

cación de una subjetividad absoluta. Ello no se identifica con lo que Hegel llama “el saber natural”. Nuestra experiencia diaria nos muestra que nos hallamos en medio de una realidad que se nos abre y a la vez se nos oculta en su esencia y que una absolutez nos es de algún modo presente actuando en nuestra vida como reivindicación esencial. Esto último vige tal vez de algún modo en “la voz del ser” de Heidegger, o en “la subjetividad absoluta” de Hegel, como en la motivación que impulsa a otros pensadores además de ellos y a pesar de la diversidad de perspectivas.

## EL TIEMPO EN EL PENSAMIENTO DE HEGEL

Por E. ALBIZU (Buenos Aires)

Como contribución a los actos con los cuales se recuerda el segundo centenario del nacimiento de Hegel, quisiera dar a conocer aquí algunos aspectos de un trabajo que tengo en preparación. Su título es *Tiempo y saber absoluto* y su principal tarea se halla en la investigación del problema del destino histórico de la metafísica; para ello toma como hilo conductor la idea hegeliana del tiempo. Desde luego, es imposible presentar aquí todo el trabajo. Por ello primero trazaré un esbozo que muestre el encadenamiento de las ideas fundamentales. Después expondré algunos fragmentos de los capítulos dedicados al tema del tiempo en la *Fenomenología del espíritu*.

El estudio comienza con un capítulo introductorio en el que se plantea el problema de la función que, en el pensamiento de Hegel, tiene el tema del tiempo. Se esboza la tesis según la cual dicha función puede entenderse de la siguiente manera: El concepto tiempo permite a Hegel llevar a cabo la ampliación de la experiencia y la desustancialización de la sustancia. Es, entonces, la clave para el tránsito de la metafísica a saber absoluto, esto es, a lógica especulativa. De tal modo, el tiempo hace posible la metafísica de la experiencia total, o mejor: la identificación fundamental de metafísica y experiencia.

El segundo capítulo procura dilucidar la concepción hegeliana de la experiencia a través de la *Fenomenología del espíritu*. La experiencia se muestra como presencia de lo absoluto, es decir, es el camino que recorre la conciencia hasta alcanzar el saber absoluto. La experiencia es, pues, transformación del en-sí en para-sí, lo que significa que se trata del despliegue de la interiorización en que el hombre, pasando por el sí-mismo individual y por la historia de la humanidad, se universaliza en el espíritu absoluto. La experiencia es, así, el motivo dialéctico de la conciencia misma. Aclarado esto, se estudia después, siempre dentro

de este capítulo, el tema del despliegue de la experiencia y se plantea el problema de la relación de la *Fenomenología* con la filosofía de la historia.

En el tercer capítulo, *Tiempo y experiencia*, se aborda el tema de la experiencia del tiempo en la *Fenomenología*. Se parte de la dialéctica del ahora y se ve la aparición de la negatividad como inherente al ahora. (Mediante análisis comparativos se estudia la maduración de esta temática a través de otras obras del periodo de Jena.) La negatividad es, pues, la clave del concebir especulativo puro y de la absorción del tiempo en la metafísica. El tiempo es, en este sentido, el horizonte de la metafísica en tanto saber absoluto, pues la dialéctica del ahora lo muestra como núcleo dialéctico de la experiencia en el límite de lo no experimentado y de su *Aufhebung* hacia el concepto. Se estudian después las metamorfosis del tiempo en la *Fenomenología*: de la negatividad del ahora al tiempo como libertad del espíritu (el tiempo en *La verdad de la certeza de sí mismo*), y como concepto existente (en el final de la *Fenomenología* y en el prefacio). Se arriba al tema de la igualdad tiempo-concepto y el sentido del sacrificio del espíritu: El tiempo es el sacrificio del espíritu, la negación que hace posible el ser del espíritu en cuanto autorreferencia. Por eso es decisivo para la desustancialización de la sustancia y para la concepción hegeliana del sujeto. El tiempo es el límite constitutivo del espíritu. La experiencia hegeliana es, pues, presentada como absorción del tiempo en la metafísica. Finalmente, se indican las consecuencias de esto para la filosofía posterior y, en especial, para los postidealistas inmediatos (el último Schelling, Kierkegaard, Marx): del círculo hegeliano del espíritu a una realidad-actividad.

El cuarto capítulo introduce en el tema *Tiempo y especulación*. Se estudia el tránsito de la experiencia originaria al saber absoluto. El análisis parte del desgarramiento y la alienación como constitutivos originarios de la experiencia y se estudia el pasaje del desgarramiento a la unidad dialéctica. En relación con ello viene el análisis de la concepción dialéctica de lo infinito y la interpretación de la finitud en función del tiempo. Esto, a su vez, lleva a enfrentarse a las ideas de ser y nada, las que son

estudiadas tal como se dan en el comienzo de la *Fenomenología* (dialéctica del ahora) y en el comienzo de la *Ciencia de la lógica*. Finalmente, la temática de este capítulo desemboca en un estudio de la relación que hay entre la idea hegeliana del tiempo y la justificación que el filósofo hace del argumento ontológico.

En el quinto capítulo se estudia el tema del tiempo tal como se da en la *Lógica*. Se analiza la interpretación hegeliana del tiempo como ejemplo de la cantidad. Se trata de precisar la determinación especulativa del tiempo como perenne autoproducir de su unidad y como el ser-ahí superado. Se analiza la correspondencia que hay entre este punto de la obra hegeliana y la dialéctica del ahora (de la *Fenomenología*). Se muestra la necesidad que tiene la determinación especulativa del tiempo de remitirse a la efectividad de éste, es decir, a la exterioridad propia de la naturaleza. En tal sentido se analiza la correspondencia que hay entre el final de la *Lógica* y el de la *Fenomenología*.

El tiempo en la *Filosofía de la naturaleza* es el tema que se aborda en el sexto capítulo. El texto básico es el de la *Enciclopedia*, que se compara con los lugares pertinentes de la *Realphilosophie* y la *Naturphilosophie* (ambas del período de Jena). Se muestra al tiempo como negatividad y se analiza su relación con el espacio. A continuación se estudia la relación del tiempo y abstracción para llegar a caracterizar al tiempo como el continuo de lo negativo, como devenir y como pasar. A continuación se analizan las dimensiones del tiempo: presente, futuro y pasado. Esto lleva a reinterpretar especulativamente la dialéctica del ahora en función de las dimensiones del tiempo: el ser del ahora se revela como la nada del espacio y la nada del ahora se revela como la apertura del proceso de negación e interiorización. Se llega así al tema de la relación entre tiempo y eternidad. La eternidad es concebida como presente absoluto. Pasado y futuro aparecen como inherentes a la negación de la eternidad de la *Idea*. Se llega así al tránsito al tiempo humano, lo cual exige que se analice la función de la subjetividad.

El tema del séptimo capítulo es *Tiempo e historia*. Se parte de la definición hegeliana de la historia y de la idea de libertad. Se reinterpreta la igualdad tiempo-libertad y, a través del análisis

sis de las diferencias que hay entre historia y naturaleza, y asimismo a través de la caracterización del progreso histórico como círculo se llega a caracterizar la historia como superación del tiempo. La historia filosófica se presenta, pues, como saber que absorbe al tiempo, como metafísica autosuperada en historia. La historia cancela, pues, la uniformidad de la naturaleza. Se interpreta esta temática merced al análisis del tránsito de “el tiempo” a “los tiempos”. De tal modo, el tiempo histórico se revela como tiempo-superándose. La historia es la metamorfosis de la eternidad; no es esencialmente temporalización. El progreso histórico es el retorno del espíritu a sí mismo y la filosofía es la estructura esencial de ese retorno: es concepto de un tiempo, es decir, concepto de una superación de un tiempo. La filosofía es, pues, la antítesis del tiempo, el retorno consumado. De tal modo se puede llegar a la idea de que tiempo, historia, filosofía y espíritu constituyen la cuaternidad esencial del sujeto hegeliano: el tiempo se supera en el espíritu por medio de la filosofía; esta superación es la historia y, a su vez, el tiempo es el sacrificio del espíritu. La unidad de los cuatro constitutivos es la experiencia de la conciencia (sujeto). De tal modo es posible hallar el nexo entre filosofía y libertad: “La historia de la filosofía” es la verdadera historia universal, el núcleo de la historia filosófica. Dicho de otro modo: es la historia de la eternidad, en la que no se tiene nada que ver con lo pasado, con la pura negatividad del tiempo, con el pasar.

La conclusión del trabajo señala que la hazaña metafísica de Hegel consiste en rehabilitar plenamente al tiempo para eliminarlo metafísicamente con una radicalidad que no se había dado en la metafísica anterior. El ideal hegeliano del saber absoluto se revela, pues, como ideal fáustico: dominar el tiempo y dominarlo con la ciencia. Esto es posible merced a la identificación dialéctico-especulativa del ser con el sujeto y el concepto. Hegel es la cumbre de la metafísica en cuanto ha conseguido desplegar especulativamente la identificación concepto-tiempo, es decir, desarrollar coherentemente la idea del tiempo entendida como horizonte del concepto, esto es, del ser en su totalidad y su plenitud. La problemática ser-tiempo se abre aquí a través de la realidad

absoluta del saber: para una realidad que es concepto, el tiempo es horizonte omnicomprendivo que puede ser absorbido, es decir, construido especulativamente. Pero —y aquí el pensar hegeliano se abre a nuestra propia tarea— el saber absoluto no agota al tiempo; más bien, la historia plantea el problema del agotamiento temporal de la metafísica. Esto se muestra ya —como se intenta aclarar en el final del trabajo— en las vicisitudes mismas de la elaboración del pensamiento de Hegel. Se llega así a la cuestión del sentido y el destino de la metafísica en el horizonte de la co-pertenencia ser-tiempo.

Tras este apretado resumen de los temas principales estudiados en mi trabajo *Tiempo y saber absoluto*, quisiera ahora exponer lo esencial del análisis sobre el problema de la experiencia y el tiempo en la *Fenomenología del espíritu*, problema básico, sin cuya aclaración sería incomprensible el resto del pensamiento hegeliano acerca del tiempo.

La *Fenomenología* no es otra cosa que la experiencia en cuanto primera parte del sistema hegeliano; ni la *Fenomenología* como obra, ni la experiencia como tal se hallan fuera del sistema del saber absoluto. La experiencia, en cuanto especulativa es la metafísica. Hegel ha logrado poner la experiencia dentro de la metafísica, borrar lo irreductible de la distinción entre lo empírico o inmediato y lo especulativo. La metafísica se ha ampliado al máximo, se ha universalizado: es pensamiento y experiencia. El significado que esto tiene para la historia del pensar es lo que tratamos de comprender desde la perspectiva del tiempo. Y el solo examen de las vicisitudes de la redacción de la *Fenomenología* muestra un acontecer que justifica lo que acabamos de decir. En efecto, comenzada como introducción al sistema, terminó siendo una exposición de lo esencial de éste<sup>1</sup>. La *Fenomenología* es todo

<sup>1</sup> Cf. Th. Haering, *Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes*; *Verhandlungen zum Dritten Hegelkongress* (1933), Tübingen-Haarlem, 1934, pp. 118 ss.; cit. por J. Hoffmeister en la *Introducción* a su edición de la *Phänomenologie des Geistes* (Meiner, Hamburg, 1952), p. XXIX. (Nuestras referencias a la *Fenomenología* remiten a esta edición.) Cf. asi-

el sistema en una figura especial<sup>2</sup>.

La aclaración de lo especial de esa figura sólo puede hacerse profundizando la noción hegeliana de experiencia. En el capítulo sobre *el saber absoluto* hay un pasaje que permite situar el alcance de lo que se piensa con esta noción. Hegel dice: "...nada es *sabido* que no esté en el experiencia, o, expresado de otro modo, que no exista como *verdad sentida* (*gefühlte Wahrheit*), como lo eterno *revelado internamente*, como lo sagrado *creído*, o cualquiera otra noción que se utilice. Pues la experiencia consiste en que el contenido —y éste es el espíritu— *en sí* (*an sich*) es sustancia y, por lo tanto, *objeto* de la conciencia. Pero esta sustancia, que es el espíritu, es su *llegar a ser* (*Werden*) lo que él es *en sí*; y sólo como este devenir (*Werden*) que se refleja en sí, *el espíritu* es, en verdad, en sí. Este es en sí el movimiento que en el conocer, la transformación de aquel en-sí (*Ansich*) en el *para-sí* (*Fürsich*), de la *sustancia* en el *sujeto* asimismo suprimido (*in ebensosehr aufgehobnen Gegenstand*) o en el *concepto* (*Begriff*). Este movimiento es el círculo que se vuelve hacia sí, que supone su principio y lo alcanza sólo en el final"<sup>3</sup>.

