser espiritual y que lo que hay de más íntimo en el ser espiritual es el pensamiento, de tal suerte que sólo el espíritu puede conocer el espíritu. El espíritu puede, es cierto, ser y saberse como espíritu sensible —en la religión por ejemplo— pero una cosa es el sentimiento como tal, así como la forma del sentimiento, y otra el *contenido* del sentimiento. Éste, como tal, es, en general, la forma del ser sensible que tenemos en común con el animal. Esta forma puede, muy bien, apoderarse del contenido concreto, pero este contenido no pertenece a esta forma. La forma del sentimiento es la más inadecuada al contenido espiritual. Éste, Dios mismo, no está en su verdad sino en el pensamiento y como pensamiento. En este sentido el pensamiento no es *sólo* simple pensamiento (subjetivo, arbitrario, etc.), sino que es la más alta, y vista de más cerca, la única forma bajo la cual el ser eterno y absoluto puede ser aprehendido.

Ocurre con la ciencia del pensamiento lo que con éste. Se puede tener de ella una elevada o baja opinión. Se puede pensar, se dice, sin la lógica así como se puede digerir sin estudiar fisiología. El estudiar lógica no hace que no se piense después como antes; quizá se pensará más metódicamente, pero la diferencia será mínima. Sin duda, si la obra de la lógica no consistiese sino en hacer conocer la actividad del pensamiento puramente formal, no realizaría sino lo que se podría realizar de cualquiera otra manera. De hecho, la antigua lógica se colocó en este terreno. Pero es preciso decir que aun el conocimiento del pensamiento, en cuanto actividad puramente subjetiva, realza al hombre y tiene interés para él; porque, conociendo lo que es y lo que

hace, es como el hombre se distingue del bruto. Pero, por otra parte, la lógica ocupa también un alto rango como ciencia del pensamiento, en cuanto sobre el pensamiento puede alcanzar la verdad. Una vez, pues, que la ciencia lógica considera el pensamiento en su actividad y en sus productos (el pensamiento no es una actividad sin contenido, porque engendra pensamientos que son los pensamientos), su contenido será el mundo suprasensible y su obra consistirá en moverse en este mundo. Objeto de las matemáticas son el número y el espacio abstractos. El ser matemático es un ser aún sensible, aunque abstractamente. Pero el pensamiento se separa también de esta esfera extrema del ser sensible y se mueve libremente en sí mismo, se aleja de toda sensibilidad externa e interna y rechaza toda tendencia e interés particulares. En cuanto la lógica se coloca en este terreno, debemos formar de ella más alta noción que la que se forma ordinariamente.

§ 3

La necesidad de aprehender la lógica de un modo más profundo que como ciencia del pensamiento puramente formal nace del interés que han despertado la religión, el Estado, el derecho, la vida social. Antes nada peligroso se veía en el pensamiento. Se pensaba Dios, la Naturaleza, el Estado y se abrigaba la convicción de que, no por los sentidos o por representaciones y opiniones contingentes, sino por el pensamiento, sólo se podía ascender al conocimiento de la verdad. Avanzando por este camino se acabó por descubrir que las relaciones más elevadas de la vida se hallaban así conmovidas. Se vio que el pensamiento quitaba al mundo positivo su poder, que las legislaciones caían ante él como en holocausto, que la religión no escapaba a sus ataques, que las doctrinas religiosas establecidas y que se consideraban como revelaciones y las viejas creencias, se desvanecían a su soplo. Tal es, por ejemplo, la posición hostil que adoptó la filosofía griega enfrente de la vieja religión cuyas representaciones aniquilaba. Y estos ataques contra la religión y el Estado, estas dos cosas esencialmente unidas, acarrearón el destierro y la muerte a los filósofos. Así es cómo el pensamiento ha afirmado su poder en la realidad y ha ejercido la acción más extraordinaria. Y esto también es lo que ha lla-

mado la atención sobre su poder y lo que ha motivado que se haya comenzado a examinar de más cerca sus pretensiones y que se haya creído hallar que se atribuye demasiado y que emprende lo que no puede realizar. Porque, en vez de elevarse al conocimiento de Dios, de la Naturaleza y del Espíritu, en otros términos, al conocimiento de la Verdad, ha trastornado la religión y el Estado. De aquí ha nacido la necesidad de justificar al pensamiento sobre estos resultados. Y así la indagación de la naturaleza y los derechos del pensamiento constituye, en gran parte, el interés de la filosofía moderna.

*Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Addenda § 19.

«El Yo es lo puro indeterminado»

[...] La reflexión práctica *absoluta* se eleva por encima de toda esfera de lo finito, esto es, abandona la esfera de la facultad inferior de apetencia, en la que el hombre está determinado por la naturaleza y depende de lo exterior. La *finitud* consiste propiamente en que algo tiene un límite, es decir, que *aquí* está puesto *su no-ser* o que aquí ella cesa, que, por tanto, se refiere así a otra cosa. Pero la reflexión infinita consiste en que yo no me refiero a otra cosa, sino a mí mismo o soy objeto para mí mismo. Esta referencia *pura* a mí mismo es el *yo*, la raíz del ser infinito mismo. El yo es la abstracción total de todo lo que es finito. El yo como tal no tiene ningún contenido dado por la naturaleza o inmediato, sino que sólo se tiene a sí mismo como contenido. *Esta forma pura se es a la vez su contenido*. Cada contenido dado por la naturaleza es: 1) algo limitado, pero el yo es ilimitado; 2) es el contenido de la naturaleza inmediatamente, pero el yo puro no tiene ningún contenido inmediato, porque el yo solamente es mediante la abstracción de todo lo otro.

§ 13

En primer lugar, el yo es el yo indeterminado puro. Pero puede mediante su reflexión pasar de la indeterminidad a la dererminidad,

por ejemplo, a la visión, a la audición, etc. En esta determinidad él ha llegado a ser desigual a sí mismo; pero, al mismo tiempo, ha permanecido en su indeterminidad, es decir, él puede, puesto que él se retira en ella, retrotraerse nuevamente en sí mismo. A esto corresponde también la decisión, pues le precede la reflexión y consiste en que tengo ante mí múltiples determinidades, en cantidad indeterminada, pero las cuales, sin embargo, tienen que ser al menos estas dos, a saber, una determinación cualquiera de algo o ella tampoco. La decisión supera la reflexión, el ir de esto a lo otro, hace firme una determinidad y la convierte en la suya. La condición fundamental de la *resolución*, de la posibilidad de resolverse o de reflexionar antes de la acción, es la absoluta indeterminidad del yo.

§ 14

La libertad de la voluntad es la libertad en lo universal y todas las otras *libertades* son simples modos de ella. Cuando se dice libertad de la *voluntad* no quiere decirse que habría fuera de la voluntad todavía una fuerza, una facultad, que también tendría libertad. Lo mismo que cuando se habla de la omnipotencia de *Dios*, no se entiende con ello que aún habría fuera de él otros seres que tendrían omnipotencia. Por tanto, hay libertad civil, libertad de prensa, libertad política, libertad religiosa. Estos modos de libertad son el concepto universal de libertad en tanto que es aplicado a relaciones u objetos particulares. La *libertad de religión* consiste en que las representaciones religiosas, las acciones religiosas, no me son impuestas, es decir, sólo están en ella tales determinaciones a las que reconozco como mías, a las que hago mías. Una religión que me es impuesta o en consideración a la cual no me comporto como un ser libre, no es mi religión, sino que permanece una religión extraña para mí. La libertad *política* de un pueblo consiste en constituir un Estado propio y decidir lo que vale como voluntad universal racional o por todo el pueblo mismo o por los que pertenecen al pueblo, a los cuales, puesto que cualquier otro ciudadano posee iguales derechos que él, puede reconocer como suyos.

*Propedéutica filosófica*, Explicaciones a la introducción, § 12-14.



