

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANISTICOS



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON

Año I

Nº 1

1960

HEGEL Y EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVIDAD

Dr. CHRISTIAN BRUNET

Universidad de Nuevo León

LA CONCEPCIÓN DE LAS RELACIONES del hombre con la realidad que lo rodea ha seguido una evolución que presenta un dibujo bastante curioso. En su origen toda explicación es antropomórfica, es decir, que tiende a concebir todos los seres como vinculados entre sí por relaciones de tipo humano. Cuando Hesíodo aborda la primera cosmogonía griega, saca los principios de su explicación de la psicología y de los afectos del hombre: hubo la Noche, luego el Error y la Discordia. Con los Orficos, Fanes o Eros engendra la Némesis, luego la desposa y de su unión nacen Uranos y Gaia. Se concibe la sucesión de los hechos a la vez como una procreación carnal y un engendramiento moral, al evocar cada uno de los dioses fuerzas sentimentales, Eros, el amor; Némesis, los celos, etc. Las relaciones intra e intersubjetivas servían de patrón según el cual se representaba toda relación. Empédocles utiliza todavía el amor y el odio como principios de explicación física. En otros términos la subjetividad tendía a invadir toda realidad. Fue mérito de los Milesios haber inaugurado una era objetiva, en la cual a los hechos de la realidad exterior no les serán atribuídas sino causas observadas en el seno de esta misma realidad.

Pero la realidad exterior debía vengarse de la atribución de las estructuras subjetivas que le fue hecha durante tanto tiempo. Los pensadores llegaron rápidamente a tratar de la subjetividad según las estructuras del mundo exterior. Los principios que, en la cien-

cia naciente de los objetos habían demostrado su eficacia se aplicaron al conocimiento de sí, sumergiendo los problemas metafísicos del "yo" en insolubles dilemas. Se quiso "ser objetivo", aun cuando se trataba de una realidad que no se aprehendía sino como "subjetividad". Lo que es sujeto y no puede ser concebido sino como tal, se volvió el "objeto" de las investigaciones de biólogos, psicólogos, sociólogos, metafísicos que fracasaron, parcialmente cuando menos, por esta razón mayor que, si las estructuras intra-subjetivas tuvieron que estar apartadas del dato exterior para permitir el desarrollo de las ciencias, es igualmente depurando la subjetividad del "cosismo" y de la exterioridad que se hará posible el desenvolvimiento de la metafísica. Y nadie más que Hegel ha cooperado a esta reinstauración de la subjetividad.

Con él la subjetividad abandonada por la filosofía desde los Milesios cobra al fin derecho de ciudadanía. No es simplemente un tema de estudio entre otros, entre los problemas de Dios y los de la naturaleza. Es la forma misma de toda investigación filosófica. Ella ha reemplazado como absoluto a la vieja substancia. Más aún, al hacer del sujeto lo verdadero y lo absoluto, Hegel irá hasta un pan-subjetivismo. Después de filosofías sin filósofos, es decir, sin lugar para el filósofo como subjetividad, henos aquí frente a un sistema en el que la filosofía y el filósofo son una y sola cosa. Este filósofo, claro está, Hegel lo considera en su existencia, en la medida en la que ésta es racional, dialéctica. Todas las ambigüedades son construidas de modo que la Razón aparezca un poco artificialmente como el optimismo reconciliador y expresaremos acerca de ello algunas reservas. Pero hay una presencia de la conciencia tal como la experimento en mi existencia que debemos subrayar en primer lugar.

Primero Hegel destaca el carácter irreductible de la subjetividad que reside en su interioridad y su historicidad. Este carácter a su vez implica la dialéctica como método, un método no exterior ni anterior al estudio mismo, un método que es el movimiento, la esencia y el tema mismo de este estudio. El filósofo está sometido a la dialéctica porque él es dialéctica y el ser es dialéctica. Es el mo-

vimiento de su propio concepto que se pierde para volverse a encontrar. Es historia, es decir, proyectado fuera de sí en un desgarramiento motor de su perpetuo afán de reconciliarse consigo mismo. Este afán, esta búsqueda debe forzosamente modelarse sobre esta proyección, debe aceptar el perderse en la alteridad para que, en esta negación de sí, pueda surgir el otro como camino que regresa a sí. Es la razón por la cual Hegel repudia el método de los matemáticos como inaplicable a la filosofía, el "Geometrismo" de Spinoza, con quien, en tantos otros aspectos, se descubre afinidades. En matemáticas el "devenir" de la reflexión no es objeto de la reflexión misma; le es exterior. La filosofía también conoce una reflexión exterior cuando se interesa en el *ser-ahí*, tanto tiempo como, puro en-sí, este ser-ahí no ha sido asumido por el dinamismo de la conciencia, no ha remitido la conciencia a sí, permanece "el otro" pura y simplemente. Pero la filosofía conoce también una reflexión interior, es decir una reflexión constituyente de su objeto mismo. En las proposiciones filosóficas, la demostración debe coincidir con el movimiento del contenido. La objetividad, la exterioridad no son más que momentos que remiten a su propio sobrepasarse.

Volveremos a considerar los supuestos idealistas de la dialéctica hegeliana como método. Nos basta por lo pronto señalar este elemento positivo importante: la filosofía deja con Hegel de pretender aplicar a la metafísica el método que triunfa en la ciencia. Descubre que la exterioridad del mundo objetivo que pertenece al científico no debe caracterizar mi visión del ser tal como se revela en el desenvolvimiento interior de mi subjetividad. Hegel definirá la filosofía como ciencia, pero sin mentar con ello que deba usar ni el mismo método ni los mismos postulados. Quiere solamente que la filosofía alcance el mismo rigor, la misma precisión, pero este rigor y esta precisión no le vendrán de cuadros fijos y definidos en su inmutabilidad, cajones de clasificación de los objetos. La aplicación de estas categorías objetivas rígidas a un ser cuyo Absoluto es el ser sujeto, no puede sino, paradójicamente, finalizar en

la imprecisión de la que se queja Bergson al principio de *l'Étre et le Mouvant*.

Necesita la filosofía de un método modelado sobre el desenvolvimiento interior de la conciencia como sujeto y, por lo tanto, capaz de revelar su esencia. Las matemáticas consideran lo abstracto, lo insencial, nos dice Hegel, es decir, lo que no tiene esencia. Eso se evidencia tan pronto como se las aplica a una descripción del tiempo que Hegel, anunciando a Bergson, considera ya no como objetivización espacializada, receptáculo vacío, sino como lo efectivamente real, el concepto mismo del ser-ahí "pura inquietud de la vida y proceso de absoluta distinción".

La meta de la filosofía, como la de las ciencias, será el aprehender la verdad, pero ya no como una substancia que se descubre al apartar los accidentes que la esconden y la revelan a la vez, sino como sujeto cuyo "ser sí mismo" se torna en "ser otro" en su esfuerzo mismo de ser "para sí", para congregarse finalmente todos sus momentos en el concepto en que será a la vez en sí y para sí. No hay accidentes que se puedan oponer a una substancia de tal modo que aparezcan como negligibles. "El sujeto como absoluto, escribe Hegel, es resultado, es decir, que es al final lo que es en verdad"¹. Es un polo el "connatus" de Leibniz, pero reversible, ya no solamente como una fuerza que se actualizaría en su trabajo sino también que resume y actualiza este trabajo mismo.