En este pasaje hallamos el siguiente movimiento de las ideas:

1. Nada llega a ser sabido si no se da en la experiencia.
2. Experiencia indica un sentimiento, una revelación interna, una fe en lo verdadero, eterno, sagrado.
3. Tal indicación es, en sí misma, insuficiente y sólo sirve para señalar el camino que debe tomar el pensamiento. En efecto, se pueden utilizar otras expresiones para acercarse a este núcleo que indica la palabra "experiencia". En todo caso, las expresiones utilizadas permiten definir la expresión con la siguiente proposición todavía abstracta: ella es la presencia de

mismo J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, París, 1946, pp. 54-59, 555, 558, 565 ss. También A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1968, 2ª ed., pp. 39-40, 161, 334, 419 ss.

<sup>2</sup> Hoffmeister, loc. cit., p. XVI.

<sup>3</sup> *Phänomenologie*, ed. cit., pp. 558-559; subrayado de Hegel.

lo absoluto. Heidegger ha señalado que el experimentar al que Hegel se refiere "es el llegar que extiende y alcanza (*das auslangend-erlangende Gelangen*)"<sup>4</sup>. En tal sentido, "el experimentar es un modo de la presencia, es decir del ser. Mediante la experiencia, la conciencia que aparece se presenta como lo que aparece junto a sí en su propia presencia. La experiencia reúne a la conciencia en la reunión de su esencia"<sup>5</sup>. Por eso, para Hegel "la experiencia es la presentación (*Präsentation*) del sujeto absoluto que es esencialmente en la representación (*Repräsentation*), y así se determina por fin a sí mismo (*sich absolvieren*). La experiencia es la subjetividad (*Subjektivität*) del sujeto absoluto. La experiencia, en tanto la presentación de la absoluta representación, es la parusía de lo absoluto"<sup>6</sup>. Y lo absoluto es lo totalmente mediado para sí mismo.

4. "Presencia de lo absoluto" indica, pues, el llegar a ser en su verdadero ser aquello que se da como objeto. Este es el espíritu que, en cuanto contenido, es sustancia, objeto de la conciencia. En el prefacio que precede a la *Fenomenología*, Hegel dice: "La ciencia de este camino es ciencia de la *experiencia* que hace la conciencia; la sustancia, y su movimiento, es considerada como su objeto. La conciencia no conoce y concibe nada que no esté en su experiencia; pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y como *objeto* de su propio sí-mismo"<sup>7</sup>. La sustancialidad del espíritu es su llegar a ser lo que él es. El espíritu es este llegar a ser reflejado en sí. La experiencia es, por lo tanto, el movimiento de transformación del en-sí en el para-sí, es decir, el movimiento que suprime al objeto como sustancia abstracta, como algo separado y enfrentado al sujeto, y lo eleva hacia el concepto, a la autoaprehensión del proceso — del espíritu— en sí mismo. Según la aclaración de Hyppolite, la experiencia "consiste en que el contenido de sí llega a ser objeto de la conciencia y se reúne con la certeza de sí mismo,

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1963, p. 170.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>7</sup> *Phänomenologie*, p. 32; subrayado de Hegel.

con la conciencia de sí. La experiencia es la transformación del en-sí en para-sí”<sup>8</sup>. Esto implica que el término “experiencia” tiene un significado muy amplio en el pensamiento de Hegel: “es toda la experiencia humana y en todos los dominios —teórico, práctico, estético, religioso— lo que aquí está en juego. Ella es quien permite al sí-mismo encontrarse, y a la sustancia revelarse a él”<sup>9</sup>.

5. El movimiento que es la experiencia es circular, lo que no significa vuelta al punto de *partida*, sino vuelta al propio ser que es el *fin* del movimiento y que no está situado más allá del principio sino, más bien, más acá. La experiencia es, así, el círculo del devenir del espíritu, el ser en movimiento de la totalidad que se unifica a sí misma.

En estos cinco puntos están condensados el pensamiento y la experiencia fundamentales. Leído con atención el pasaje que nos ocupa, se ve que rehace, como ocurre constantemente en Hegel, todo el movimiento fundante, toda la experiencia. En efecto, la primera proposición enuncia una verdad de sentido común, una verdad reconocida y sostenida por muchos filósofos. Pero en Hegel, el pensar, que es pensar especulativo, consiste en suprimir la dualidad interna de la proposición. Por consiguiente, el pensamiento ha de mostrar cómo las determinaciones del saber se incorporan a la experiencia, se identifican con ella, lo que, a su vez, implica que el pensamiento se identifica con ella mostrándose como su núcleo. En el saber absoluto se cancela la diferencia entre lo que es *para nosotros* (el pensamiento en cuanto saber acerca de la experiencia y surgido de ella) y lo que es *para la conciencia* (el espíritu en su progresivo irse conquistando a través de los momentos de la conciencia, la autoconciencia y la razón)<sup>10</sup>. En este movimiento dialéctico la experiencia muestra que si algo se da en ella, y esto es la condición de todo saber, eso ocurre porque ella no es otra cosa que el darse de lo absoluto. Al ser lo absoluto en la forma del alcanzarse a sí mismo, es posible que haya experiencia de algo como

<sup>8</sup> Hyppolite, op. cit., p. 558.

<sup>9</sup> Ibid., p. 559.

<sup>10</sup> Cf. Kojève, op. cit., pp. 576-577.

algo, de un objeto como tal, y que este darse en la experiencia implique, para él, disolverse como algo, como objeto. La experiencia es el movimiento de supresión que es el retornar lo dado al originario darse unificante (el espíritu absoluto). Por eso experiencia es transformación, proceso, círculo.

Esto se halla dicho en la concisa definición de la experiencia que Hegel da en la introducción a la *Fenomenología*: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia, en ella misma, ejerce tanto en su saber como en su objeto, *en tanto* de allí surge para ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llama *experiencia*”<sup>11</sup>. Esta es una definición capital, hace notar Hyppolite<sup>12</sup>, porque en ella experiencia y dialéctica se encuentran identificadas. Y no sólo eso, sino que en ella se establece el nexo esencial que hay entre experiencia y conocimiento, nexo que no consiste sólo ni esencialmente en que la experiencia sea un fenómeno de la conciencia, sino en que ambas se hallan entre sí en una tensión que consiste en un mutuo traspaso cuya culminación debiera ser la conciencia de la experiencia entendida como plena experiencia de la conciencia, es decir, no como la experiencia que tiene la conciencia (según una interpretación rudimentaria de la fórmula) sino como el hacer la plena experiencia de lo que es la conciencia. En efecto, poco antes de la citada definición de experiencia, Hegel ha mostrado que la conciencia es, por un lado, conciencia del objeto; por otro lado, conciencia de sí misma. La conciencia es, pues, conciencia de lo que, para ella, es lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en tanto ambas conciencias son para la conciencia, ésta misma es su comparación (*Vergleichung*); es para ella que su saber del objeto corresponde a éste o no<sup>13</sup>. Ahora bien, el saber del objeto es la primera, elemental determinación de la experiencia. Pero este saber es un movimiento de lo presente y de la presencia. La experiencia arrastra consigo a la conciencia. Sin eso no serían po-

<sup>11</sup> *Phänomenologie*, p. 73; subrayado de Hegel.

<sup>12</sup> Cf., en su traducción (*La Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier-Montaigne, París, 1939-1941), t. I, p. 75, n. 23; además, del mismo autor, *Genèse...*, p. 26 y N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, Sudamericana, Bs. As., 1960, t. II, p. 116.

<sup>13</sup> *Phänomenologie*, p. 72.

sibles ni el saber absoluto ni el espíritu ni la *Fenomenología* misma. La conciencia es superada en autoconciencia, en razón, en espíritu. La experiencia permanece como esa superación. De esta manera se ve que la experiencia no es un fenómeno de la conciencia sino el movimiento en el que la conciencia es traspasada a su verdad. El genitivo *Erfahrung des Bewusstseins*<sup>14</sup> indica algo inherente a la conciencia, a saber: el ser experiencia y el ser superada por la experiencia. Tal ser y ser superada no es otra cosa que el círculo señalado anteriormente. Hegel muestra que la conciencia es superada en el movimiento de la experiencia —es decir, que ésta es el movimiento en que la conciencia se traspasa a autoconciencia, ésta a razón y ésta a espíritu— cuando hace el tránsito de la introducción a la autoconciencia (parte B, cap. IV) a la sección A de dicho capítulo, en que se tratará de la dependencia e independencia de la autoconciencia (señorío y servidumbre): “En tanto una autoconciencia es el objeto, él es objeto tanto como yo. Con esto ya existe para nosotros el concepto *del espíritu*. Lo que después viene para la conciencia es la experiencia de lo que es el espíritu, esta sustancia absoluta que, en perfecta libertad e independencia de su oposición —a saber: oposición de las distintas autoconciencias que son para sí—, es la unidad de las mismas: *yo* que es *nosotros*, y *nosotros* que es *yo*. Sólo en la autoconciencia, como concepto del espíritu, tiene la conciencia el punto en que gira sobre sí (seinen Wendungspunkt), punto desde el cual se dirige, a partir de la apacencia colorida del más acá (Diesseits) sensible y de la noche vacía del más allá (Jenseits) suprasensible, hacia el día espiritual del presente (Gegenwart)”<sup>15</sup>.

La experiencia lleva a la conciencia hacia el espíritu y crea la reconciliación. En el fondo, ella es ambos. Se ve, entonces, el sentido profundo que tiene la superposición del título *Fenomenología del espíritu* sobre el título *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. El espíritu es la conciencia total; la conciencia de todo, que ha pasado por todo y lo ha asumido en su unidad, uni-

<sup>14</sup> El título originario de la *Fenomenología* es *Ciencia de la experiencia* de la conciencia (cf. *Phänomenologie*, p. 61).

<sup>15</sup> *Phänomenologie*, p. 140; subrayado de Hegel.

dad que ella misma es. La fenomenología es la ciencia, el saber absoluto en tanto pasa por todo y lo asume en su unidad, unidad que es él mismo. El término “experiencia” parece haber desaparecido. Pero es claro que, lejos de ello, es la unidad total, el foco que da sentido al movimiento anteriormente diseñado<sup>16</sup>. La experiencia hace posible que la fenomenología sea ya la ciencia, que la conciencia sea ya el espíritu; es el movimiento que unifica superando oposiciones, la verdad del espíritu y de la ciencia. Pero, a la vez, ellos son su verdad, porque el espíritu y la ciencia son el ser de la experiencia. Esta afirmación pertenece claramente al dominio de la metafísica e ilumina algo fundamental: Hegel logra incorporar la experiencia a la metafísica. El problema que nos ocupa en este estudio es, precisamente, el de averiguar qué significa esto para la experiencia y para la metafísica. Cuando Hegel, en el prefacio al sistema total, vuelve a definir la experiencia, cuanto hemos indicado aparece en un orden claro y conciso. Pero también aparece un más claro marcar el ámbito metafísico en que se mueve su idea de la experiencia, pues se insiste en la diferencia entre comienzo y fin del proceso así como en la pobreza del comienzo. Si bien se sigue considerando experiencia a todo el movimiento —lo cual es esencial para que el pensar hegeliano pueda subsistir—, se ve cómo cada vez más se excluye la posibilidad de que en la experiencia —concebida, por cierto, como especulativa— haya algo que supere la igualdad experiencia-metafísica, superación que, sin embargo, parece hallarse nítidamente en la experiencia originaria de Hegel. Pero todo esto será un hablar vacío hasta tanto no se llegue al punto neurálgico de la relación experiencia-metafísica en Hegel: el tiempo. El texto del prefacio al que aludimos es el siguiente: “El espíritu llega a ser objeto pues él es este movimiento: llegar a serse *otro*, es decir, *objeto de sí mismo*, y superar (aufheben) este ser-otro. Y se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo *no experimentado*, es decir, *lo abstracto*, sea del ser sensible o de lo simple solamente

<sup>16</sup> Cf. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*, pp. 181-182.

pensado, se aliena, y vuelve de esa alienación hacia sí y sólo es presentado en su realidad y verdad en tanto es también propiedad de la conciencia”<sup>17</sup>. En este pasaje encontramos expuesta, en primer lugar, la idea que ya conocemos, de que la experiencia consiste en el movimiento de la alienación y la superación de la alienación, movimiento en el cual el espíritu llega a ser él mismo. Pero, en segundo lugar, se determina como punto de partida, esto es como origen de la experiencia, lo no experimentado, lo absoluto. Parece obvio que lo que está antes de la experiencia es lo no experimentado; visto según la concepción hegeliana, parece también obvio que eso no experimentado sea abstracto. Sin embargo, el solo asentar este texto, cuyo contenido resulta sin duda claro a partir de lo anteriormente señalado, hace visible que hay que justificar: 1) que lo que no se experimenta es abstracto, es decir, sin realidad (y es claro que ni experiencia ni realidad pueden entenderse aquí en sentido empirista); 2) que la experiencia es totalmente traducible en el saber absoluto, en el concepto, y que no hay una experiencia de lo intraducible que fuera un saber fundado y riguroso, aunque no en la forma del saber absoluto; 3) que la relación experiencia-metafísica es la que aquí se presenta y no otra; 4) que no hay una experiencia de la experiencia, es decir, justificar que no es posible justificar el todo del movimiento presentado por Hegel sino desde la metafísica y no desde la experiencia; dicho de otro modo: si no es posible pensar que la metafísica, al absorber la experiencia le quita algo fundamental —tal vez su mismo carácter de experiencia— sin llegar a ser ella misma experiencia, esto es, sin poder suprimir, dominar o absorber totalmente (y ello sin despreciarlo, negarlo o rechazarlo) un movimiento constante de novedad y enriquecimiento, que por fin la engloba, la comprende y la supera. Tales los problemas centrales que nos interesan, cuyo sentido va emergiendo de a poco y que resulta imposible intentar solucionar si antes no se penetra más hondamente en la experiencia hegeliana.