«Dios mismo ha muerto»

[...] El concepto puro, o la infinitud, como abismo de la nada en donde todo ser se sumerge, sólo debe designar el dolor infinito como un momento — dolor que hasta ahora sólo estaba en la cultura como un hecho histórico, y constituía el sentimiento sobre el que reposa la religión moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto (Pascal había dado de ella una expresión por así decir puramente empírica en la fórmula: *La Nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*), — pero sólo tiene que designar el dolor infinito como momento, y nada más que como el momento de la idea suprema, pero no otra cosa; de tal modo que a lo que aún se limitaba bien sea al precepto moral de un sacrificio del ser empírico, bien sea al concepto de la abstracción formal, el concepto puro tiene que darle una existencia filosófica, y por consiguiente darle a la filosofía la idea de libertad absoluta, y al mismo tiempo la Pasión absoluta o el Viernes Santo especulativo, que antaño fue histórico; y aquél tiene que restablecerlo con toda la verdad y la dureza de su impiedad. Únicamente de esta dureza —ya que el carácter más sereno, más desprovisto de fundamento, más singular, de los filósofos dogmáticos, así como de las religiones singulares, debe desaparecer— puede y debe resucitar la suprema totalidad con toda su seriedad y a partir de su más íntimo fundamento, abrazándolo todo a la vez y bajo los rasgos de la más serena libertad.

«Fe y saber» in *Primeras publicaciones*.

«La enorme potencia de lo negativo»

El análisis de una representación, tal y como solía hacerse, no era otra cosa que la superación de la forma de su ser conocido. Descomponer

una representación en sus elementos originarios equivale a retrotraerla a sus momentos, que, por lo menos, no poseen la forma de la representación ya encontrada, sino que constituyen el patrimonio inmediato del sí mismo. Es indudable que este análisis sólo lleva a *pensamientos* de suyo conocidos y que son determinaciones fijas y quietas. Pero este algo *separado*, lo irreal mismo, es un momento esencial, pues si lo concreto es lo que se mueve es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal. La actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo. tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro. La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma.

*Fenomenología del Espíritu*, Prólogo.

«La fuerza del espíritu»

Pero el espíritu no se ha mostrado ante nosotros ni como el simple repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad, ni como el mero hundimiento de la autoconciencia en la sustancia y en el no ser de su diferencia, sino como *este movimiento* del sí mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido. Aquella primera reflexión partiendo de la inmediatez es el diferenciarse el sujeto de su sustancia o el concepto que se escinde, el ir dentro de sí y el devenir del yo puro. En cuanto esta diferencia es el puro obrar del yo = yo, el concepto es la necesidad y el surgir del ser *allí* que tiene la sustancia como su esencia y subsiste para sí. Pero el subsistir del ser allí para sí es el concepto puesto en la determinabilidad y, asimismo, su movimiento *en él mismo*, consistente en hundirse en la simple sustancia, que solamente es sujeto como esta negatividad y este movimiento. El yo no tiene por qué aferrarse a la *forma* de la autoconciencia contra la forma de la sustancialidad y objetividad, como si tuviese miedo a su enajenación; la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación y, como lo que es *en* y *para sí*, en poner el ser *para sí* solamente como momento, como se ponía el ser en sí; ni el yo es tampoco un tercer elemento que rechace las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en él mismo, sino que el saber consiste más bien en esta aparente inactividad que se limita a considerar cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad.

Así, pues, en el saber el espíritu ha cerrado el movimiento de configuración, al ser afectado el mismo por la diferencia sobrepasada de la conciencia. El espíritu ha conquistado el puro elemento de su ser allí, el concepto. El contenido es, según la *libertad* de su ser, el sí mismo que se enajena o la unidad *inmediata* del saber de sí mismo. El puro movimiento de esta enajenación constituye, considerado en cuanto al contenido, la *necesidad* de éste. El contenido diversificado es como *determinado* en la relación, no en sí, y su inquietud consiste en superarse a sí

*mismo* o en la *negatividad*; es, por tanto, la necesidad o la diversidad, el ser libre e igualmente el sí mismo; y, en esta *forma* de la misma, en que el ser allí es pensamiento inmediato, el contenido es *concepto*. Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega el ser allí y el movimiento en este éter de su vida, y es *ciencia*. En ella, los momentos de su movimiento no se presentan ya como determinadas *figuras* de la *conciencia*, sino, en cuanto que la diferencia de la conciencia ha retornado al sí mismo, como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico, fundado en sí mismo, de dichos conceptos. Si en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad y el movimiento en que esa diferencia se supera, la ciencia, por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación, sino que —por cuanto el momento tiene la forma del concepto— conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe. El momento no aparece, pues, como el movimiento de ir y venir de la conciencia o la representación a la autoconciencia y viceversa, sino que su figura pura, liberada de su manifestación en la conciencia, el concepto puro y su movimiento hacia adelante, dependen solamente de su pura *determinabilidad*. Y, a la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta. El espíritu que es allí no es más rico que ella, pero no es tampoco, en su contenido, más pobre. El conocer los conceptos puros de la ciencia bajo esta forma de figuras de la conciencia constituye el lado de su realidad, según la cual su esencia, el concepto, puesto en ella en su *simple* mediación como *pensamiento*, escinde los momentos de esta mediación y se los presenta con arreglo a la oposición interna.