Me proyecto fuera de mí para pensar, actuar, sentir, pero mi verdad es mi subjetividad como resultado de mis pensamientos, de mis actos y de mis sentimientos. Nada es accidental en el sentido de que la substancia permanecería no profundamente afectada por ello, pero nada es esencial en el sentido de inmóvil entidad definible: todo es momento de un Absoluto que asume estos momentos. La verdad no es la substancia clásica igual a sí-misma: "Es el devenir de sí-mismo, el círculo que presupone y tiene en el

¹ *Fenomenología del Espíritu*; traducción al francés de Jean Hyppolite, Aubier, Edit. p. 17.

principio su propio fin como su meta y que no es efectivamente real sino mediante su actualización desarrollada y su propio fin"².

El Universo de la división bi-partita ha estallado. Demasiados "residuos" deben permanecer fuera de esta perfecta colección piramidal de géneros y especies. La filosofía clásica había preferido ignorar estos residuos, aun cuando uno de ellos era el hombre, el filósofo mismo. Él es la vida, el movimiento, la inquietud de la filosofía y ésta es a su vez la esperanza del filósofo que se rehúsa a reconocer que todo es lo mejor en el mejor de los mundos porque se ha asignado un lugar estable, una clase, una especie entre otras, porque se hizo de él un objeto entre los otros objetos. Se percata que lejos de definirse en una relación externa con esos objetos, son los objetos los que se definen en relación con él. Él está movido por una fuerza que es su existencia misma y que invade, con su presencia indispensable y su mediación, toda categorialidad. Hegel es este momento de la historia del filósofo. Él reprueba la "cosificación" que ha sido el vicio más entrañable de la psicología experimental o racional. "Ella —la psicología— encuentra entonces muchas facultades, inclinaciones y pasiones diversas; y porque en la enumeración de tal cosecha de facultades, el recuerdo de la unidad de la conciencia de sí no se deja sumergir, la psicología debe al menos llegar hasta el asombrarse de que en el espíritu, como dentro de una bolsa, puedan estar juntas, cohabitar tantas cosas contingentes y heterogéneas unas a las otras, y eso tanto más que estas cosas no se revelan como cosas inertes y muertas sino como procesos inquietos e inestables"³.

A esta imposible fusión de los heterogéneos, Hegel agrega la no menos difícil unión de la particularidad objetiva con la universalidad del espíritu que las filosofías espiritualistas intentan salvaguardar por la invención de un "alma", "forma" que no logra después sin tropiezos entrar en composición con su materia, o una substancia en acto primero que no puede pasar a actos segundos sino negándose a sí misma.

² *Fenomenología del Espíritu*, tomo I, p. 18.

³ *Fenomenología del Espíritu*, tomo I, p. 253.

Al hacer del hombre un "objeto" del conocimiento observable y clasificable, el filósofo ha olvidado que todo objeto es correlativo a un sujeto y que este sujeto es precisamente esta conciencia "objetivizante" y cuando se ha opuesto el sujeto al objeto, se lo ha hecho por la definición de dos entidades en cuya inmovilidad desaparece precisamente su relación activa que los constituye. "Las expresiones: *unidad* del sujeto y del objeto... presentan el inconveniente que los términos de objeto y de sujeto, etc., designan lo que son *fuera de su unidad*"⁴. Definir consiste aquí en fijar en dos lo que no se intuye sino en la unidad, en predicar a estos dos términos separados, atributos específicos que se apresuran en perder tan pronto como se restablece su unidad concreta. De ahí se sigue la imposibilidad de una ciencia objetiva del yo por una parte y de una cosmología por otra.

Hegel cree encontrar la razón de esta importante laguna de la filosofía tradicional en la identidad positiva según la cual concibieron el ser. Un todo, lleno, positivo, en el que se alojan sin implicar negatividad, como elementos igualmente positivos de este todo, todas las realidades, inclusive los cuerpos y las almas, tal es el panorama que Hegel rehusa. La subjetividad no puede surgir sino por un pensamiento que daría su lugar a esta presencia que es desprendimiento del ser en-sí, es decir, negación. El movimiento, rompe-cabezas de la filosofía antigua y medieval y principalmente este movimiento consciente de sí que es la historia, no puede caber en una concepción del mundo como lleno e idéntico a sí. Sin la conciencia como otro, presente y exterior, no hay movimiento, no hay sino la división pura y abstracta del espacio y del tiempo según la matemática que acarrea las insolubles ἀπορίαι de Zenón. Hypplite apunta en una nota de su bella traducción de la *Fenomenología del Espíritu* que "para Hegel, la esencia de la operación es precisamente la negatividad para con el ser"⁵. Esta negatividad no aparece a la conciencia inmediata que Hegel llama conciencia "observante". Pero se revela a la conciencia reflexiva, operante. Lo

⁴ *Fenomenología del Espíritu*, tomo I, p. 35.

⁵ *Fenomenología del Espíritu*, tomo I, p. 252.

que explica que la psicología que se sitúa al nivel de la conciencia observante haya considerado su objeto como pura positividad, que se le haya escapado la negatividad y con ella la esencia misma de la subjetividad. Es por el acto reflexivo en el que me constituyo como conciencia de mí, por el que me aparezco como espectador de un "yo" que debe arrojar de mí-mismo, negar de mí mismo, transformar en otro.

Con Hegel se afirma el carácter irreductible de la subjetividad. Va a revelarse en una fenomenología en la cual el devenir de la reflexión constituye el objeto mismo, en lugar de serle exterior como en las matemáticas. Después del primer momento que consiste en mirar a los seres (conciencia observante) viene el segundo en el cual mi mirar a estos seres está a su vez aprehendido en tanto que constitutivo de estos seres y constitutivo de mí. La objetividad concebida como exterioridad es pues un momento que se sobrepasa cuando el movimiento de la reflexión, o dialéctica, está reconocido como esencia, es decir, como el momento en el que el sujeto y el objeto no son sino una misma cosa. Estamos ahí en uno de esos pasos hacia el límite predilecto de Hegel, el momento en que las paralelas se juntan. Es embriagador para el espíritu, pero ¿es acaso muy convincente? ¿Llegamos a reconciliarnos con el mundo y con nosotros mismos? La oposición de la interioridad y de la exterioridad y la ambigüedad de la existencia y del ser-ahí ¿son momentos del Absoluto, o el Absoluto mismo? En otros términos, la presencia, la distancia, el rehuso de la identidad, la negación que me constituyen como sujeto ¿son provisionales o debo acaso aceptar el vaivén incesante y sin esperanza que, de la macicez compacta del ser-ahí, me hace rebotar hacia la claridad inconsistente de mi presencia pura del mundo? Tal es la pregunta a la que intentaremos contestar con Hegel o en contra de él, después de haber acompañado al filósofo alemán en la danza que hacen, antes de acoplarse, el objeto y la subjetividad.

Todo esfuerzo del pensamiento es una tensión hacia lo Universal. Hegel subraya este carácter esencial de toda reflexión. Esta universalidad, la tradición aristotélico-escolástica pretendía alcanzarla cuando el intelecto activo, haciendo abstracción de los aspectos individuales y concretos, secundarios y accidentales, desprendía de ellos la esencia. Lo universal coincide entonces con lo general y, correlativamente, lo concreto con lo particular. Hegel acepta esta confusión como una hipótesis de trabajo necesaria en un cierto momento de la dialéctica: "El principio de la Cultura (proceso de liberación de la inmediatez de la vida substancial) debe siempre hacerse por la adquisición del conocimiento de los principios fundamentales y de los puntos de vista universales; primero debe hacerse solamente elevándose por sus propios esfuerzos al pensamiento de la cosa en general"⁶.