Es conocida la forma cómo se despliega la experiencia de

<sup>17</sup> Phänomenologie, p. 32; los dos últimos subrayados son míos.

la conciencia, despliegue que es la experiencia misma y que, en cuanto arriba a la ciencia, es él mismo ciencia. Esta ciencia *de la experiencia de la conciencia* examina primero la formación de la conciencia como unidad autónoma, o bien como conciencia individual (cap. I-V). Allí se estudia la conciencia, la autoconciencia y la razón. Las situaciones históricas (p.e. el estoicismo o el escepticismo) son traídas sólo a título de paradigmas de un momento de la experiencia de la conciencia individual en su movimiento de superación y traspaso<sup>18</sup>. Esta podría ser considerada como la primera parte de la obra; con Hyppolite la podríamos llamar “fenomenología de la conciencia individual” para distinguirla de la segunda, que sería la fenomenología del espíritu propiamente dicha<sup>19</sup>, a condición de no entender ambas partes como mundos esencialmente diferentes. A la luz de lo ya visto es claro que la conciencia individual es el comienzo del despliegue del espíritu y que éste es la verdad de aquélla<sup>20</sup>. La primera parte termina precisamente con la consideración de la individualidad que se es real en y para sí<sup>21</sup>. En la segunda parte la conciencia se amplía. Con el acceso al espíritu, su ámbito se agranda y deja de ser el de un individuo para ser el de la humanidad y el de la historia. Aquí aparecen los momentos más importantes

<sup>18</sup> Kroner señala que la *Fenomenología* tiene como tema el camino de la autoformación del individuo, en tanto que la historia de la formación del mundo, reproducida sólo en su silueta, sirve únicamente para tratar aquel tema (cf. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen, 1961 (2ª ed. en un volumen), t. II, p. 376). De tal modo, no todo el material histórico pertenece a la *Fenomenología*, y aquél que aparece dentro de ella no es considerado como histórico sino en cuanto capacita a la conciencia individual-general para formarse como absoluta en tanto cancela la diferencia que hay entre ella como individual y ella misma como general (ibid., pp. 377-378; cf. 379-381). Cfr. asimismo, Kojève, op. cit., p. 576. Una profundización de la temática de la historicidad en la *Fenomenología* se halla en H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1968 (2ª ed.); cf. esp. pp. 220-223, 337-339, 354, 357, 362, 367-368. Y últimamente los análisis de J. D’Hondt han aportado nuevas perspectivas para la comprensión de las relaciones que hay entre la *Fenomenología* y la historia. Cf. su libro *Hegel, philosophe de l’histoire vivante*, P. U. F., Paris, 1966, esp. pp. 96 ss., 423 ss., 438 ss., 450-452, 453 ss.

<sup>19</sup> Cf. trad. Hyppolite, t. I, p. 353, n. 57. En sentido semejante: Kojève, op. cit., p. 576.

<sup>20</sup> Cf., Heidegger, op. cit., pp. 132-143, 152-154, 159-162, 166, 185.

<sup>21</sup> Phänomenologie, pp. 283 ss.

de la filosofía hegeliana del espíritu, desde el punto de vista dialéctico de la experiencia de la conciencia en su elevarse al saber absoluto. Se estudian entonces la ética, la cultura, la moralidad, la religión y el saber absoluto.

Ahora bien, este despliegue de la experiencia de la conciencia es, a la vez, despliegue temporal y despliegue de la experiencia del tiempo. El saber vulgar, o la conciencia natural, no tiene acceso al tiempo en cuanto tal. Sin embargo, en este plano el tiempo es percibido de algún modo. Hay una experiencia vulgar del tiempo. Traducido esto a la anterior aclaración de la experiencia, hallamos la siguiente idea: la experiencia, en el límite de lo no-experimentado, ya tiene acceso al tiempo, aun cuando todavía no sea experiencia del tiempo, esto es, presentación desplegada de su propio tiempo, del tiempo de la experiencia en cuanto experiencia de lo que es la conciencia. En el límite de lo no-experimentado ya se da la experiencia de lo que no se experimenta como tal en ese límite. Esto puede ser decisivo para el problema que nos ocupa.

En el despliegue de las formas del espíritu aflora una aclaración del tiempo de la conciencia a través de los tiempos inherentes a cada una de las figuras, es decir, a las formas como cada una se es temporalmente. En general, durante el despliegue, las indicaciones acerca del tiempo no están explícitamente consagradas a él sino que surgen a través de la aclaración de los movimientos propios de cada figura. En algunos pasajes aflora algo más que el despliegue sistemático de las figuras superadas de la conciencia; allí aparecen indicaciones que nos serán importantes cuando se trate de interpretar las ideas explícitamente manifiestas de Hegel. A su vez, la interpretación de éstas requiere también tener en cuenta que ninguna afirmación hegeliana es definitiva fuera del movimiento experiencial dialéctico en que se halla, razón por la que su situación en el todo es esencial para determinar el horizonte desde el que emerge su verdadera y plena significación.

Son, pues, esenciales la experiencia del tiempo en el límite de lo no-experimentado y la experiencia del tiempo en su plenitud, vale decir, en el saber absoluto. Entre ambas hay que

establecer un nexo, que primero intentaremos mostrar sistemáticamente a través de algunos textos y después intentaremos esbozar a través del todo del movimiento de la experiencia.

La experiencia del tiempo comienza en la figura de la certeza sensible. Aquí se halla el límite de lo no-experimentado en cuanto a la experiencia como presencia de lo absoluto, en cuanto a la experiencia como espíritu. Se trata del objeto de la certeza sensible. A ella se le pregunta qué es el "este" con el que tal certeza se manifiesta. Este *este* se toma en la doble forma de su ser como el ahora y el aquí, lo que debe mostrar, en forma inteligible, la dialéctica que el objeto tiene en sí<sup>22</sup>. Se toma la pregunta ¿qué es el ahora?, y con ello se entra ya en la experiencia del tiempo, justamente en el límite de lo no-experimentado. A la pregunta ¿qué es el ahora? se responde, p.e.: el ahora es la noche. Hegel afirma que, para comprobar la verdad de esta certeza sensible, alcanza un simple ensayo. Anotamos esta verdad. Una verdad no pierde nada al ser escrita; tampoco pierde nada porque se la conserve. Vemos nuevamente la verdad anotada *ahora, este mediodía*; hemos de reconocer que se ha esfumado<sup>23</sup>. Hegel dice: "El ahora, que es noche, es *conservado*, es decir, se trata como aquello por lo cual se hace pasar, como un ente (Seiendes); pero él se muestra, más bien, como un no-ente. El *ahora* mismo se mantiene, por cierto, pero como un ahora que no es noche; del mismo modo se mantiene frente al día que es ahora, como un ahora que tampoco es día o como un *negativo* en general. Este ahora que se mantiene no es, por lo tanto, un ahora inmediato sino mediato; pues en tanto permanece y se mantiene es determinado *por el hecho de* que otro, a saber: el día y la noche, no es. *Ahora* el ahora es, desde luego, todavía tan simple como antes, y en esta simplicidad es indiferente ante lo que todavía ocurre junto a él; así como su ser no es la noche y el día, tampoco él es día y noche; para nada es afectado por este su ser-otro (Anderssein). Llamamos un *universal* a algo tan simple que, por negación, ni es esto ni aquello, que es un *no-esto* (Nichtdieses), y tan indiferente para ser tanto esto como

<sup>22</sup> Phänomenologie, p. 81.

<sup>23</sup> Phänomenologie, p. 81; subrayado de Hegel.

aquello; lo universal es, pues, de hecho, lo verdadero de la certeza sensible”<sup>24</sup>.

Si se considera con atención este pasaje, se ve que se halla en él lo fundamental de la experiencia, y esto en el decisivo momento del límite, de lo no-experimentado. En síntesis, se trata del intento de determinar el significado del ahora en tanto inherente a la certeza sensible. Los momentos fundamentales de esta determinación son los siguientes:

1. El ahora, en tanto conservado, es, pero, en sí mismo, no es.
2. El ahora, en tanto es, es en la forma de la pura negación.
3. El ahora que es, en tanto negación, es mediato.
4. El ser del ahora es un mantenerse por mediación y negación.
5. El ser del ahora es un ser-otro indiferente por completo a este su ser-otro; el ahora es un simple no-esto.
6. El ahora es, en su simplicidad e indiferencia, un universal.

Esta es la dialéctica inherente a la pura certeza sensible; todavía no es posible hablar de cosas. Esta dialéctica es el surgir de la experiencia, y surge como negatividad, columpiándose, por decirlo así, sobre la nada absoluta. La experiencia del ahora es la experiencia de la nada del ser. La experiencia es aquí el concreto movimiento de negación propio de la nada del ser. La experiencia es negación pura. La negatividad que la define, porque define al espíritu, es, en el límite de la experiencia, lo universal como su verdad y el tiempo como su fenómeno, como su aparecer. Esto hace visible, por un lado, la fundamental correspondencia que hay entre la *Fenomenología* y la *Lógica*, entre la experiencia (de la conciencia) de la nada del ser y la experiencia (como contenido absoluto, especulativo, de ella misma) de la nada del ser. Por otro lado, hace visible todo el problema que es el pensador Hegel, la tensión de una existencia asumida en pensar: los contrarios se revelan unidos no por una simple afirmación no desplegada sino por el tender del uno al otro en el brotar

<sup>24</sup> Phänomenologie, pp. 81-82; subrayado de Hegel.

mismo de la experiencia. El ser y la nada, lo universal y el tiempo son lo mismo, y lo mismo no es indiferencia sino diferenciación. Y aun puede decirse que ambos momentos —la unidad fundamental de la obra y la tensión existencial del pensador— se traspasan mutuamente, y eso constituye la clave hermenéutica sobre la que se asienta nuestra interpretación. La dilucidación del brotar de la experiencia como dialéctica del ahora muestra la unidad de la obra hegeliana en cuanto acontecer de esa experiencia. La dialéctica originaria de la *Lógica* es también la del ser y de la nada. La ciencia de la experiencia y la ciencia de lo absoluto son dos aspectos de una y la misma entidad: la metafísica como traspaso del simple ser del ente a la verdad del ente. Esta unidad es, a su vez, la tensión existencial del pensador, su ser en el proyecto de restablecer el ser originario.