Fenomenología del Espíritu, «El saber absoluto»

«La satisfacción del deseo»

El sujeto consciente de sí mismo se sabe en cuanto *en sí idéntico* al objeto exterior, — sabe que éste contiene la *posibilidad* de satisfacción

del deseo, — que el ob-jeto es, así, *conforme* al deseo, — y que, precisamente por este motivo, éste último es estimulado por él. La relación con el objeto es, por tanto, para el sujeto, necesaria. Este último intuye en el primero su *propia falta*, su propia unilateralidad, — ve en el objeto algo que pertenece a su propia esencia y que, no obstante, le falta. La conciencia de sí está en situación de suprimir esta contradicción, puesto que ella no es un ser, sino una actividad absoluta; y la suprime adueñándose del ob-jeto que, de alguna manera, no hace sino pretender la subsistencia-por-sí, — y, ya que es finalidad para sí misma, conservándose en el proceso. El objeto debe entonces necesariamente desaparecer; pues ambos, el sujeto y el objeto, son aquí inmediatos, y ellos no pueden estar en una unidad de otro modo para que sea negada la inmediatez — y *en primer lugar* la del objeto privado de un Sí mismo. Gracias a la satisfacción del deseo se plantea la identidad existente-en-sí del sujeto y del objeto y la unilateralidad de la subjetividad y la aparente subsistencia-por-sí del objeto son suprimidas. Pero en tanto que el ob-jeto es aniquilado por la conciencia de sí descante, puede parecer que sucumbe a un poder totalmente ajeno. Esto, sin embargo, es sólo una apariencia. Pues el objeto inmediato debe, necesariamente, suprimirse siguiendo su *propia* naturaleza, su *concepto*, ya que, en su *singularidad*, él no corresponde a la *universalidad* de su concepto. La conciencia de sí es el concepto *que aparece* del objeto mismo. En su aniquilación operada por la conciencia de sí, el ob-jeto sucumbe por tanto a partir del hecho de la potencia de su propio concepto, que es *únicamente interior* a él y, precisamente por eso, parece que viene a él *únicamente desde fuera*. — El objeto es así puesto subjetivamente. Pero, por esta supresión del objeto, como ya se ha hecho observar, el sujeto suprime también su propia falta, su dislocación en un Yo = Yo sin diferencia y en un Yo en relación con un objeto exterior, y le da a su subjetividad una objetividad, por lo mismo que hace subjetivo su objeto.

*Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Addenda § 427.*

## «La verdad que se sabe»

El espíritu *libre* o el espíritu *como tal* es la razón, tal como ella se escinde, por un lado, en la forma pura infinita, el saber sin límites, y, por otro lado, en el objeto idéntico con éste. Tal saber no tiene aquí todavía ningún otro contenido que él mismo, con esta determinación, que él aprehenda dentro de sí toda objetividad, — que, a continuación, el objeto no sea algo que llegue desde fuera al espíritu y sea inaprensible para él. De este modo, el espíritu es *la certeza de sí absolutamente universal, totalmente desprovista de oposición*. Posee por tanto la seguridad de que se encontrará a sí mismo en el mundo, de que éste debe estar unido a él, como un amigo; que —lo mismo que Adán dice de Eva que es carne de su carne— tiene igualmente que buscar en el mundo la razón de su propia razón. La razón se ha producido para nosotros como la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo — del concepto que existe para sí y de la realidad. Así pues, en cuanto que el espíritu es certeza absoluta de sí mismo —saber de la razón—, es saber de la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo, saber de que su objeto es el concepto, y de que el concepto es objetivo. Por eso, el espíritu libre se muestra como la unidad de dos grados generales de desarrollo, considerados en la *primera* y la *segunda* parte principal de la teoría del espíritu, a saber, del *alma*, de esa *sustancia universal simple* o del *espíritu inmediato*, y de la *conciencia* y del *espíritu que aparece*, de la *escisión de sí* de esta sustancia. Pues las determinaciones del espíritu libre tienen en común con las del *alma* el elemento *subjetivo*; con las de la *conciencia*, por el contrario, el elemento *objetivo*. El principio del espíritu libre consiste en poner la *existencia* de la conciencia como un ser que pertenece al *alma*, y, a la inversa, hacer del ser que pertenece al *alma* un ser objetivo. Este espíritu se mantiene, como la *conciencia*, frente al objeto, como *uno* de los lados, y es, al mismo tiempo, *los dos lados*, totalidad, por tanto, como el *alma*. Mientras que el *alma* sólo era verdad como *totalidad inmediata, sin conciencia*, y mientras que, por el contrario, en la *conciencia*, quedaba escindida entre el *Yo* y el *objeto exterior* a él, y así el saber todavía no tenía allá ninguna verdad, — el espíritu libre queda por conocer como la *verdad que se sabe*.

«El espíritu como imagen de Dios»

El espíritu libre es, como hemos visto, según su *concepto*, una unidad realizada de lo subjetivo y de lo objetivo, de la forma y del contenido y, por eso, una *absoluta totalidad*, por tanto, *infinito, eterno*. Lo hemos conocido como saber de la razón, Porque es así, porque tiene como ob-jeto lo racional, hay que designarlo como el ser-para-sí infinito de la subjetividad. Por eso le pertenece al *concepto* del espíritu que, en él, la unidad absoluta de lo subjetivo y de lo objetivo no sea solamente *en sí*, sino también *para sí*, es decir, ob-jeto del saber. A causa de esta armonía consciente que reina entre el saber y su ob-jeto, entre la forma y el contenido —que excluye toda *separación* y, por eso, todo *cambio*— se puede llamar al espíritu, según su *verdad*, lo *eterno*, así como lo que es perfectamente *bienaventurado* y *santo*. Pues sólo puede ser llamado *santo* aquello que es *racional* y tiene un *saber* de lo *racional*. Por eso, ni la naturaleza exterior ni la simple sensación tienen derecho a este nombre. La sensación inmediata, no purificada por medio del saber racional, está manchada con la determinidad de lo natural, de lo contingente, del ser-exterior-a-sí, de la dispersión. Al igual que el contenido de la sensación y de las cosas naturales, la infinidad consiste únicamente en algo *formal, abstracto*. El espíritu, por el contrario, es, según su *concepto* o su *verdad*, infinito o eterno en el sentido *concreto* y *real* de que permanece en su diferencia absolutamente idéntico a sí mismo. Por eso hay que designar el espíritu como la imagen de Dios, como la divinidad del hombre.

*Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Addenda § 441.*

«El pensamiento es el ser»

El *pensamiento* constituye el *tercer* y *último* grado del desarrollo de la inteligencia; pues, en él, la *unidad*, presente en la *intuición, inmediata*,

*existente-en-sí*, de lo subjetivo y de lo objetivo, es, a partir de la *oposición* de esos dos lados que se produce en la *representación*, restaurada como una unidad enriquecida por esta oposición, y por consiguiente como *existente-en-sí-y-para-sí*; este fin, por eso, se curva hacia aquel comienzo. Mientras que, en el ámbito de la *representación*, la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo producida, por una parte, mediante la imaginación, y, por otra parte, mediante la memoria mecánica, sigue siendo todavía —aunque, en el caso de esta última yo violento mi subjetividad— algo *subjetivo*; en cambio, en el *pensamiento*, esta unidad recibe la forma de una unidad tanto *objetiva* como *subjetiva*, ya que el pensamiento se conoce a *sí mismo* como siendo la naturaleza de la *Cosa*. Los que no comprenden nada de la filosofía levantan los brazos al cielo, seguramente, cuando escuchan la proposición: el *pensamiento* es el *ser*. Sin embargo, en el fundamento de todo nuestro actuar se encuentra la presuposición de la unidad del pensamiento y del ser. Presuponemos esto en cuanto seres racionales, en cuanto seres pensantes. Es preciso, no obstante, distinguir bien si únicamente *somos* pensantes, o si también nos *conocemos* en cuanto pensantes. El primer caso lo realizamos en todas las circunstancias; el último caso, en cambio, sólo se realiza de una forma acabada cuando nos elevamos al pensamiento *puro*. Este conoce que *únicamente él* —y no la sensación o la representación— está en situación de aprehender la verdad de las cosas; y que, en cambio, la afirmación de *Epicuro*, a saber, que lo *sentido* es lo *verdadero*, debe ser calificada como una completa perversión de la naturaleza del espíritu. Seguramente el pensamiento no debe continuar siendo un pensamiento *abstracto, formal* —pues éste desgarrará el contenido de la verdad—, sino que tiene que desarrollarse como pensamiento *concreto*, como conocimiento *concibiente*.