Lo que no impide a Hegel notar que la pérdida de lo concreto que acarrea este procedimiento del espíritu es una frustración incompatible con la exigencia del Absoluto que mueve el pensamiento. "Lo Absoluto, escribe él, no debe estar concebido sino sentido e intuído; no su concepto sino su sentimiento y su intención deben tener la palabra y expresarse"⁷. Hegel, claro está, se pronuncia contra el romanticismo que ha impregnado su juventud; pero, si no está dispuesto a sacrificar el rigor del concepto a las divagaciones sentimentales de los individuos, no deja de conservar la exigencia de particularidad y acierta Benedetto Croce cuando escribe "El prólogo de la *Fenomenología* ha sido definido como el 'adiós de Hegel al romanticismo'; pero la verdad es que el romanticismo fue salvado por la filosofía, gracias a aquella separación. Sólo un romántico que hubiese superado, en cierto sentido el romanticismo, podía obtener de éste, el fruto filosófico"⁸. Si Hegel rehusa con bastante frecuencia la intuición, es porque la palabra le llega, cargada de sentimentalismo, de imprecisión, de morbosa aceptación de

⁶ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 7.

⁷ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 2.

⁸ CROCE, *Lo vivo y lo muerto de la Filosofía de Hegel*. Ed. Imán, p. 49.

las deficiencias de nuestro espíritu. Es la intuición, tomada en este sentido, a la que él fustiga con las palabras siguientes: "Pero como hay una extensión vacía, hay una vacía profundidad; como hay una extensión de la substancia que se difunde en multiplicidad finita, sin fuerza para congregar y detener esa multiplicidad, hay también una intensidad sin contenido que, comportándose como fuerza pura sin expansión, coincide con la superficialidad"⁹. Es muy interesante notar las semejanzas que constata Hegel entre esa intuición sentimental que no tiene otro contenido fuera de su intensidad emotiva y la substancia a la que se accede después de una abstracción que ha vaciado la substancia del ser mismo.

La intuición, como momento del conocimiento es una cosa muy distinta. Es el acto de ver, claro y concreto, que determina la adhesión a una evidencia. Lo único que requiere Hegel, es que esta intuición trascienda en el concepto; pero, fiel en eso a la tradición kantiana, Hegel rechaza el concepto que no nutre intuición alguna y que, como tal, no es más que una forma vacía. No hay que aceptar pagar lo universal con el abandono de lo concreto, so pena de no alcanzar sino un formulismo puro. El "Begriff" hegeliano no es, como el concepto escolástico, el resultado de una actividad abstractante del intelecto. Al menos Hegel no se conforma con eso. Regresa a menudo a este tema; las matemáticas, para las que él no siente una particular ternura, "consideran lo abstracto, es decir lo inesencial". Lejos de revelarme la esencia, la abstracción me hace desembocar en lo que no tiene ni puede tener esencia. No hace otra cosa que remitir, según el proceso dialéctico, a todo aquello que ha negado, es decir, a todo lo concreto.

Todo eso explica que Hegel asume todo el contexto afectivo con el cual se manifiesta "in concreto" un individuo. Le concede un sentido positivo, una fuerza motriz en la accesión a lo Universal que no negará este concreto sino para volver a asumirlo. "Con la existencia singular, el más allá está al mismo tiempo opuesto en la conciencia, aunque sea solamente como en la intuición espacial, al

⁹ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 11.

lado de lo limitado. La conciencia soporta pues esta violencia que viene de ella misma, violencia por la cual ella echa a perder para sí misma toda satisfacción limitada. En el sentimiento de esta violencia, la angustia puede retroceder ante la verdad, aspirar y tender a conservar aquello cuya pérdida amenaza. Pero esta angustia no puede aplacarse: en vano quiere fijarse en una inercia sin pensamiento y su inquietud turba esta inercia; en vano se aferra a una cierta forma de sentimentalismo que asegura que todo es bueno en su especie; esta seguridad sufre tanta violencia por parte de la razón que no encuentra algo bueno precisamente en tanto que es una especie".¹⁰ El descansar del espíritu en el estatismo formal de las categorías abstractas es ilusorio pues no se obtiene sino por el acto violento de una conciencia que secreta un cierto sentimentalismo alrededor de estas categorías-tabús para escapar a su apremiante angustia. He ahí un Hegel que Heidegger ciertamente no desmentiría.

Pero ¿qué es pues este concreto fuera del cual el concepto no es más que forma vacía e inútil? Nos encontramos aquí frente a una de las nociones-límites tan típicas de Hegel, esas nociones que no se alcanzan sino eliminando todo lo que no es su esencia y que, hecha esta reducción, se encuentra no tener otra realidad sino aquello mismo que ha sido eliminado para llegar a ellas y a lo cual remiten. Primero Hegel nos llama la atención sobre la errónea interpretación clásica de lo concreto concebido como equivalente de sensorial por oposición a lo abstracto que vendría a ser lo racional. Hegel nos informa paradójicamente que el conocimiento sensible de los objetos no es el saber inmediato del ser, sino la abstracción. El dizque conocimiento inmediato de un objeto es, por el contrario, el resultado de una doble mediación, la de la cosa en frente de la cual el "yo" se pone como otro, la del "yo" mismo que extrae la cosa del ser puro y total al constituirla como objeto. Mediación, separación, abstracción son ahí casi sinónimos. Por el hecho que

¹⁰ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 71.

hay un "yo" "en medio" del ser, este ser se separa en objetos que se vuelven así abstractos. El verde de este abrigo no surge como tal sino porque un sentido específico (la vista) lo ha separado de ciertas determinaciones (la calidad táctil de la tela, su forma, uso, etc.) de los que, de hecho, no está separado. En lugar de desintegrar como lo hace la sensación, hay que integrar todos los elementos para tener un auténtico conocimiento concreto y esta "integral" es el concepto. La dificultad es que esta integración es un paso hasta el infinito, pues si el verde, para ser concreto, debe reunirse con la textura de la tela, la forma del abrigo, etc., para que surja el abrigo como concreto; éste a su vez, en tanto que su entidad le viene también de una mediación que lo ha separado de su contexto (sus causas, sus efectos, todo lo que ha precedido, lo acompaña y lo seguirá, todo con lo que tiene relaciones en el espacio y en el tiempo), es también una abstracción. Así son abstractas todas las determinaciones para con lo que determinan, y lo que es concreto en un momento de la dialéctica es una abstracción en el momento siguiente. Así, en el infinito y lo absoluto, no es concreto sino el "todo", el ser. Pero este ser total no puede ser logrado sino vaciándolo de toda determinación, haciendo de él una abstracción pura. No llegamos a este último resultado de la reducción sino para tener que descender de nuevo con Hegel en la lógica, hacia todo lo que tuvimos que sobrepasar para llegar ahí, hasta volver a encontrar el verde del abrigo, pues el ser puro se halla como equivalente de la nada absoluta. De este "verde" hacia el cual nos encaminara esta dialéctica descendente, rebotamos de nuevo hacia la determinación, la esencia, la cosa, el ser-ahí, el ser puro en un ascenso en espiral. Lo que singulariza es lo que es universal puesto que este carácter de ser singular, cada objeto lo tiene en común con todos los objetos, pero esta singularidad no es verdaderamente concreta sino en la comunidad de todo lo que es... en y por la cual desaparece esta singularidad misma. "Cuando yo digo: *lo individual, este individuo, aquí, ahora*, todas estas frases son universalidades... Igualmente, cuando digo: Yo, entiendo por tal el individuo

constituido por mí que excluye a todos los demás; pero cada individuo es también este mismo yo que excluye a todos los demás".¹¹

De ahí resulta que hablar de sujeto concreto en un contexto hegeliano es muy equívoco. A veces se tratará del "yo" singular y existente, del "para-sí" de Sartre o del "Dasein" de Heidegger, cuando Hegel lo quiera oponer a la forma vacía "animal racional" de la psicología clásica. Otras veces por el contrario, sujeto tendrá que entenderse de la totalidad del "en-sí para-sí" del que los individuos no son más que momentos que esta totalidad resume.