Hay, pues, una dialéctica del ahora. Esta dialéctica es el brotar originario de la experiencia como presencia de lo absoluto y se llama *tiempo*. Hay que aclarar ambos puntos. En cuanto al primero, resulta claro que con “ahora” se hace referencia a la presencia inmediata, a lo inmediato en cuanto lo no-experimentado que entra en la experiencia: en un ahora lo que es viene a la experiencia. Pero este ahora no es una presencia fija, acabada e inamovible. El ahora de aquella presencia ya no es ahora pero el ahora es ahora. Si quiero reducir la presencia a su simple ahora ya no es presencia, pero si quiero una presencia sin ahora no hay presencia. El ahora implica un momento negativo del que ninguna presencia está dispensada; más: sin el cual es inconcebible la presencia. Esta dialéctica se halla resumida en las seis proposiciones que antes enunciamos y está desarrollada por Hegel merced al hilo conductor del mostrar. En efecto, la certeza de un ahora depende de que él se nos muestre. Nos hacemos mostrar el ahora de referencia, “*este ahora. Ahora*”; ya ha dejado de ser en tanto es mostrado; el *ahora que es*, es otro que el mostrado, y vemos que el ahora es precisamente esto: *en tanto es, ya no ser más*. El ahora, tal como nos es mostrado, es un *sido* (ein *gewesenes*), y ésta es su verdad; *no tiene la verdad del ser*. Es, pues, verdadero, sin embargo, que él ha

nido. Pero lo que ha sido de hecho no es *ninguna esencia* (*kein Wesen*); *no es y se trataba del ser*"<sup>25</sup>. En este pasaje la dialéctica se ha ampliado, ha alcanzado todo su horizonte; se ha situado en el centro del pensar: la cuestión del tiempo y del ser. El ahora es un ser (entendido verbalmente) ya que no es más (*nicht mehr zu sein*), un sido sin esencia; su ser es la negación del ser. Toda la tensión del pensamiento hegeliano (y toda la tensión de la metafísica) está aquí: lo que es verdaderamente, lo absoluto, no es por cierto el ser sensible que representa; es la negación del ahora. Pero el ahora es negativo por sí mismo<sup>26</sup>; el entendimiento deduciría fácilmente que la negación de lo negativo es lo positivo (tal la metafísica del entendimiento que Hegel critica incesantemente). Que el ahora es negativo en sí mismo y por sí mismo quiere decir que el ahora es la negación del ahora - en tanto el ahora es, ya no es más. No se trata de pensar este no-ser como un desplazarse las distintas unidades unas a otras<sup>27</sup>. El ahora mismo, en su ser, no es; no es esencia sino sido. La negación de lo negativo a que aludíamos (es decir, el ser positivo de la metafísica del entendimiento) no es negación de lo negado, y por eso el establecer lo positivo, sino negación de aquello que antes de la negación llevada a cabo por la metafísica, ya es negación por sí mismo, y en tal sentido ya es el alma de la metafísica. El ahora es un sido; en él no está la esencia. La esencia es un ahora que es la negación del ahora que no es. El ahora de la certeza sensible es la metafísica al revés, pero la metafísica en su plenitud. El despliegue de la *Fenomenología*, visto desde esta perspectiva, no consiste sino en mostrar tal cosa. La metafísica

<sup>25</sup> *Phänomenologie*, p. 85; yo subrayo "en tanto es...", etc., "no tiene la verdad del ser" y "se trataba del ser".

<sup>26</sup> "El *ahora* tiene en sí mismo su no-ser (*Nichtsein*) e inmediatamente llega a ser otro" (Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, hrsg. v. G. Lasson Meiner, Hamburg, 1967, p. 204; subrayado de Hegel). Cf. *ibid.*, p. 203, donde se aclara que el ahora negativo no es un todo que se extiende en sí, ni un *quantum*, "sino que es la relación absolutamente diferente de lo simple". Aquí es patente que el horizonte que hace comprensible la idea hegeliana del tiempo es la unidad metafísica de lo experiencial y lo especulativo.

<sup>27</sup> Cf. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1967, pp. 11-12.

es, así, doblemente negativa: lo sido del ahora es puesto como la esencia que niega el ser-sido<sup>28</sup>. El ahora negativo se halla rodeado de metafísica: por una parte, la no resuelta contradicción de un ser negado que sin embargo es; por otra, la no resuelta contradicción del ser que es sin ser negado y por ello sin estar presente (el ente en cuanto trascendente). El proyecto de Hegel consiste en liberar a la metafísica de su no-ahora, de su intemporalidad que la convierte en abstracta; para ello la reintegra a la experiencia, esto es, a la negatividad del ahora. Pero, a fin de que esto sea posible, dicha negatividad debe ser absorbida previamente por la metafísica, es decir, debe ser identificada con la negatividad del espíritu. La dialéctica del ahora es, entonces, el momento clave en que queda planteado el destino de la metafísica en Hegel. Tiene esa importancia porque el ahora es el brotar originario de la experiencia como presencia de lo absoluto. Se da, ahora: experiencia que surge: lo no-experimentado llegado a presencia, a ser, presencia que es la de un ser-no ser: ahora.

El segundo punto que requería aclaración era que este brotar originario se llama "tiempo", lo cual permite ampliar las afirmaciones anteriormente formuladas con este agregado: el tiempo es el punto en que se juega el destino de la metafísica. Y que tal dialéctica en cuanto brotar de la experiencia se llame "tiempo" es algo que se comprende sin dificultad si se tiene en cuenta que Hegel ve en el ahora al tiempo mismo, es decir, la negatividad propia del tiempo en todas sus dimensiones: tenemos el ahora futuro, el ahora presente y el ahora pasado, pero siempre se trata del ahora con su negatividad: el tiempo es la unidad total de esa negatividad en que consiste cada ahora, de modo que él no es distinto del ahora, sino que se halla todo en éste, y como cada ahora no es él mismo, el tiempo es este no-ser inherente al ser como su esencia<sup>29</sup>. En el fragmento comentado

<sup>28</sup> Esta temporalidad de la esencia ha sido puesta de manifiesto por los análisis de Kojève; cf. *op. cit.*, esp. pp. 375-376.

<sup>29</sup> La identificación del ahora con el tiempo está presentada de manera excesivamente simple en la *Enciclopedia*: "...en la naturaleza, donde el tiempo es *ahora*, no se llega a diferencias *durables* entre aquellas dimensio-

aparece nítidamente como traspaso al pasado —lo cual, de por sí, hace visibles las tres dimensiones— el traspaso propio del ahora, en cuanto presente, al pasado y el futuro, las otras dos dimensiones que, en su *unidad de ahora* con el presente, constituyen el tiempo en su total unidad de negatividad.

La experiencia de la *Fenomenología* es temporal en cuanto ella consiste en absorber el tiempo dentro de la metafísica, en hacerlo reductible (dialécticamente) al concepto en tanto constitución absoluta y omnicomprendiva del sujeto (espíritu); en suma, en mostrar que tiempo y concepto, a despecho de su contradicción esencial, son lo mismo. Y en tal sentido la experiencia no es sino asumirse de la dialéctica del ahora, pues, como ya hemos visto, lo universal es la verdad de la experiencia y el tiempo su fenómeno, esto es, su aparecer, su brotar. La verdad, como resultado dialéctico, es siempre, en Hegel, distinta del brotar, del fenómeno, a cuya esencia pertenece el desgarramiento de los opuestos. En este sentido, la *Fenomenología del espíritu* consiste en alcanzar la verdad (el espíritu) en el que se resuelve el desgarramiento de los fenómenos a través del logos inherente a los mismos, a su verdad no supuesta sino por alcanzar. Este “por alcanzar” es la esencia del fenómeno en cuanto ya dado, es decir, en cuanto ya alcanzado por el mero hecho de darse <sup>30</sup>.

nes” (pasado y futuro), las cuales requieren necesariamente la representación subjetiva (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. v. Nicolin-Pöggeler, Meiner Hamburg, 1959, § 259, p. 211; subrayado de Hegel). (Esto plantea problemas referentes a la coherencia del despliegue de esta idea del tiempo, despliegue que no podemos estudiar aquí). En las obras del período de Jena, la identificación del tiempo con el ahora es especulativamente más densa: “El límite o el ahora es vacío, pues es sencillamente simple o *el concepto del tiempo*” (Jenenser Logik, etc., p. 204; yo subrayo). La tensión entre pasado (Ehemals), presente y futuro se presenta aquí con particular precisión (cf. *ibid.*, pp. 203-205). Pero la fórmula más perfecta se encuentra en la *Realphilosophie*: “El ahora sólo es la unidad de estas dimensiones. El presente no es más ni menos que el futuro y el pasado. Lo que es absolutamente presente o eterno es el tiempo mismo en cuanto unidad del presente, el futuro y el pasado” (Jenaer Realphilosophie, p. 12).

<sup>30</sup> Como señala W. Marx, las dos determinaciones principales de la filosofía hegeliana son: el *telos* y el *logos* (cf. *Die Bestimmung der Philosophie im Deutschen Idealismus*, Kohlhammer, Stuttgart, s/f, pp. 15 ss.; del mismo autor, *Heidegger und die Tradition*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961, pp. 59-60, 80).

El despliegue de la experiencia del tiempo, el alcanzar la temporalidad total como esencia absoluta, comienza mostrando la dialéctica de la negación del ahora cuyo movimiento Hegel resume en tres momentos: 1) Muestro el ahora, que es afirmado como lo verdadero; pero lo muestro como sido o como suprimido (ein Aufgehobenes); suprimo la primera verdad y 2) ahora afirmo, como segunda verdad, que ha *sido*, que se ha suprimido. 3) Pero lo sido no es; si suprimo el ser-sido o el ser-suprimido, es decir, la segunda verdad, niego con ello la negación del *ahora*, y vuelvo así a la primera afirmación: *ahora* es <sup>31</sup>. Este movimiento del afirmar y el negar, a que da lugar el ahora, es, en Hegel, el comienzo de la dialéctica de lo que hemos llamado absorción del tiempo en la metafísica. En efecto, para Hegel, la anterior dialéctica muestra que ni el ahora ni el mostrar el ahora son algo simple; se trata, más bien, de un movimiento que tiene en sí momentos diferentes <sup>32</sup>. El carácter metafísico de la concepción hegeliana del tiempo asoma con claridad tanto mayor cuanto que nos hallamos en el momento del brotar de la experiencia. Tal carácter metafísico habrá de ser mostrado, naturalmente, merced a la dialéctica del despliegue. Pero el supuesto para el despliegue acaba de ser puesto aquí en cuanto el ahora es considerado a través de las categorías de simplicidad y complejidad. El ahora no es un momento originario, irreductible, que pudiera indicar hacia una profundidad que le sería propia. El ahora es lo mero simple negativo, y la dialéctica que muestra es la dialéctica de su superación, de su traspaso, no de su adentramiento. En el pensar de Hegel no queda lugar para la experiencia de una profundidad reveladora que podría ser propia del ahora. La experiencia hegeliana del ahora es *ya* metafísica. Tal vez por eso sea Hegel la culminación de ésta. Hegel se sitúa en la cumbre de la metafísica como el autor que borra toda diferencia entre la experiencia del tiempo y el despliegue del concepto. De tal modo aparece como equidistante, por decirlo así, entre las dos grandes experiencias del tiempo que marcan el comienzo y el fin de

<sup>31</sup> *Phänomenologie*, p. 85; subrayado de Hegel.

<sup>32</sup> *Phänomenologie*, p. 85.

la filosofía alemana (“fin” pensado aquí provisionalmente y con todas las reservas del caso): Eckehart y su experiencia del ahora como esencia de la eternidad, experiencia donde el ahora tiene por sí mismo una capacidad de profundización y no sólo de mero traspaso<sup>33</sup>, y Heidegger y su experiencia del tiempo como unidad cuatridimensional del horizonte del ser, unidad de juego a la que le es esencial el rehusarse y el retenerse, razón por la cual ser y tiempo se copertenecen en el e-vento y su misma sustracción (Er-eignis y Ent-eignis), lo cual muestra al ahora, superado su aspecto cronológico y pensado como presencia (Anwesenheit), como aquello en lo que se dan planos de profundización no susceptibles de ser aferrados merced a un *transcensus* metafísico<sup>34</sup>.

Hegel lleva a cabo este traspaso en la *Fenomenología*, lo que le permitirá presentar la absorción del tiempo en la metafísica en el capítulo dedicado al saber absoluto. La dialéctica del ahora termina con el siguiente fragmento que justifica nuestra tesis y prepara el posterior desarrollo: “Este es puesto pero más bien otro es puesto, o el este es suprimido: y este *ser-otro*, o superación del primero, es, a su vez, *superado nuevamente* y así retoma al primero. Pero este primero, reflejado en sí, no es exactamente lo mismo que era primero, a saber, un *inmediato*, sino que él es *un reflejado en sí* o un *simple*, al cual le permanece en el ser-otro lo que él es: *un ahora que es absolutamente muchos horas*; y éste es el ahora verdadero, el ahora como simple día, que tiene en sí muchos horas, que tiene horas; tal ahora, una hora, es también

<sup>33</sup> Cf., p. e., los sermones *Quasi stella matutina, In diebus suis, Impletum est tempus, Sta in porta domus* y la *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, n. 293; los sermones, en *Die deutschen Werke*, hrsg. u. übers. v. J. Quint, Kohlhammer, Stuttgart, 1936 ss., t. I, pp. 138 ss., 159 ss., 175 ss., 308 ss.; la *Expositio*, en *Die lateinischen Werke*, Kohlhammer, Stuttgart, 1936 ss., t. III (hrsg. u. übers. v. K. Christ u. J. Koch), p. 245.