*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Addenda § 465.

### *El concepto absoluto*

La ciencia contiene en ella misma esta necesidad de enajenar de sí



la forma del puro concepto y el tránsito del concepto a la *conciencia*. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo, que en su diferencia es la *certeza de lo inmediato* o la *conciencia sensible*, —el comienzo de que arrancábamos; este despojarse de la forma de su sí mismo es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí.

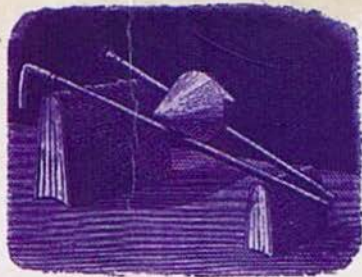
Sin embargo, esta enajenación es todavía imperfecta; expresa la *relación* entre la certeza de sí mismo y el objeto, que no ha alcanzado su plena libertad, precisamente por el hecho de mantenerse en esa relación. El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del *libre acaecer contingente*, intuyendo su *sí mismo* puro como el *tiempo* fuera de él y, asimismo, su *ser* como espacio. Este último devenir del espíritu, la *naturaleza*, es su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu enajenado, no es en su ser allí otra cosa que esta eterna enajenación de su *subsistencia* y el movimiento que instaura al *sujeto*.

Pero el otro lado de su devenir, la *historia*, es el devenir que *sabe*, el devenir que *se mediatiza* a sí mismo —el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galena de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su ir *dentro* de sí, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. En su ir dentro de sí, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado —el anterior, pero renacido desde el saber—, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero sí ha conservado el *re-cuerdo*, que

es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia. Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta. El reino de los espíritus que de este modo se forma en el ser allí constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo. Su meta es la revelación de la profundidad y ésta es *el concepto absoluto*; esta revelación es, así, la superación de su profundidad o su *extensión*, la negatividad de este yo que es dentro de sí, que es su enajenación o su sustancia, —y su *tiempo*, en el cual esta enajenación se enajena en ella misma y es, así, el sí mismo tanto en su extensión como en su profundidad. *La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente

*del cáliz de este reino de los espíritus  
rebosa para él su infinitud.*

*Fenomenología del Espíritu, «El saber absoluto»*



Hegel es el pensador que inaugura el mundo contemporáneo. Toda su obra está penetrada y motivada por la conciencia y por la emoción de tener que habérselas con una inflexión decisiva en el curso del mundo, y por lo tanto en el curso de la filosofía. El sentido ya no se propone como el vínculo religioso de una comunidad, y el saber no se ordena ya en pos de la totalidad de un sentido.[...]

Desde Hegel no hemos dejado de penetrar en esta negatividad, y la propia época de Hegel, al igual que su filosofía, yacen a su vez bien lejos tras nosotros. En cierto modo, no podemos recoger de ellos alguna significación que estuviera todavía disponible. Por ello es por lo que, aquí mismo, no se pretende «restituir» a Hegel, y no se expone un «hegelianismo»: se lee a Hegel, o se lo piensa, tal como fue releído y repensado hasta nosotros, tal como ya se ha puesto en juego en el pensamiento. Pero lo primero que se debe pensar es esto: el sentido nunca está dado ni disponible; antes bien, se trata de volverse uno disponible para él, y esta disponibilidad se llama libertad.

*Jean-Luc Nancy*



**ARENA**  
Libros