Así vemos a veces la dialéctica del sujeto cargada con toda la afectividad del "yo" singular; pero esta afectividad se encontrará negada en el concepto: "En muchos casos, al describir la experiencia que hace la conciencia, Hegel describe una manera de existir, una visión del mundo particular, pero, difiere de la filosofía existencial en el no atenerse en esta existencia; ve en ella un momento que, en su sobrepasarse, permite alcanzar un saber absoluto".¹² Dejamos para más tarde el examen de esta pretensión hegeliana. Notemos simplemente, por lo pronto, la dificultad que tendremos siempre en mente al estudiar la subjetividad en Hegel: no deberemos sorprendernos de que encontremos negado en un momento de la dialéctica eso mismo que se había afirmado en el momento anterior. Será también menester no perder de vista que el andar mismo de la dialéctica resume en una afirmación sintética, todo lo que niega como momentos que apuntan hacia su propio sobrepasarse. Pero ¿resume verdaderamente? ¿Lo que está negado se vuelve a encontrar efectivamente en el momento sintético de la dialéctica? ¿Está el ser puro repleto de las determinaciones que han sido negadas para acceder hasta él? Ahí creemos tener que oponernos a Hegel. Este ser puro no es nada; Hegel mismo hace de esta paradójica equivalencia el punto de partida de su Lógica. Contienen tan poco las determinaciones que han suprimido, que será necesario todo el trabajo dialéctico de la Lógica para volverlas a encontrar. Igualmente la subjetividad, en el momento supremo de la

¹¹ *Enciclopedia*, Buenos Aires, p. 32.

¹² Hyppolite — Traducción de la *Fenomenología del Espíritu*, Nota I, página 15.

dialéctica, donde llega a coincidir con la objetividad, no resume los caracteres singulares gracias a los cuales ella tomó conciencia de sí misma. Mi subjetividad, tal como la experimento en la angustia, no tiene parte en la reconciliación que, en el éter del concepto, le ha preparado Hegel. También se podría decir que la abstracción "animal racional" remite a toda la extensión del concepto y que, dentro de esta extensión, estoy yo con mi singularidad, lo que no impide que "animal racional" como especie no deja de ser la negación de las singularidades. Hegel nos muestra lo concreto y lo abstracto afirmando y negándose recíprocamente a lo largo del camino que va del "verde-de-este-abrigo" al ser puro. Le concederemos que, en ninguna de las etapas, encontramos ni el abstracto puro ni el concreto absoluto, que la ambigüedad no parece borrarse sino para reaparecer. Pero lo que no admitiremos es que el término último los fundamenta. El ser puro, lejos de unir el abstracto y el concreto, lejos de resumirlos, los niega a ambos, por esta sencilla razón: que el ser puro de Hegel no es nada: la nada pura. Si lo abstracto es una forma sin contenido, el Ser puro ni siquiera es abstracto pues es una nada de forma al mismo tiempo que una nada de contenido alguno. No es tampoco concreto puesto que no surge como concepto sino de la negación de todo aquello que lo particulariza. Nos rehusaremos a admitir que haya jamás reconciliación alguna entre los opuestos: Ser y nada, concreto y abstracto, concepto y realidad, sujeto y objeto se manifiestan en una ambigüedad que los constituye y esta ambigüedad es definitiva. Suprimirla en una hipotética síntesis no es reconciliar los opuestos, es negar a ambos y esta negación misma sigue siendo la mediación de un sujeto que, por este hecho mismo, se sitúa frente a su propia negación y reconstituye así la ambigüedad ineludible. Hegel ha vislumbrado que una metafísica en la que la subjetividad es un absoluto no puede escapar a la positividad de la negación que no es ya simplemente el $\mu\eta\ \sigma\upsilon$ de la ontología clásica. Lo que tal vez no ha visto Hegel, es que el origen de esta negación es precisamente el sujeto en su presencia constitutiva del objeto y que esta presencia, esta no-identidad es tan definitiva como la negación misma. El Ser puro no es

la pura Nada sino por un acto que no es el del Ser mismo sino el de F. G. W. Hegel, que no ha sobrepasado la ambigüedad, sino que permanece constituido por un conflicto que no resolverá otra reconciliación que la de la muerte: pues Hegel ha muerto.

La Subjetividad en las conductas del yo singular.

Hay, en la base de la concepción hegeliana de la subjetividad, una experiencia primordial que había escapado a Descartes. El "cogito" cartesiano se afirma a partir de su no-identificación con el mundo del que se separa al ponerlo entre paréntesis en la duda. Pero después de este violento relámpago de la trascendencia, volvemos a caer en las obscuridades de la inmanencia cuando Descartes pasa del "cogito" a la afirmación de una "res cogitans". Nada menos apegado a la experiencia que tenemos de la subjetividad en nuestras vivencias. El sujeto no solamente se opone al mundo y surge frente a él, sino que, además, surge frente a sí mismo, un "sí-mismo" con el cual no puede identificarse, sin que le sea dado tampoco separarse, ni liberarse. El "yo" como mirada, como presencia en el instante se opone al "yo" como corriente de conciencia; no surge como sujeto, sino con la condición de arrancarse de sí mismo como historia: resulta una dolorosa partición definitiva, pues la subjetividad en mí no se volvería a juntar con lo objetivo, no se identificará con él sino negándose, destruyendo a la vez como conciencia y como historia; el "yo" se volvería entonces el "no yo". Hegel ha sacado de esta experiencia las debidas conclusiones. Ha subrayado esta inadaptación del yo como conciencia al "yo", como substancia que finaliza en la inadaptación de la substancia a ella misma, al constituirse surge la substancia como sujeto, en un "renversement" muy hegeliano; el sujeto surge como tal por el acto en el que se niega como sujeto para ponerse como objeto. En otros términos la subjetividad se voltea en contra de sí misma en un desgarrar en el centro mismo del "yo". Pero este objeto, espíritu de mi espíritu, no se conoce a su vez sino restableciendo su subjetividad, al suprimirse como objeto. Partiendo del sujeto, el "yo" se

aliena en la objetividad para regresar luego a la subjetividad como conciencia de sí, es decir sujeto-objeto.