<sup>34</sup> Cf. M. Heidegger, *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 1-25. (Espero poder dar a conocer, en lo porvenir, trabajos que contribuirán a aclarar esta relación entre los tres pensadores; entre ellos, un estudio sobre la interpretación de la experiencia a través de Eckehart, el ensayo titulado *Heidegger, pensador de la historia* (a aparecer en próximos números de la revista *Cuadernos de Filosofía*, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires), y el ensayo *Hegel y Heidegger. El camino del pensar contemporáneo* (a aparecer en un próximo número de la Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón).

muchos minutos, y este ahora, del mismo modo, muchos horas, etc. El *mostrar* es, pues, *el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, a saber un resultado o una multiplicidad resumida de horas; y el mostrar es la experiencia de que el ahora es universal*”<sup>35</sup>. En este fragmento, y especialmente en la última frase, aparece nítida la absorción completa del tiempo en la metafísica que Hegel lleva a cabo. La dialéctica anteriormente desplegada le permite a Hegel introducir la categoría de cantidad<sup>36</sup>, lo que explica que, en el despliegue del saber absoluto en su puro contenido, en la *Ciencia de la lógica*, el tiempo sea presentado como ejemplo de la categoría de cantidad y tratado someramente como tal cuando se discute la primera antinomia de Kant<sup>37</sup>. La última frase del fragmento citado muestra esta absorción del tiempo en la metafísica con toda claridad: 1) El mostrar, función del sujeto, expresa la verdad del ahora. 2) El ahora es un resultado, un resumen, o sea concentración de multiplicidad. 3) El ahora es universal, en el sentido anteriormente señalado, y el sujeto es la experiencia misma de esta universalidad del ahora. El sujeto (lo absoluto) es la experiencia (lo absoluto en su carácter de absoluto) de la universalidad del ahora (el tiempo es lo mismo que el concepto)<sup>38</sup>.

Esto permite que la experiencia, en su acaecer, fije los momentos y las figuras de la universalidad del tiempo. Así este ahora aparece elevado y transfigurado en el presente total de la ley que, dentro del desarrollo de la conciencia, se muestra en la figura *Fuerza y entendimiento* (que todavía se halla lejos de alcanzar la unidad de la razón): “El mundo *suprasensible* es... un *apacible reino de leyes*, más allá del mundo percibido, pues éste

<sup>35</sup> *Phänomenologie*, pp. 85-86; yo subrayo “un ahora que es...”, etc., y la última frase, excepto “mostrar” y “universal”, subrayado por Hegel.

<sup>36</sup> Cf. *Hyppolite, Genèse...*, p. 93.

<sup>37</sup> Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. G. Lasson, Meiner, Hamburg, 1963, t. I, pp. 182 ss., 231 ss.

<sup>38</sup> Hegel comienza con el absoluto, en el sentido de que el comienzo radical de la fisolofía es instalarse en el absoluto, encontrarse inmediatamente en él (X. Zubiri, Hegel y el problema metafísico, en *Naturaleza Historia Dios*, Poblet, Bs. As., 1948, pp. 252-253). Esto indica que el comienzo no es la naturaleza ni el espíritu (ibid., p. 252), sino la experiencia misma, pero la experiencia especulativa, la experiencia que es, de antemano, absorción del tiempo en el concepto.

presente a la ley sólo a través de un continuo cambio, pero ellas están presentes en él y son su inmediata y tranquila copia”<sup>39</sup>. Más avanzada la experiencia, superando el ámbito de la conciencia individual propiamente dicha y ya dentro del ámbito del espíritu, en la figura de la cultura (die Bildung), se sugiere la idea del presente como toda la riqueza de la plenitud consciente: “Esta fuga del reino del presente es... en sí misma, una fuga doble. La pura conciencia es el elemento en el cual es espíritu se eleva (erhebt), pero no es sólo el elemento de la fe (Glauben), sino también el del concepto”<sup>40</sup>. Esta fuga del presente no libera de la metafísica precisamente porque es fuga hacia el presente metafísico. Ya en la cercanía del saber absoluto, al introducirse la experiencia en el reino de la religión, se recurre a la idea de presente para caracterizar al ser absoluto tal como aparece en esta figura de la conciencia. Al hacer la transición de la moralidad a la religión, Hegel se refiere a la religión del mundo subterráneo, de los infiernos, que aparece ya en la figura del mundo ético, y afirma que, en la creencia en la Euménide del espíritu del muerto, “la esencia absoluta... es el sí-mismo (Selbst), y presente (gegenwärtiges), y el sí mismo no puede ser de otro modo”<sup>41</sup>. A su vez, la figura en que culmina la religión, la religión revelada, permite sugerir la relación del presente con el pasado y el futuro, lo cual requerirá la determinación especulativa del tiempo en el seno del saber absoluto. Aquí se sugiere simplemente la cuestión en tanto lo que, en la religión revelada, por su carácter de saber que no ha superado aún la representación, remite al pasado y al futuro, encuentra allanadas en el saber absoluto las lejanías que esto supone, es decir, lo encuentra en el presente de la experiencia plenamente desplegada. Al terminar el capítulo sobre *La religión* vuelve a hacerse presente el tema de la reconciliación entre la esencia absoluta y el sí-mismo singular. Hegel dice: “En tanto se ha producido en sí esta unidad de la esencia y del sí mismo, la conciencia tiene todavía esta representación (Vorstellung) de su reconciliación, pero como representa-

<sup>39</sup> Phänomenologie, p. 115; subrayado de Hegel.

<sup>40</sup> Phänomenologie, p. 350; subrayado de Hegel.

<sup>41</sup> Phänomenologie, p. 474; subrayado de Hegel.

ción. Ella alcanza a satisfacerse por cuanto agrega exteriormente a su pura negatividad la significación positiva de su unidad con la esencia; su misma satisfacción permanece, pues, afectada con la oposición de un más allá. Por lo tanto, su propia reconciliación entra como algo lejano en su conciencia, como algo alejado en el futuro (Zukunft), así como la reconciliación que llevó a cabo el otro sí-mismo aparece como una lejanía del pasado (Vergangenheit)”<sup>42</sup>. Aquí ya están dispuestos los conceptos para plantear el problema que sólo podrá adquirir cabal sentido en el despliegue del saber absoluto: ¿Cuál es el tiempo propiamente dicho: el presente, el pasado o el futuro? En todo caso, ¿en qué relación se hallan entre sí estas tres dimensiones? ¿Cómo es posible que haya (presente), a la vez que un presente, un futuro y un pasado? ¿Cómo entender esta lejanía que tienen lo futuro y lo pasado respecto de lo presente? ¿Qué significa aquí lejanía? ¿Qué relación tiene esto con el espacio? El planteamiento de estas cuestiones no es, empero asumido como acaecer inherente a la experiencia hegeliana hasta tanto no se ha alcanzado la plena experiencia del tiempo mediante el despliegue de la dialéctica iniciada en la certeza sensible, esto es, la dialéctica del ahora. Hay que llegar a precisar en toda su amplitud el fenómeno del tiempo y ello sólo puede acontecer al alcanzar la conciencia la figura del saber absoluto. Ya es claro, sin embargo, que la noción de presente ocupa el lugar fundamental en la dialéctica hegeliana del tiempo<sup>43</sup>, pero se trata del presente eterno, del presente de un camino sin secretos, sin misterio, aunque desde luego no carente de sufrimientos.

En relación con esto cabe recordar que Kojève dio un paso fundamental en la historia de la interpretación del pensamiento hegeliano al afirmar que “la frase que identifica el espíritu y el tiempo resume toda la filosofía de Hegel”<sup>44</sup>. No obstante esto, la exégesis de Kojève se halla limitada por una concepción insuficiente del tiempo, que no es sino una versión hasta cierto punto simplificada de las ideas de Hegel al respecto. Por ello, la inter-

<sup>42</sup> Phänomenologie, p. 548; subrayado de Hegel.

<sup>43</sup> Cf. Kroner, op. cit., t. II, pp. 505-506, n. 2.

<sup>44</sup> Kojève, op. cit., p. 372.

pretación de Kojève, pese a su originalidad y agudeza, no puede mostrar los puntos en los que el pensamiento de Hegel tiene un poder fecundante que lo transporta aun por encima de sí mismo. Kojève concibe al tiempo como “el conjunto infinito de todas las identificaciones de lo diverso, es decir, de todos los cambios, cualesquiera ellos sean”<sup>45</sup>, lo que supone permanecer en la concepción del presente eterno, del presente de un cambio sin secretos. Esto es válido aunque Kojève afirme que, en la *Fenomenología del espíritu*, no hay tiempo natural, cósmico<sup>46</sup>, sino sólo tiempo histórico<sup>47</sup>, que sería el tiempo en cuanto tal en el pensamiento de Hegel. Esto sería el gran descubrimiento del filósofo, descubrimiento con el que no habría sido consecuente en sus escritos posteriores<sup>48</sup>. Ahora bien, decir que en la *Fenomenología* no hay tiempo natural equivale a realizar una afirmación que resulta equívoca hasta tanto no se han establecido con rigor los rasgos esenciales de la concepción hegeliana del tiempo; y una vez que esto se ha hecho, tal afirmación carece de sentido. Además, el esfuerzo de Kojève por identificar el tiempo hegeliano con la historia<sup>49</sup>, lo lleva a sostener que la concepción del tiempo que hay en Hegel se caracteriza por el primado del futuro<sup>50</sup>. Con ello aproxima en este punto a Hegel y a Heidegger; dicho con más rigor: el pensamiento de Hegel es aquí aproximado a la analítica heideggeriana de la temporalidad originaria<sup>51</sup>. Esta afinidad, explícitamente sugerida por Kojève pero no desarrollada<sup>52</sup>, es, empero, insostenible. Sólo puede admitirse en el sentido de la apertura de un camino del pensar<sup>53</sup>. La idea de que en la concepción hegeliana del tiempo nos encontramos ante la primacía

<sup>45</sup> Ibid., p. 360, n. 1; subrayado de Kojève; cf. p. 366.

<sup>46</sup> Ibid., p. 366.

<sup>47</sup> Ibid., p. 367.

<sup>48</sup> Ibid., p. 366; cf. pp. 378.

<sup>49</sup> Ibid., p. 371.

<sup>50</sup> Ibid., p. 367.

<sup>51</sup> Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1963, pp. 323-331.

<sup>52</sup> Kojève, op. cit., p. 338, n. 1.

<sup>53</sup> Cf. W. Schulz, Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, en *Philosophische Rundschau*, 1 (1953/54), 2/3, pp. 68 ss.; 4, pp. 227 ss.; cf., asimismo, mi artículo Hegel y Heidegger. El camino del pensar contemporáneo, cit., supra n. 34.

del futuro se encuentra, según Kojève, —que, para esto, se apoya, a su vez, en Koyré—, en la *Realphilosophie*. Ahora bien, ocurre que en dicha obra no se afirma nada semejante. Más profundo que sus intérpretes, Hegel penetra muy hondo en la esencia del futuro, pero ello en el sentido que conocemos a través de la dialéctica del ahora expuesta en la *Fenomenología*. Hegel caracteriza al presente sirviéndose de la idea de ser: el ahora (presente) es; es la determinación inmediata del tiempo, es decir, su primera dimensión<sup>54</sup>. En tal sentido, como afirma la *Jenenser Naturphilosophie*, el presente sólo es el simple límite que se niega a sí mismo y que, distinguido en sus momentos negativos, es una relación de su excluir con lo que él excluye<sup>55</sup>. El futuro es la segunda dimensión del tiempo, es decir, es la negación de aquel ahora (presente). Por eso Hegel dice, superando todo intento de “antropologización” apresurada, que “el futuro está... inmediatamente en el presente, pues él es el momento de lo negativo en el mismo” (presente)<sup>56</sup>. Esta idea aparece más explícitamente desarrollada en la *Naturphilosophie* de Jena: “Esto, a saber: que el límite no es inmediato en él mismo, este no-ser que se le opone como lo que actúa o como lo que es, más bien, lo que-es-en-sí (das Ansichseiende), lo que excluye su opuesto; tal cosa es el futuro, al que el ahora no puede resistir; pues él es la esencia del presente que, de hecho, es el no-ser de él mismo. Este futuro es el presente que así se autosupera (die Gegenwart so sich aufhebend), en tanto más bien el futuro llega a ser en él; o bien este mismo futuro no es, de hecho, futuro, sino lo que supera el presente (das die Gegenwart Aufhebende), pero, en tanto es esto —lo simple que niega absolutamente—, él es, más bien, el presente, el cual sin embargo es, del mismo modo y según su esencia, el no-ser de él mismo o el futuro. De hecho, pues, no hay ni presente ni futuro sino sólo esta recíproca relación de ambos por la que uno es, frente al otro, negativo de la misma manera, y del mismo modo la negación del presente se niega a sí misma; la diferencia

<sup>54</sup> Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, p. 11.

<sup>55</sup> Hegel, *Jenenser Logik*, etc., p. 204.