Esta dialéctica del "yo", nos avisa Hegel, es paralela a la dialéctica de la cosa: a este "aquí" y a este "ahora" corresponde este "yo"-aquí, este "yo"-ahora. Si el "yo" se pone, oponiéndose al mundo, lo "su-pone" también. El "yo" se enraiza en el "aquí" y en el instante y, como tal, desaparece en el "allá" y en el instante siguiente. Y sin embargo compruebo una continuidad del "yo" que ya no es ni el yo-aquí ni el yo-allá, o, más exactamente que los envuelve todos. Hemos aquí ante el problema que Aristóteles creía resolver con la noción de substancia y Kant por la conciencia de sí que perdura a través de los juicios. El "yo allá" se opone al "yo aquí", lo niega pero remite a él y el "yo" trascendental, tal como resulta de estos juegos de va y ven, niega a su vez todos estos "yo" aquí y "allá" que asume como síntesis. Es siempre en la última etapa de la dialéctica hegeliana donde todo se echa a perder. Pues si como sujeto, estoy constituido como trascendencia a mis propios momentos que corresponden a los momentos de la cosa, no es cierto que esta subjetividad como emerger puro pueda regresar a los "yo"-esto o aquello sin negarse otra vez en tanto que subjetividad. Ella cambiaría entonces su trascendencia por una inmanencia en la que se perdería sin que, de modo alguno, se realice la síntesis de esta trascendencia y de esta inmanencia. Para volver a constituirse como subjetividad tendría entonces que empezar de nuevo el proceso de negación que la dejaría exactamente en el mismo punto que antes, es decir, igualmente no-idéntica a los momentos frente y más allá de los cuales ella se afirma. Vana es la esperanza de aprender algo acerca de la subjetividad "realizándola" en objeto; es su esencia misma el escapar a toda objetividad: rehuye siempre el en-sí y siempre se encuentra a distancia, inasequible a ella misma. Concordamos con Hegel cuando, en los primeros momentos de la dialéctica él escribe: "Para nosotros, el devenir de este objeto mediante el movimiento de la conciencia es de tal naturaleza que la conciencia misma está implicada en este devenir y que la reflexión es la misma de ambos lados o una sola reflexión. Pero

la conciencia en este movimiento tenía solamente por objeto la esencia objetiva y no la conciencia como tal; así, para ella, el resultado debe estar colocado dentro de un significado objetivo; y la conciencia debe ponerse una vez más como alejándose de lo "devenido", de tal suerte que este "devenido" como objeto se vuelva esencia para ella".¹³ No se puede expresar más concisa y claramente: 1.—el pertenecer de la conciencia como corriente, a la exterioridad, al devenir objetivo, 2.—su emerger como presencia que se opera, "alejándose de lo devenido" (notemos que Hegel usa un pasado, pues el objeto conocido, aun si se trata de la conciencia como historia, es siempre un pasado, un "devenido"), 3.—lo que esta presencia hace cognoscible, lo que posee la esencia es precisamente lo que la conciencia no es, aquello de lo que "se aleja", este "devenido como objetivo". Aquí el Hegel de la dialéctica tiene razón contra el Hegel del concepto que no logrará ni hacer "entrar" el "devenido objetivo" dentro de la conciencia (que no tiene "dentro") ni a submergir la conciencia en su propia historia, al transformar como por arte de magia este "devenido" (pasado) en un "devenir" (presente).

Hay, en efecto, un cierto sentido en el que es cierto decir que las cosas como otras son también como "yo", del mismo modo que mi cuerpo y mi corriente de conciencia son a la vez como cosas y como "yo", puesto que las cosas se definen como "lo otro" ante un "yo" que también es "lo otro": estas cosas y este "yo" son igualmente sí y otros, es decir, idénticas. Es cierto también que el acto de distinguir supone la in-distinción inmediata. Pero el acto por el cual yo recorto mi "yo" objetivo en el "continuum" del ser con el cual Hegel lo identifica no sin razón, es absolutamente distinto del acto por el que el sujeto se opone a lo "devenido". El primer acto es, en efecto, una mediación que, como tal, requiere un sujeto. El segundo es inmediato y absoluto, primordial y por ende apodíctico, como lo mostró Husserl con el "cogito" trascendental. Mirar al fondo de las cosas, Hegel lo dice hermosamente, es finalmente

¹³ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 110.

mirar al fondo de sí. Pero, en el fondo de sí, se encontrará todo salvo la mirada misma en su actualidad. En el fondo de sí, hay precisamente la opacidad de la cosa.

Vimos cómo para Hegel, el "yo" simple es la "esencia negativa" de sus momentos. Esta negación lo hace aparecer a sí mismo como "falta de", no en el sentido escolástico de "limitado", sino en el de vacío, llanamente, tensión hacia, fundamento de todas las conductas volitivas y afectivas. Es la dialéctica del deseo. La conciencia surge como deseo en el acto mismo por el que se pone como sujeto, en el desprenderse del mundo que se presenta entonces como "lo otro", lo que la conciencia no es. "Así la conciencia de sí es segura de sí-misma, solamente por la supresión de este Otro que se presenta a ella como vida independiente; ella es *deseo*".¹⁴ El segundo paso de la dialéctica pretende ser la supresión de esta independencia del otro en su posesión en que la conciencia se afirma, se vuelve conciencia de sí, certidumbre para sí misma. "Percatada de la nulidad de este Otro, ella pone *para sí* esta nulidad como verdad propia, anonada el objeto independiente y se da por ello la certeza de sí-misma".¹⁵ Pero en esta certeza de sí, la conciencia se halla como condicionada por el otro, por el objeto, es decir, por aquello de que ella es la negación y he allí de nuevo reconstruida la independencia del objeto. . . y la conciencia como deseo. En la posesión, el objeto independiente se había desvanecido pero la conciencia también se suprimió como distancia. En otros términos, el poseedor fue poseído. Al beber este vaso de agua, lo he suprimido enfrente de mí pero al suprimir mi sed, me perdí como distancia y presencia al vaso de agua; estuve alineado por el otro al alinear-lo. Me he vuelto "agua en proceso de aniquilarse". Cuando se ha consumido ese anonadamiento, mi sed quedó suprimida, no satisfecha. Pues la satisfacción hubiera sido que yo hubiese podido poseer esta agua como "otro", independiente de mí, poseer sin ser poseído; pero no alcancé a negar la independencia del objeto sino haciéndome objeto a mí mismo. Todos los desarrollos que a este

¹⁴ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 139.

¹⁵ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 154.

respecto encontramos en el *Ser y la Nada* de Sartre están contenidos virtualmente en esta frase de Hegel: "La figura distinta, solamente viva, suprime ella también su propia independencia en el proceso de la vida, pero con la supresión de su diferencia, deja de ser lo que era".¹⁶

El fracaso de este doble momento del deseo desemboca en el tercero, lo que, de parte de Hegel, no nos sorprende. La satisfacción que no fue alcanzada en la exterioridad de un objeto en el que la conciencia perdía su subjetividad va a buscarse en la posesión de un objeto tal que no amenace esta subjetividad, es decir, otra subjetividad. "La conciencia de sí logra su satisfacción solamente en otra conciencia de sí".¹⁷ Es decir, que al frustrado deseo del otro en cuanto otro, va a substituirse el deseo del otro como "sí". Esta operación va a efectuarse según el habitual proceso dialéctico de ida y vuelta de la negación: 1.—Al buscarse en el otro, la conciencia se pierde como sí: se ha vuelto "el otro" pero este otro ya no es otro, puesto que la conciencia dejó de emerger de él para "mediarlo": se ha vuelto sí, 2.—al suprimir este otro que ya no es otro sino sí, la conciencia regresa a sí misma librándose al mismo tiempo que devuelve al otro su libertad. No hay mejor ilustración de este "va y ven" que los análisis sartrianos acerca de la imposibilidad del amor que se podría resumir en una fórmula trivial, cargándola de todo su sentido: el amante se pierde en el amado, se entrega a él para poseerse a sí mismo al poseer a otro, pero, por ser imposible dicha posesión, se entrega en balde, pues permanece otro para el otro que también permanece otro para él: no se encuentran sino en la inmanencia de sus objetividades. Después de haberse suprimido a sí mismo al hundirse en el otro, el resentimiento impulsará al amante a suprimir el amado para volver a entrar en posesión de sí-mismo; pero la negación del otro finaliza en lo mismo que la entrega de sí: en la autosupresión.