<sup>56</sup> *Jenaer Realphilosophie*, p. 11.

entre ambos se reduce en la paz del *pasado*"<sup>57</sup>. La dialéctica de las dimensiones del tiempo llega así al pasado. Esta es la tercera dimensión; su esencia reside en que ha superado el ahora que niega lo inmediato<sup>58</sup>. Por eso Hegel dice que "el pasado es el tiempo consumado (die Vergangenheit ist die vollendete Zeit)"<sup>59</sup>, es decir, su expresa superación<sup>60</sup>, el tiempo vuelto a sí mismo ("die Vergangenheit ist diese in sich selbst zurückgekehrte Zeit")<sup>61</sup>, es decir, una igualdad consigo mismo pero que proviene de la superación, lo que equivale a decir que dicha igualdad es sintética, realizada (erfüllte); de tal modo, el pasado es "la dimensión de la totalidad del tiempo que en sí ha superado las dos primeras dimensiones"<sup>62</sup>. Esto muestra, como lo dice un pasaje de la *Realphilosophie* que ya hemos citado, que ninguna dimensión es más o menos que las otras; "lo que es absolutamente *presente o eterno* es el tiempo mismo en tanto unidad de presente, futuro y pasado"<sup>63</sup>. Y también encontramos explicitada esta idea en la *Naturphilosophie* de Jena: "Pero el pasado mismo no es para sí; es también el *ahora* que merced al futuro llega a ser el contrario de sí mismo y, por consiguiente, no es separado de éstos; sólo es en sí mismo esta total *circulación* (*Kreislauf*), el tiempo real que, a través del ahora y el futuro, sólo es un momento de la total reflexión; es como momento que expresa al tiempo que en sí se autoderoga; es como lo igual a sí mismo, lo que se relaciona consigo mismo, y ello como la determinación del relacionarse consigo mismo; o es su primer momento; es, más bien, el ahora en cuanto pasado que, como los otros momentos, se supera a sí mismo, de modo tal que el infinito todo se es inmediatamente el momento pasivo o primero en cuanto se relaciona consigo mismo como totalidad devenida"<sup>64</sup>.

<sup>57</sup> Jenenser Logik, etc., pp. 203-204; Hegel subraya "futuro" y "pasado".

<sup>58</sup> Jenaer Realphilosophie, p. 12.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid., p. 13.

<sup>61</sup> Jenenser Logik, etc., p. 204.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Jenaer Realphilosophie, p. 12; yo subrayo.

<sup>64</sup> Jenenser Logik, etc., pp. 204-205; yo subrayo.

Estos textos muestran con claridad que la "primacía del futuro" se halla, en Hegel, subsumida bajo la presencia total del tiempo en cuanto concepto (el tiempo es una total reflexión, ein Kreislauf). Y esto, en última instancia, revela la posición privilegiada del presente. Desde luego, se trata del presente eterno, concepto que, por otra parte, representa una de las mayores dificultades de la metafísica. Vemos, pues, que en Hegel la eternidad es pensada como presente. Ante esto podemos hacernos una pregunta al parecer insensata: ¿Por qué no pensar la eternidad como futuro o como pasado? ¿Qué es lo que lo hace imposible una vez que se ha tomado conciencia de que es imposible representarse un presente eterno? Sea como fuere, podemos admitir que hay ciertos rasgos metafísicos en la experiencia hegeliana del tiempo: la posición privilegiada del presente; la representación del tiempo como totalidad eternamente presente en el concepto, que es su esencia; la totalidad como infinito abierto que se aprehende (concepto) y se cierra, es decir, se hace círculo, eternidad. No hay, por ende, la diferencia que quiere Kojève entre Hegel y Parménides-Spinoza<sup>65</sup>. Hegel los consume mediante la hazaña que consiste en anular dialécticamente la diferencia entre tiempo y eternidad. Para Hegel, el tiempo es *la* eternidad; no sólo eso: además, el tiempo *es* eternidad. Todos estos rasgos metafísicos oscurecen la esencia del tiempo. Pero, para llegar a comprender el sentido de esta temática, habrá que llegar a repensarla en función de todo el desarrollo especulativo de la concepción hegeliana del tiempo.

Otro rasgo metafísico fundamental sale al paso cuando se considera la relación en que el tiempo, en la *Fenomenología*, se halla con el espacio. Puede decirse que se trata de una correlación que empieza a desplegarse desde el aquí y el ahora de la certeza sensible y continúa, dentro de la figura *Fuerza y entendimiento*, mediante la representación del tiempo y el espacio en el ejemplo de las leyes del movimiento<sup>66</sup>, para terminar caracterizándolos, siempre según la figura del entendimiento, como

<sup>65</sup> Cf. Kojève, op. cit., pp. 337-338, 351-356, 378-380.

<sup>66</sup> Phänomenologie, p. 118.

formas diferentes y sin necesidad y cuyo ser consiste en ponerse como no-ser, el cual es superado en la unidad<sup>67</sup>. La mera correlación abstracta es, desde luego, superada en la razón. Las indicaciones que acerca del sentido de esto se dan en *El saber absoluto* y el *prefacio*, muy ricas en cuanto al tiempo, son en cambio absolutamente pobres en cuanto a la correlación espacio-tiempo. Sólo es aclaratoria una indicación contenida al final de la obra y que remite al todo del sistema. Se trata del lugar en que Hegel afirma la alienación del espíritu, por la cual éste llega a ser lo que es, y se representa en la forma de un libre acontecer contingente, es decir, se representa su propio sí-mismo como el tiempo y su ser como espacio<sup>68</sup>. Esto indica que sólo en el desarrollo completo del sistema del saber absoluto, y más precisamente en la *Filosofía de la naturaleza* (de la que las obras respectivas del período de Jena son los primeros esbozos y la segunda parte de la *Enciclopedia* es el último aunque siempre provisional esbozo), se hallarán los elementos para comprender esta correlación según la razón. Por ahora cabe decir que en el pensamiento de Hegel aparece una neta distinción especulativa entre espacio y tiempo, no sólo en la *Filosofía de la naturaleza* sino en la misma *Fenomenología*, si se tiene en cuenta el sentido del saber absoluto respecto de este tema. No obstante, pese a esa nítida diferencia entre espacio y tiempo, el pensamiento de Hegel no alcanza a romper la correlación metafísica entre ambos. Hegel sigue considerándolos dimensiones constitutivas de la naturaleza, de la exterioridad del ser verdadero. Y es precisamente su unidad esencial lo que la metafísica viene sosteniendo desde Parménides y Platón, aquello que es sancionado en la teoría aristotélica de las categorías y encuentra una nueva forma de interpretación en la teoría kantiana de la sensibilidad trascendental. En todo esto hay algo que importa porque es un rasgo metafísico del pensar: la diferencia entre espacio y tiempo es superada en una unidad más alta. Con ello se suprime lo irreductible del tiempo y se cierra el camino para comprender lo

<sup>67</sup> *Phänomenologie*, p. 125.

<sup>68</sup> *Phänomenologie*, p. 563.

tempo-espacial de una manera más aguda. Ahora bien, es importante notar que en la *Fenomenología* hallamos muy acentuada la distinción del tiempo respecto del espacio (lo cual puede ser una causa de los rasgos distintivos de la interpretación de Kojève, que es interpretación de la *Fenomenología*), en tanto que en la *Filosofía de la naturaleza* la visión sistemática indica, por encima de la diferencia, la unidad sustancial a que pertenecen. El nexo entre uno y otro punto de vista se encuentra en la caracterización de la esencia, en cuanto momento de la vida, como simple esencia del tiempo, esencia que, en esta igualdad consigo misma (*Sichselbstgleichheit*), tiene la sólida forma del espacio<sup>69</sup>. Tiempo y espacio se encuentran así unificados en la esencia, pero ésta es la esencia simple del tiempo, de su negatividad, y el espacio es su forma. Aislada del contexto del pensamiento hegeliano, esta observación señala hacia una comprensión del tiempo más profunda que la que es propia de la metafísica (y lo mismo ocurre con ciertos pasajes citados de la *Natur-* y la *Realphilosophie* del período de Jena). Pero para Hegel esto quiere decir, más bien, que el tiempo es más puramente concepto que el espacio. Por todo esto la *Fenomenología* vuelve a ser reveladora: pura experiencia, la experiencia hegeliana es, en cuanto tal, experiencia metafísica, es decir, absorbida por la metafísica y formada íntegramente por ella. Que es pura experiencia se revela en su concepción de la irreductibilidad del tiempo respecto del espacio. Pero que es metafísica se revela en la dialéctica del ahora y en otros rasgos que aún nos resta señalar.

Tenemos, pues, que llegar al núcleo de la experiencia hegeliana, esto es, a la asimilación de tiempo y metafísica. Hemos visto cómo ella queda determinada, en lo esencial, en la dialéctica del ahora. La precisión sistemática de esa dialéctica nos ha llevado a dos cuestiones cuyo planteamiento definitivo y cuya solución corresponden al desarrollo del sistema del saber absoluto. No obstante, ambos problemas —el de las dimensiones del tiempo y el de la correlación espacio-tiempo— muestran ya la absorción de la experiencia del tiempo en la metafísica. La breve

<sup>69</sup> *Phänomenologie*, p. 136.

precisión sistemática que hemos hecho sugiere, a la vez, algo del despliegue fenomenológico que forma su marco y a partir del cual va adquiriendo sentido concreto. Nos dispensaremos de realizar aquí un análisis minucioso del tiempo en su manifestación en cada una de las figuras de la conciencia, tarea que es, empero, necesaria si lo que aquí simplemente se esboza debe convertirse en una interpretación exhaustiva. Ahora el camino que seguiremos consiste en intentar arribar al núcleo al que hacíamos referencia; para ello tomaremos como pautas las indicaciones de la fenomenología del espíritu propiamente dicha (a partir del capítulo VI). A ello obliga la misma estructura de la obra: Si antes hemos intentado fijar indicaciones acerca de la experiencia del tiempo en estado naciente, en el límite de lo no-experimentado, hemos debido buscarlas sobre todo allí donde aflora la experiencia, es decir, en la conciencia individual. Ahora buscamos la experiencia en la plenitud de su despliegue dialéctico; por consiguiente, hay que situarse allí donde ella alcanza a explicitar sus formas esenciales, de las que ha de brotar la evidencia de sí misma, la verdad-certeza. Tal el ámbito que se abre a partir del capítulo VI: Las formas anteriores de la conciencia son, en verdad, abstracciones de ella; son su análisis, la diferenciación de sus momentos y su permanencia en uno de ellos<sup>70</sup>. Pero el espíritu es la sola esencia real<sup>71</sup> y el supuesto para el aislamiento de aquellos momentos y la permanencia en uno de ellos<sup>72</sup>. La razón que en el espíritu es realmente, que es el mundo del espíritu, constituye la verdad de éste<sup>73</sup>. El espíritu se despliega, es histórico<sup>74</sup>; tiene sus días y sus noches, sus formas de surgimiento y de aniquilación. De una manera todavía no aclarada asoma

<sup>70</sup> *Phänomenologie*, p. 314.

<sup>71</sup> En la *Filosofía de la Religión* se lee que "el espíritu es esencialmente esto: no sólo ser en la relación; no sólo ser un saber donde el ser del objeto está separado de la esencia misma, sino un saber donde el objeto es lo mismo que el que sabe (das Wissende) y la conciencia consiste en el saber de esta identidad" (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. v. G. Lasson, Meiner, Hamburg, 1966, t. I, p. 150).

<sup>72</sup> *Phänomenologie*, p. 314.

<sup>73</sup> *Phänomenologie*, p. 315; cf. *Philosophie der Religion*, loc. cit.

<sup>74</sup> Cf. *Phänomenologie*, p. 152.

aquí el problema de la relación tiempo-historia. Pero en Hegel esto no es un problema; se halla, en todo caso, resuelto de antemano, desde su concepción metafísica. (Así se explica la interpretación de Kojève, que parte de la identificación del tiempo con la historia sin plantearse la esencia del tiempo como verdadero problema.) Para nosotros tal cosa es precisamente una cuestión y un indicio. De hecho, en Hegel la relación tiempo-historia es dada y aclarada a través de la noción de espíritu<sup>75</sup> o, lo que es lo mismo, a través de la experiencia asumida como absoluta autocerteza, de la experiencia arribada a la concentración de su despliegue total. En el capítulo acerca de la religión se afirma que "sólo el espíritu total está en el tiempo, y las formas, que son formas del *espíritu* total en cuanto tal, se presentan en una sucesión; pues sólo el todo tiene verdadera realidad, y por eso la forma de la pura libertad frente a otro, que se expresa como tiempo"<sup>76</sup>. La idea que aquí se presenta del espíritu parece al pronto muy distinta de la que hemos conquistado a partir de la dialéctica del ahora. Lo que allí era pura negatividad, principio de no-ser, aparece aquí como pura libertad, principio del ser del espíritu. Tal vez la clave más segura para hallar una relación inteligible entre uno y otro extremo sea preguntarse de dónde ha surgido esta noción de tiempo. Es importante saber cómo ella puede fundarse en la experiencia desplegada en la *Fenomenología*, pues, tal como se expresa en el pasaje citado, no es la concepción propia de una determinada figura y que hubiera, por ende, de ser separada en el saber absoluto. Es, por el contrario, una afirmación del saber absoluto, del *para nosotros* y no del *para ella*. Todo el contexto —tránsito a la religión— así lo muestra.