No hay posesión de sí como conciencia ni antes del amor, ni después, ni en él ni fuera. "La conciencia debe emprender la su-

¹⁶ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 154.

¹⁷ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 153.

presión de la otra esencia independiente para adquirir así la certeza de sí-misma como esencia; emprende así el suprimirse a sí misma, pues este 'otro' es ella misma".¹⁸ Hice del otro una cosa para adueñarme, enseñorearme de él, y es como cosa que me veo en él: El esclavo, como lo dice Hegel, es esclavo mediatamente, es decir, por el intermedio de la cosa. El amo domina inmediatamente toda la "coseidad" y, mediatamente, al esclavo mismo ya dominado por la cosa. Pero el esclavo es también la mediación para llegar a la cosa. La dialéctica del deseo encuentra la resolución de su ambigüedad en la dialéctica siguiente del Amo y del Esclavo: pero ésta, a su vez, no se resuelve en ella-misma sino en la siguiente en que Amo y Esclavo se oponen en una sola y misma "conciencia infeliz".

La Conciencia infeliz deberá a su vez trascenderse y resolverse en un plano superior de la dialéctica hasta que la dialéctica toda encuentre su anti-tesis en la no-dialéctica. La dialéctica del deseo es un callejón sin salida, la del otro considerado como amo o esclavo también lo es. Que Hegel fuerce el primer callejón para desembocar en el segundo y éste en otro y así sucesivamente, no sirve para nada puesto que en fin de cuentas el último desemboca en este ser puro-pura nada, en que mi reconciliación conmigo mismo, con el mundo, los otros y el ser, será la muerte. La dialéctica del deseo se termina con su ambigüedad misma, con la supresión del deseo que es esencialmente no-satisfacción. Mi relación con el otro se cierra también sobre sí misma. No poseo ni el "yo" ni la cosa, ni el "yo" en la cosa, ni "el otro", ni la cosa en el otro, ni el "yo" en el otro. El rostro del amo que refleja el esclavo es un rostro de esclavo y la dialéctica se invierte, como lo nota Hegel. Pero se invierte en el mismo punto para volver a empezar el mismo "va y ven" dentro de la misma situación. Nada está salvado ni sobrepasado. Podré encontrar en mis ambigüedades interiores de conciencia infeliz la misma tensión "diádica" sin que las anteriores se encuentren resueltas, contenidas o sobrepasadas. La conciencia infe-

¹⁸ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 156.

liz es definitiva; como la dialéctica del amo y del esclavo es definitiva; como también lo es la dialéctica del deseo, tan definitiva como la conciencia misma. Aun si, como Hegel, forzó los datos hasta identificar finalmente esta conciencia subjetiva con la objetividad, no habré resuelto ni sobrepasado nada: no habré suprimido la ambigüedad sino negando abstractamente sus términos.

Todos los análisis hegelianos son valiosos porque revelan la subjetividad ahogada en las categorías de las filosofías tradicionales. Vemos con el filósofo alemán, al sujeto surgir y revelarse como ambigüedad. Pero lamentamos que después de esta vida larga y fecunda la subjetividad acabe por hundirse en el concepto como después de la vida breve y esbozada que le confirió Descartes, se sumergió en la substancia. No hay unión ni reconciliación de mi conciencia con el mundo. Y si esta reconciliación debería operarse en el Espíritu, no sería *mi* espíritu, *mi* conciencia, no sería *mi* reconciliación y, por ende, en cuanto "yo", único sujeto que experimento, permanezco irreconciliado con lo que deseo, con lo que amo y finalmente conmigo mismo, pues la conciencia infeliz no es una etapa transitoria que superan y resuelven las anteriores sino la conciencia de esas como insuperables.

La desgracia de la conciencia es el saber que no puedo ni poseer, ni amar, ni hallarme a mí mismo y que, sin embargo, no puedo superar ni el deseo, ni al otro ni a mí mismo como duración. El vaso de agua permanece frente a mi sed; me veo siempre detestable objeto en la claridad inaccesible de la mirada del ser amado y sigo pasando, fluyendo bajo mi mirada impotente. Mientras viva, todo seguirá así. Yo sé, claro está, que como lo dice Hegel, mi libertad es absoluta y que puedo suprimirme: "Es solamente por el riesgo de su vida por lo que conserva uno la libertad y comprueba que la esencia de la conciencia de sí no es el ser".¹⁹ Pero ¿de qué riesgo se trata? No es una elección; es acrobacia al borde del abismo. Correr el riesgo de morir es también correr el de vivir. Si no hay esperanza del lado de la vida, tampoco hay del lado de

¹⁹ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 159.

la muerte; pues la muerte, como lo dice Hegel, "es la negación natural de esta misma conciencia, la negación sin la independencia". No hay paz en la nada: no hay más que la nada.

Desde este abismo la conciencia puede gritar hacia las alturas: "De profundis clamavi ad te, Domine". Pero la filosofía es impotente para asegurarnos que Alguien oiga este grito y le conteste. Si existiese, no sería en todo caso el Concepto, el Espíritu hegeliano que no es una contestación sino un desierto donde mi voz se pierde. Es vano el forzar mi conciencia a partir de un Espíritu en el que ella se desintegra como individualidad si dicho Espíritu no es capaz de desempeñar el papel salvador por el cual lo llamé. Es comprensible el que la angustia me empuje a veces a buscar la reconciliación aun al precio de la claridad o de la evidencia; pero estamos doblemente engañados si la balsa que nos hemos fabricado es incapaz de llevarnos. Aquél hacia quien grita el creyente tiene cuando menos el mérito de ser trascendente "altissimi donum Dei" amén de inmanente: "intimior meo mihi", más íntimo en mí que yo mismo, dice San Agustín. El Espíritu de Hegel no es ni el uno ni el otro. No trasciente la historia puesto que se constituye en ella y no nos es inmanente puesto que su pureza supone nuestra negación como momento. Es un Moloch inasequible. No atrae el movimiento como la causa final de Aristóteles; resume más bien su esencia negativa: "La cosa no se agota en su fin sino en su actualizarse; el resultado no es el todo efectivamente real, lo es solamente con su "devenir". El resultado desnudo es el cadáver que la tendencia ha dejado detrás de sí". ¿Qué nos dice Hegel de este Espíritu? Primero que es sujeto, lo que evoca inmediatamente los desarrollos que acabamos de resumir: conflicto, presencia, distancia, negación, angustia. Pero no; él es sujeto en el término de la dialéctica, es decir, cuando el sujeto ha sido paradójicamente liberado de lo que constituía su subjetividad... sin dejar de ser sujeto. El Espíritu es el saber de sí como Espíritu; es decir, que debe ser objeto para sí-mismo y al mismo tiempo objeto suprimido y reflejado en sí, pues este objeto es también para sí: volverse otro para sí-mismo, es decir, objeto de su propio sí y suprimir luego este

ser-otro al reconocerlo como ser-sí. Hegel ha prolongado hasta el Infinito su asíntota y acaba de decirnos que "eso" se junta al infinito. Quisiéramos creerle; pero para eso sería preciso haber estado convencido que cada etapa de la dialéctica es verdaderamente una síntesis, resume y resuelve verdaderamente la etapa anterior y hemos visto que no hay tal síntesis. No es legítimo aquí el prolongar las aristas hasta la cúspide de una pirámide para asistir ahí, maravillados, a la convergencia de todo lo que diverge, por esta sencilla razón de que no hay pirámide y, por ende, carecemos de un "sentido" en el cual deberíamos prolongar. Además, aun si tuviéramos que conceder algún crédito a ese paradójico sujeto que tan brillantemente se torna objeto de su propio sí y suprime luego este ser-otro al reconocerlo como sí, a la vez mirada, espejo e imagen, todo eso dentro de una acrobática unidad, no estaríamos en lo más mínimo interesados puesto que experimentamos precisamente nuestra subjetividad como la imposibilidad radical de tal acrobacia. Es una filosofía de pájaros para peces.

Y ¿cuándo veremos realizado este "cogitamus", esta unión "perfecta", esta fusión de los "yo" en el "nosotros" en el cual se manifiesta el Espíritu? "Cuando una conciencia de sí es objeto, el objeto es también 'yo' como 'objeto'. Así para nosotros ya está presente el concepto del espíritu; lo que vendrá más tarde para la conciencia es la experiencia de lo que es el espíritu, esta substancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su oposición, es decir, de las conciencias de sí diversas siendo para sí, constituye su unidad un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo".²⁰ ¡Qué hermoso cuadro! Por desgracia las realidades fundidas al fuego de este lirismo son mucho más resistentes de lo que la frase de Hegel lo deja suponer. Pues, en fin, ¿cuándo surge el Nosotros? Su primera aparición se efectúa en la inmediatez circunstancial. Varios "Yo" reunidos por el azar en un autobús o una sala de espectáculos entrañan un cierto tipo de unidad, absolutamente extrínseca, comparable a la de piedras en un montón: lo que une

²⁰ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 156.

los elementos es un factor espacial, consecuencia a su vez de decisiones individuales sin que estas decisiones se unifiquen. Es evidente que este "nosotros" no es el que interesa aquí a Hegel. El "nosotros" puede presentar un tipo de unidad puramente objetiva; a éste nos referimos al decir "nosotros hombres", "nosotras mujeres", "nosotros médicos", etc. El principio de unificación es entonces una clase de objetos a la que "pertenece" en la medida precisamente en la que no emergemos como sujetos. No hay nada ahí que pueda reconciliar subjetividades que no surgieron todavía.

El "nosotros" no presupone el "yo" como subjetividad sino cuando la libertad está de por medio, es decir en la relación del "yo" con el "tú". Existe entonces el "nosotros" pero como límite jamás alcanzado; quiere ser a la vez la posesión recíproca de dos libertades sin que cada una deje de hallarse como libertad. El amor como resolución de la dialéctica del amo y del esclavo es un fracaso. Jean Hyppolite nota a este respecto que el mismo Hegel quien consideraba, en sus obras de juventud, al amor, como "este milagro por el cual lo que es dos se vuelve uno, sin finalizar sin embargo, en la supresión completa de la dualidad... lo que realiza la esencia de la vida manteniendo la diferencia en la unión",²¹ tuvo que abandonar las ilusiones hacia las cuales lo empujaba su lirismo romántico, para insistir, por el contrario, "sobre el carácter trágico de la separación, la fuerza, la paciencia y el trabajo de lo negativo". El "nosotros" que enfoca Hegel ahora no es aquél que abandona a los fantasmas del fervor romántico. O más bien, su fervor romántico lo lleva más allá. El "milagro" que empezó por ver en el amor, lo ve ahora en el Espíritu, sin perder nada de su lirismo que lo empuja siempre a creer a los milagros que se unen, más milagrosamente aún, con la Razón, puesto que "todo lo que es racional es real". Pero leamos cuidadosamente el párrafo aludido. El Espíritu se presenta como algo que la conciencia experimenta fuera de todos los datos sensibles puesto que Hegel agrega: "de ahí, ella (la conciencia) se encamina fuera de la apariencia colo-

²¹ *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 158.

reada del 'más acá' sensible".²² ¿Qué es pues esta experiencia no sensible del Espíritu? ¿No sería acaso una de estas intuiciones que Hegel mismo condenaba en la *Introducción a la Fenomenología del Espíritu*, burlándose de aquellos que pretenden, como él en su juventud, que "el Absoluto no debe ser concebido sino intuído"? Pero sigamos nuestra lectura: el nombre atribuido al Espíritu es "substancia absoluta". En un contexto hegeliano substancia se opone a presencia. Así lo hemos visto oponer el "yo" como substancia al "yo" como conciencia. El Espíritu como Absoluto sería pues la substancia que se ha vuelto conciencia o la conciencia, substancia. Aristóteles o Descartes tenían al menos el mérito de darse el Pensamiento como substancia desde un principio, pero cuando, con justa razón, se ha empezado por afirmar que los dos términos no tienen finalmente otra realidad que su oposición misma que los constituye, no se les puede luego unir por malabarismo o por necesidad de creer en los milagros. Es evidente que situado en el Espíritu puro al que el "Yo" no tiene acceso sino al negarse como tal, el "milagro" está mejor colocado que en el amor donde queda amenazado por la experiencia de todos los amantes habidos y por haber. Si en efecto, para comprobar esta "substancia absoluta" en el "nosotros" debemos conocer el acuerdo de las conciencias de sí diversas y siendo para sí, tenemos poca probabilidad de llegar jamás a ello, pues si me pongo al balcón para verme pasar en la calle, podré tal vez asistir al desfile de los fantasmas de mí-mismo que mi presencia en la ventana ha desprendido de mi subjetividad, pero siendo esta subjetividad misma esencialmente esta ventana, no tengo esperanza alguna de verla pasar debajo del balcón. Abajo en la calle se forman y se deshacen los "nosotros", los de la especie bípeda o el de los enamorados entrelazados, todos estos "nosotros" en los que los conflictos cunden. Pero mi mirada desde la ventana permanece sola, como las miradas de todos aquellos que adivino pegados a los cristales. No hay nada más opaco al mirar que otro mirar. No

²² *Fenomenología del Espíritu*. Tomo I, p. 154.

hay nada más incompatible con el vacío que el vacío: "Tienen un sonido, mas voz no, un nombre y no hay persona alguna".²³

Objetividad e historia.