En realidad, esta concepción del tiempo emana de la dialéctica del ahora, pero a través de lo que ponen de manifiesto las figuras de la autoconciencia. En el primer capítulo de la autoconciencia —*La verdad de la certeza de sí mismo*— Hegel dice: "La determinación de la vida, tal como resulta del concepto o

<sup>75</sup> Cf. Kojève, op. cit., p. 370.

<sup>76</sup> *Phänomenologie*, p. 476; subrayado de Hegel.

del resultado universal con el que entramos en esta esfera, alcanza para caracterizar a la vida misma sin que sea necesario desarrollar más su naturaleza; su ciclo se cumple en los siguientes momentos: La *esencia* es la infinitud como el *ser-superado* de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación, la paz de ella misma como infinitud absolutamente tranquila; la *independencia* misma, en la cual están resueltas las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo que, en esta igualdad consigo misma, tiene la sólida forma del espacio<sup>77</sup>. El tiempo es un momento de la vida<sup>78</sup>: el momento de mantenerse lo que se supera en la totalidad de las diferencias; es independiente en ese superar y resolver: es el todo que, a través de sus vicisitudes, supera la configuración de la vida en la del espíritu; es la experiencia que despliega lo que ella es. Esto lleva a una de las fuentes de la experiencia hegeliana del tiempo: las ideas de la lucha y el riesgo expuestas en el capítulo *Dependencia e independencia de la autoconciencia; señorío y servidumbre*: Las autoconciencias “deben ir a esta lucha (por la vida y por la muerte), pues deben elevar las certezas de ellas mismas, certeza de *ser para sí*, a la verdad en el otro y en ellas mismas. Y es sólo el arriesgar la vida aquello por lo cual la libertad se prueba; por lo cual se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es la forma *inmediata* en que ella se presenta, no es el estar hundida en la expansión de la vida, sino que en ella nada hay que no sea para ella un momento que desaparece; que ella sólo es un puro *ser-para-sí*”<sup>79</sup>. En la experiencia brota su riesgo, su estar íntegramente en juego; puesta en juego, la conciencia comienza a superar la vida y a ponerse en marcha hacia el espíritu. Ahora bien, en este riesgo es cancelada la inmediatez. Esto quiere decir que la esencia simple del tiempo asume la negatividad que le es inherente, negatividad que de modo primario emergió ya en la

<sup>77</sup> *Phänomenologie*, p. 136; subrayado de Hegel.

<sup>78</sup> Acerca de la significación central del concepto “vida” en Hegel, cf. Marcuse, op. cit., pp. 2-3, 6, 172 ss., esp. 175, 220-223, y la segunda parte, pp. 227 ss., esp. 331-347 y 363 ss. Gadamer, apoyándose en Marcuse, afirma que el concepto hegeliano tiene como base “ein pneumatischer Lebensbegriff” (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1965, p. 215).

<sup>79</sup> *Phänomenologie*, p. 144; subrayado de Hegel.

dialéctica del ahora. La autoconciencia asume la forma de la negatividad; no es el estar hundida en la vida: todo en ella es desaparecer. Pero esto que, en el momento de la autoconciencia, es el dramático desaparecer, es, en el espíritu total, la paz de sí como infinitud absolutamente intranquila —caracterización que hemos visto aplicada a la vida, pero que es apropiada para el espíritu en cuanto éste no es el contrario de aquélla sino su resultado dialéctico—, como lo que es libre de todo y frente a todo lo que no sea él mismo, que por eso será algo negativo y superable. Ahora bien, lo que es negativo, lo que no es el todo, es cada ahora, y cada ahora es un traspaso a la multiplicidad de horas. Por eso el tiempo es la forma de la pura libertad del espíritu en cuanto negación y traspaso. Pero todavía queda algo no aclarado: ¿Por qué dice Hegel que el espíritu está *en* el tiempo (*in der Zeit*<sup>80</sup>)? ¿Qué relación hay entre el espíritu y el principio de su libertad?

No se podrá resolver esto, ni entender jamás a Hegel, si se piensa que el espíritu, en el que culmina la experiencia, es el lejano reino del puro pensamiento en el sentido del reino de los puros contenidos meramente pensados. Al contrario, espíritu es precisamente la superación de lo meramente pensado: “El espíritu, que es enunciado en el elemento del puro pensamiento, es esencialmente esto: no sólo ser en él sino ser *realmente*, pues en su concepto se halla el *ser-otro*, es decir, el superar el puro concepto sólo pensado”<sup>81</sup>. En este otro núcleo del pensar hegeliano la experiencia se hace más explícita y se ve cómo es posible que el tiempo sea absorbido, desde el brotar mismo de la experiencia, en la metafísica. La experiencia no es sólo el movimiento de ida del ahora simple, negativo y universal, a la universalidad concreta que es multiplicidad negada y resuelta; no es sólo superación del ahora en el presente absoluto de la autocerteza; es también el movimiento de vuelta de una autocerteza que se niega para serse (a saber: autocerteza). La experiencia es un ida y vuelta, un círculo; viene en tanto va; va en tanto viene. No

<sup>80</sup> *Phänomenologie*, p. 476; yo subrayo.

<sup>81</sup> *Phänomenologie*, p. 536; subrayado de Hegel.

sería experiencia especulativa si no fueran ambos momentos a la vez: "En el *concepto*, que se sabe como concepto, los *momentos* entran antes que el *todo realizado* (das *erfüllte Ganze*) cuyo devenir es el movimiento de aquellos momentos. En la *conciencia*, por el contrario, el todo, pero no conceptuado, es anterior a los momentos" <sup>82</sup>. La unidad del ir y el venir es la existencia contingente en tanto asumida a partir de la experiencia, vale decir, el filósofo, ante todo <sup>83</sup>. El espíritu es, pues, unidad concreta de logos y naturaleza, del pensamiento y de la realidad como el ser-otro del pensamiento <sup>83 bis</sup>. En la experiencia de la religión (a la cual se refiere el pasaje citado al comienzo de este párrafo), esto es sabido en la forma de la representación. Pero es una verdad especulativa que hay que establecer y desplegar. Así se hará visible que el espíritu no es algo que se halle antes o después, que tenga principio o fin, si no es por referencia a algún momento contingente. Si parece insensato admitir que pueda darse tal referencia, se debe tener cuidado de no caer en la abstracta actitud de la metafísica del entendimiento. Más: el espíritu no puede serse sin una autorreferencia. Esta autorreferencia lo hace sujeto, funda lo contingente y muestra al tiempo como inherente al espíritu, como su ser; pero no es que el espíritu sea tiempo sino que el tiempo es espíritu. La *Metafísica* de Jena caracteriza al espíritu *absoluto* como circulación (Kreislauf) *absoluta* <sup>84</sup>; ahora bien, ya sabemos que, para Hegel, el tiempo es Kreislauf. En la *Realphilosophie* Hegel dice lo siguiente: "Cuando decimos *antes* del mundo, queremos decir: tiempo sin realidad. El pensamiento del tiempo es, por cierto, lo pensante, lo reflejado-en-sí (das *Insich-Reflektierte*). Es necesario pasar por encima de este tiempo, de cada período, pero en el pensamiento del tiempo; aquélla es la mala infinitud que nunca alcanza aquello hacia lo que va. Esta desunión (*Entzweiung*) es el *eterno* crear, es decir, el crear del *concepto* del espíritu, esta sustancia del con-

<sup>82</sup> Phänomenologie, p. 558; subrayado de Hegel.

<sup>83</sup> Cf. Kojève, op. cit., pp. 271 ss., 321 ss.

<sup>83 bis</sup> Phänomenologie, pp. 542-543.

<sup>84</sup> Jenenser Logik, etc., p. 181; yo subrayo.

cepto que se lleva a sí misma y a su opuesto" <sup>85</sup>. Y en la *Enciclopedia* Hegel afirma que el concepto es el poder del tiempo <sup>86</sup>. Para Hegel lo originario es, pues, el espíritu, lo absoluto en su autorreferencia, la autorreferencia originaria. Y así esto que es sin antes ni después, que es ida y vuelta, que es círculo, que es todo tiempo, tiene historia. Cómo tal cosa sea posible es algo que aún debe ser dilucidado. Pero el hecho es que el tiempo es aquello *en* lo cual el espíritu se alcanza a sí mismo como un ida y vuelta, como la unidad dinámica de la experiencia; que, por consiguiente, no alcanza a sí mismo para aquietarse, para acabar, sino para intranquilizarse, para empezar. Desde luego que el alcanzar el saber absoluto significa un salto cualitativo dentro del espíritu, lo que obliga a repensar su relación con la historia y consigo mismo a la luz de este hecho esencial. Pero el problema que nos ocupa no es por ahora éste, sino el de la relación del espíritu con el tiempo. El contenido que se aprehende en el saber absoluto es el movimiento mismo (la experiencia), el espíritu que se recorre para sí merced a que él tiene la forma del concepto en su objetividad <sup>87</sup>. "Pero en lo que concierne al *estar-puesto-ahí* (Dasein) este concepto, la *ciencia* no aparece en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí" <sup>88</sup>. La significación de la conciencia se revela aquí más amplia y profunda: remite a lo no consciente y plantea un nuevo horizonte para la temporalidad de la experiencia y del espíritu: un saber sin conciencia, una experiencia sin sujeto. Acaso dentro de la misma metafísica, y en su momento más perfecto, se diseñe así el carácter de lo más amplio, de lo que engloba y limita a lo absoluto <sup>89</sup>.

<sup>85</sup> Jenaer Realphilosophie, p. 273; subrayado de Hegel.

<sup>86</sup> Enzyklopädie, § 258, p. 210.

<sup>87</sup> Phänomenologie, p. 557.

<sup>88</sup> Ibid., subrayado de Hegel.

<sup>89</sup> Sólo con este punto de vista puede comenzar a solucionarse la polémica actual que enfrenta a las interpretaciones del pensamiento hegeliano; más precisamente, se trata de la polémica entre la interpretación "subjetivista" o, más bien, existencial, y la interpretación estructuralista (cf. J. Reiter, *Subjekt und Totalität. Reflexionen über "Philosophie und Geschichte"*, anlässlich des VII. Internationalen Hegelkongresses in Paris, April 1969; en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 24, 1, Januar-März 1970, pp. 88-

Así desarrollada la exégesis, pierde extrañeza la afirmación metafísica en que desemboca la *Fenomenología*, la afirmación en que se resume el saber absoluto en cuanto concierne al esencial plano de la temporalidad de la experiencia: “El tiempo es el concepto mismo que está puesto allí (der da ist), y se presenta a la conciencia como vacía intuición; por eso aparece el espíritu necesariamente en el tiempo y aparece en el tiempo mientras no aprehende (erfasst) su puro concepto, es decir, no cancela (*tilgt*) el tiempo. El tiempo es el puro sí-mismo (Selbst) exterior, intuito por el sí-mismo, no aprehendido, el concepto solamente intuito; en tanto éste se aprehende a sí mismo, supera su forma temporal, concibe la intuición y es intuir concebido y concibiente. El tiempo se manifiesta, pues, como el destino y la necesidad del espíritu que no es perfecto en sí, como la necesidad de enriquecer la autoconciencia; de poner en movimiento la *inmediatez del en-sí* —la forma en la cual es la sustancia en la conciencia— o, a la inversa, tomado el en-sí como lo interior, de realizar y revelar lo que primero es interior, es decir, de reivindicar la certeza de sí mismo”<sup>90</sup>. O, dicho con la concisa fórmula del prefacio: el tiempo es el concepto mismo que está puesto ahí (der daseiende Begriff selbst<sup>91</sup>). O, aún con otra concisa fórmula —la del final de la *Realphilosophie*—: “El tiempo es el puro concepto, el vacío sí-mismo intuito en su movimiento, así como el espacio lo es en su quietud”<sup>92</sup>. La experiencia plena, esto es, el saber absoluto en el que desemboca la *Fenomenología*, es un saber acerca del tiempo, la resolución de la dialéctica del ahora. El más alto saber —la metafísica como saber absoluto— concierne al tiempo. Es la resolución de la extrañeza primera: el traspaso del ser al no-

101). Téngase en cuenta, además, que W. Marx ha insistido en que Hegel representa un momento intermedio entre la metafísica clásica (Aristóteles) y el pensar heideggeriano del ser. W. Marx se funda en que, en Hegel, el problema es ya el ser mismo —el ser en cuanto tal, pensado en el autoconocimiento especulativo— y no la constitución entitativa del ente (cf. Heidegger und die Tradition, pp. 19, 53, 67-68).

<sup>90</sup> *Phänomenologie*, p. 558; yo subrayo “cancela”; el resto, subrayado de Hegel.

<sup>91</sup> *Phänomenologie*, p. 38.

<sup>92</sup> *Jenaer Realphilosophie*, p. 273; subrayado de Hegel.

ser, y viceversa, cuya unidad concreta —unidad constitutiva de la experiencia de existir— se experimenta como la negatividad y la contradicción inherentes al ahora. El tiempo es, así, lo absoluto como su negación, el antiabsoluto, el absoluto en su autorreferencia, la cual recibe el nombre de “espíritu”. El tiempo es el concepto (absoluto) en la enajenación que le es inherente, en el calvario<sup>93</sup> de resolución y traspaso que hace presente la dialéctica del ahora. Así el tiempo en cuanto tal se presenta a la conciencia —esto es, en la primera etapa de la experiencia— como intuición vacía, lo que equivale a decir: no como intuición sino como la forma de una intuición que ha perdido su contenido. Para la conciencia, para el análisis trascendental (es clara la referencia a Kant), el tiempo es una forma vacía, una intuición pura. Pero el pensamiento especulativo, que no disocia la experiencia de la metafísica, es el destinado a recuperar el significado ontológico del tiempo. Reducir una entidad a forma vacía es una contradicción no resuelta. El tiempo es vacío hasta que no se establece su nexo con el contenido absoluto. Sólo entonces se alcanza la plenitud de su significado. El tiempo es el concepto, el sí-mismo, en su exterioridad para sí mismo, su ser enajenado, su autorreferencia. Es el concepto intuito, vale decir, la permanencia desplegada como dialéctica de negación, recuperación y traspaso. El tiempo es el *en* del espíritu en su sacrificio y su realidad. El tiempo es el límite del espíritu en cuanto espíritu<sup>94</sup>. Es el límite especulativo de la unidad concreta de la autocerteza, su serse que implica un ser-otro y puede así ser infinito positivo. Por eso el tiempo es la necesidad del espíritu. La exterioridad, la sucesión, es decir, la autorreferencia por obra de la negatividad del ahora, son absolutamente necesarias al espíritu. El espíritu sin tiempo no es espíritu porque no puede ser la negatividad de su ser-otro, la negatividad de su ser la unidad de lo pensado y lo

<sup>93</sup> La historia concebida es el calvario del espíritu absoluto (*Phänomenologie*, p. 564; cf. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*, p. 186).

<sup>94</sup> Téngase en cuenta que, para Hegel, el límite no es un mero confin (*Grenze*), sino lo negativo que es esencial a algo puesto como tal (*Schranke*) (cf. *Wissenschaft der Logik*, t. I, p. 119). Así, pues, el tiempo es lo negativo que es esencial al espíritu.

real. El espíritu sin tiempo es una mera abstracción del entendimiento<sup>95</sup>.

Pero el tiempo es siempre el límite, la forma exterior, la crisálida que el espíritu necesita pero que elimina cuando ha dejado de tener sentido. Y el tiempo deja de tener sentido cuando todo lo cancelado por su negatividad pervive superado en su esencia, esto es, en cuanto momento del todo conquistado para sí como unidad concreta. En tal momento el tiempo es incorporado al espíritu como su negatividad más sagrada. La destrucción del tiempo consiste en su perfecta espiritualización, en su absorción en el saber absoluto, en el *es*<sup>96</sup> no negable de toda presencia, y no negable porque es el resultado de toda negación posible. Y aquí se ve que es precisamente el tiempo —el “en” del espíritu que se interioriza en él, que es asumido en él— lo que garantiza al espíritu y al concepto su consistencia ontológica, lo que los libra de ser pálidas abstracciones, meros entes de razón. El tiempo aporta el “es”; es la base misma de la onto-teo-logía hegeliana. Por eso el tiempo, que es su fundador, desaparece virtualmente por completo de la *Ciencia de la lógica*. Es un tiempo metafísico y un tiempo que funda la metafísica. ¿No hay aquí una contradicción fundamental? ¿Y aclara esto al tiempo? ¿No oscurece aún más su ser? Esta contradicción no resuelta parece inherente a la experiencia hegeliana del tiempo: dador de ser y negador de todo ser<sup>97</sup>, no le cabe sino ser fundador del saber absoluto (de la metafísica en cuanto lógica, de la sabiduría en tanto superación de la filosofía) y negador de ese saber que es destruido por él. Ahora bien, para Hegel, este saber, por el contrario, es la superación del tiempo. No es que el tiempo cancele el saber

<sup>95</sup> Cf. Kojève, op. cit., pp. 364 ss. Cf., asimismo, la comunicación de F. Ulrich —Hegel und die Zeitgestalt der Freiheit— al citado VIIº Congreso hegeliano internacional de París (1969), según el informe de J. Reiter, loc. cit., pp. 96-97.

<sup>96</sup> Hay un curioso pasaje de la introducción a las Lecciones de filosofía de la historia universal en que aparece un juego sobre la base de la palabra “itzt”: así se sugiere el ser eterno como el ahora absolutamente presente (cf. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, 1963, p. 182).

<sup>97</sup> “...el tiempo mismo es... Cronos, que da a luz todo y destruye lo que ha dado a luz” (*Enzyklopädie*, § 258, p. 210).

absoluto sino que, por el contrario, el saber absoluto cancela al tiempo. Hegel intenta hacer que emerja lo inteligible de esta contradictoria experiencia mediante el recurso a la imperfección del espíritu. Pero la imperfección es precisamente el dato fenomenológico inexplicable, no lo que funda la inteligibilidad sino aquello que la requiere. Hegel recurre a esta categoría metafísica pero con ella no alcanza a aferrar lo más rico de su experiencia. En todo caso, Hegel no ha pensado suficientemente el sentido de una de sus expresiones más habituales: en el tiempo (*in der Zeit, an der Zeit*). El sentido de este “en” sólo puede intentar reconstruirlo la interpretación como algo que queda no resuelto en el pensamiento de Hegel. “En” no indica que el tiempo sea el receptáculo del espíritu, su continente, algo tal como un vaso que lo tuviera para que no se derramase. Esta imagen traiciona al pensamiento porque el tiempo pertenece a la esencia del espíritu, de modo que sólo puede pensarse que aquél es el “en” de éste, y ello no como la localización sino como la exteriorización, como el ser-otro de lo que, en tanto es en-sí, no es plenamente: De ahí la necesidad del sacrificio del espíritu en su límite, *en* el tiempo, de que habla el final de la *Fenomenología*, idea que, a su vez, reaparece en el final de la *Ciencia de la lógica*<sup>98</sup>. El tiempo es el límite del espíritu y, en cuanto espíritu, su sacrificio, su total negación para serse. El “en” es el sacrificio, la ab-negación, la corteza, el velo puesto a sí mismo. Este es el propio exterior, el ser en la forma de lo otro, lo que hace que, para tener un panorama completo del tiempo en Hegel, haya que verlo no sólo en su ida hacia el concepto (en la conciencia), sino en su vuelta hacia sí (en el despliegue de lo absoluto) y después verlo en la síntesis de su ida y vuelta, en el ida-y-vuelta del tiempo que es la historia<sup>99</sup>. Pero en la ida fenomenológica ya se ha sentado algo decisivo: que el espíritu puede tener el “en” en sí mismo, es decir, ser absoluto,

<sup>98</sup> Cf. *Wissenschaft der Logik*, t. II, pp. 505-506.

<sup>99</sup> De las varias definiciones, complementarias entre sí, que Hegel da de la historia conviene recordar aquí las siguientes: 1) La historia es el proceso por el que al espíritu se le proporciona su sí-mismo (*Selbst*), su concepto (cf. *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 72). 2) La historia universal es la presentación del proceso divino, de la progresión en la cual el espíritu se sabe a sí mismo y realiza su verdad (*ibid.*, p. 74).

absorber el tiempo y autorreferirse sin exterioridad, es decir, sin una trascendencia irreductible. Tal es el espíritu perfecto, el que reivindica la certeza de sí mismo, el que destruye el tiempo en cuanto tiempo. Y el tiempo conservado en el espíritu ya no es tiempo: esto es claro para Hegel, como se ve a la luz de los pasajes citados<sup>100</sup>. Según lo dice W. Schulz con toda precisión, "el absoluto girar (Kreisen) es la aniquilación del tiempo"<sup>101</sup>. Pero, ¿cómo puede acontecer esta destrucción? ¿Cuál es la experiencia de la destrucción del tiempo? El tiempo es la pura inquietud de la vida, la diferencia absoluta (jene reine Unruhe des Lebens und absolute Unterscheidung<sup>102</sup>), y la vida es el todo que se desarrolla y resuelve su desarrollo y en este movimiento se mantiene simplemente<sup>103</sup>. Siendo así, el tiempo es, para Hegel, la inquietud que puede ser dominada y cancelada en el autosaber, la fuerza nutricia de la vida que es destruida por el fruto de la vida. El espíritu destruye al tiempo como el organismo destruye su alimento. Pero ocurre que si no hay más alimento para absorber y destruir, el organismo muere. ¿Acaba la metafísica con el tiempo en cuanto exterioridad del concepto? Y si acaba con él, ¿puede subsistir sólo con el tiempo asimilado? Y de hecho, ¿se acaba el tiempo? ¿Asistimos a su cancelación? Y si esto no ocurre, si el tiempo es indomeñable para la metafísica, ¿qué significa esto para ella? Si el tiempo está dentro y fuera de la metafísica, si su ser el "en" remite no sólo a un traspaso hacia dentro de la metafísica, sino a un descenso hacia el fundamento de la metafísica, ¿qué significa esto para ella? Y hay que tener en cuenta que tal problema se plantea a propósito de la formulación hegeliana de la metafísica, momento de su historia en que ella intenta ser-uno con el tiempo y en ese ser-uno anularlo en tanto extrametafísico.

<sup>100</sup> En el saber absoluto, el tiempo en su totalidad, en cuanto superado, es pasado, es decir, tiempo consumado o real; ahora bien, en el pasado, en cuanto es su totalidad, el tiempo mismo parece (cf. Jenaer Realphilosophie, p. 13).

<sup>101</sup> W. Schulz, Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik, en Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift, Neske, Pfullingen, 1959, p. 85.

<sup>102</sup> Phänomenologie, p. 39.

<sup>103</sup> Phänomenologie, p. 138.

## LA FILOSOFIA POLITICA DE HEGEL

Por A. MERCADO VERA (Buenos Aires)

Nos proponemos presentar algunos aspectos del pensamiento político de Hegel. Las limitaciones que impone la extensión adecuada a una conferencia, nos han llevado a restringir nuestro análisis a los *Lineamientos de Filosofía del Derecho* (la exposición más completa y sistemática del pensamiento político del autor), y aún más, a entresacar de su riquísimo contenido sólo algunos temas centrales atendiendo para ello, más que a su conexión con la filosofía especulativa hegeliana, al grado en que muestran la inserción del pensamiento de Hegel en el mundo histórico e ideológico, del que forma parte y al cual interpreta.

Aunque por obvio parezca innecesario, recordemos que el pensamiento político de Hegel está muy lejos de ser un aspecto accesorio de su filosofía. Por el contrario más bien constituye la raíz y, a la vez, la meta misma de su filosofar. Es el propio Hegel quien nos ha abierto los ojos al nexo vital que une la filosofía con el mundo histórico que la produce, al definirla como el esfuerzo de una época por captarse en el pensamiento. De ahí se infiere la necesidad de no amputar la dimensión política de una filosofía, si es que queremos penetrar en sus motivaciones más profundas aunque, por lo general, encubiertas. Pero, por razones que no vienen al caso analizar aquí, es ésta una de las enseñanzas hegelianas más empeñosamente olvidadas por la historia de la filosofía que, pese a haberse constituido como ciencia filosófica a partir del propio Hegel, ha puesto el mayor cuidado en recortar la verdadera filosofía —el sistema del pensamiento "puro" de cada uno de los "héroes del pensamiento"— de las más impuras apertencias histórico-sociales, que los sistemas suelen digerir y sublimar. Claro está que ese criterio sólo con notoria violencia ha podido ser aplicado al propio Hegel ya que, en este caso es justamente el esfuerzo por esclarecer el proceso histórico y por desen-