El sujeto en lo que lo constituye como tal no puede considerarse, acabamos de verlo, como un ser intra-histórico. Lo que es historia es el objeto, es decir el *ser en su relación con una subjetividad*. Es muy evidente que en la medida en la que dicho objeto está constituido como relación, su historicidad depende del otro término de esta relación: la presencia en la historia. El sujeto, como conciencia, es conciencia de esto y luego de aquello gracias a una doble relación: primero, lo que establece la conciencia *frente a* esto y aquello; luego, lo que opone el "aquello" al "esto". Como conciencia pura, es decir, para tomar a nuestra cuenta la expresión de Valéry, como "rehusar indefinido de ser lo que sea" el sujeto escapa a la historia, se constituye por este escapar mismo. Pero, por otra parte como conciencia del "esto" y de "aquello", se inserta en la historia. Es lo que mentamos al decir que la ambigüedad no es historia, pero sí la historia ambigua. En un cierto sentido tiene razón Bergson de hacer de la duración la dimensión característica de la conciencia fuera de la cual no hay sino el "tota simul". Como duración soy para mí y como duración las cosas son, no en ellas mismas, sino también para mí. Este yo, preferiríamos decir este "me", usando un acusativo de objeto, y estas cosas son duración para y por un "yo" que constituye esta duración al escaparse de ellas. Él es quien hace el "ahora", el "antes" y el "después" porque no es ni este "antes" ni este "después"... sin dejar de serlo en una cierta forma, pues este "yo" es "conciencia de..." y no tiene realidad captable fuera de lo de que es conciencia, es decir, el objeto, la historia. De esta intencionalidad de la que los escolásticos mostraron la positividad, Hegel iba a evidenciar la negatividad. La conciencia se da "como una relación al Otro, objeto,

²³ PAUL CLAUDEL, *Magnificat*. Gallimard, p. 77.

mundo o naturaleza".²⁴ ¿Qué es este Otro enfrente de mi conciencia a la vez como condicionado y condición?

Este Otro es devenir sin que podamos afirmar que el "hic et nunc" le pertenezca en tanto que ente, sino en tanto precisamente que Otro, por un yo como presencia que enuncia cada "aquí" y cada "ahora". El ahora de la cosa es una apercepción que descansa en la negación del momento precedente y en la amenaza de su propia negación.

Igual cosa sucede aparentemente con el "aquí" y el "allá" y esta consideración puede llevarnos a una solución simple del problema del objeto: los objetos no tienen otros contornos y, por consiguiente, otra definición que aquellos que les impone la conciencia en su libre recorte del tiempo y del espacio; en la homogeneidad absoluta del ser, recorto elementos que surgen así en heterogéneos y los agrupo en "cosas". Esta teoría puede seducir a primera vista, pues suprime la ambigüedad en beneficio de la conciencia así soberana; no resiste sin embargo a un examen más detenido. La permanencia de las cosas, la repetición de sus relaciones que llamamos leyes; su resistencia a mi conciencia que puede hacer variar los ángulos y los puntos de vista sin poder acabar con este ser-ahí, son la piedra de toque de este optimismo; no puedo hacer del mundo lo que se me antoja. Mi lirismo visual puede transformar en rostro la fachada de esta casa; pero solamente en el arte puedo mantener esta asimilación y ganar mi apuesta contra la realidad. Fuera del arte un rostro es un rostro, una casa es una casa y un árbol, un árbol. Todas estas entidades tienen demasiada solidez para ser pura y sencillamente mi acto. Y no basta hacer un llamado a la costumbre (Hume) para dar cuenta de esta solidez de los elementos que no se quieren considerar sino como el resultado de un recorte, que se conciba este recorte como racional o gratuito. Pues tendríamos después que explicar la costumbre misma.

Concederemos pues la razón a Hegel cuando señala que la igual-

²⁴ *Hyppolite*, p. 25.

dad del objeto consigo mismo persiste fuera de nuestra aprehensión y que, por consiguiente, la certidumbre de la percepción está del lado del objeto. Pero Hegel nota inmediatamente que las cualidades simultáneas y exclusivas una de la otra contradicen la unidad del objeto. Deja de haber *un* árbol cuando mi conciencia opone, como dos cosas tan reales como el árbol mismo, este verde, que ya no es el-verde-de-las hojas del árbol, sino *este* verde, a este azul que dejó por su lado de ser el azul-del-cielo. Será necesario para restituir al árbol su unidad que el yo declare que *este* verde era su acto, que, en la realidad no hay *este* verde, sino el verde-de-las-hojas-del árbol.

El yo, para usar la terminología hegeliana "se responsabiliza" de estas cualidades para salvaguardar la unidad del objeto. Parece decir: "dispensen, este desorden es mi culpa, pero lo voy a reparar; volveré a poner las cosas en su lugar". Ponerlas en su lugar significa procurar que su simple unidad que es relación a sí, surja como cualidad distinta por oposición al otro. Pues, por una parte la cosa es un "uno" y las diversas propiedades que parecen serlo de la cosa, amenazan esta unidad, quieren en cierta forma escapar de ella para constituirse a sí mismas en unidad. Por otra parte sin estas propiedades no hubiera la cosa sino lo "Uno" de la cosa igual a todas las cosas (ver el diálogo *Parménides* de Platón). "Es por su determinabilidad que la cosa es exclusiva. Las cosas mismas son pues determinadas en sí y para sí; tienen propiedades por las que se distinguen de las demás".²⁵ Pero el círculo vicioso se vuelve a cerrar, pues estas propiedades no *son* sino para nosotros: "Esta cosa es solamente de hecho blanca ante nuestros ojos, insípida también sobre nuestra lengua y también cúbica para nuestro tocar".²⁶ Por una parte la cosa resiste y se presenta como lo que es en sí y por otra sus dos características: unidad y propiedades son por mí y para mí.

Después de haber seguido en las páginas anteriores a Hegel en su dialéctica de la subjetividad, adivinamos a dónde nos va a lle-

²⁵ *Fenomenología del Espíritu*, p. 100.

²⁶ *Fenomenología del Espíritu*, p. 104.

var. El Otro, es decir lo que no es la cosa, la no-cosa, ha sido necesario para que la cosa regrese a sí como unidad cuando sus propiedades han sido "responsabilizadas" por el yo. Pero estos "no-la cosa" también son cosas o, en otros términos, lo Otro es también en la cosa. La última realidad es el ser-otro que las otras cosas... que también son otras, etc. El fenómeno no remite a un en-sí escondido, una substancia que fundamentaría su unidad. Esta unidad la confiere al fenómeno su contrario y este contrario no es un no-fenómeno sino fenómeno de cualidades contrarias. El fenómeno no es el opuesto a un absoluto sino lo opuesto a un opuesto.

Reconciliar la cosa con ella misma; suprimir su alineación no puede ni afirmarla a ella sola, pues perdería la unidad que lo otro le confiere, ni negar el en-sí de sus propiedades, lo que equivaldría a identificarla con lo que sea. No es en sí y por-sí "sino ligada a la totalidad del Ser, un 'processus' de relación en la cual ella desaparece como cosa independiente".²⁷ Aquí se cierra el círculo por segunda vez, ya no esta vez como cosa frente a la *otra* cosa. No nos sorprende que Hegel haga así de la cosa como independiente una abstracción y no le atribuye realidad concreta sino en y por el Todo. Pero no hemos adelantado: ¿Cómo este Todo se hace "cosas"? Al regreso el panorama hegeliano es diferente del de la ida. En la ida, es decir, partiendo del conocimiento sensible, la certidumbre estaba toda del lado del objeto. Al regreso, es decir, partiendo del todo como concepto, la certidumbre se encuentra del lado del sujeto lo que se articula con la reconciliación del sujeto tal como la hemos considerado en el anterior capítulo. Al regreso el en-sí del objeto es una ilusión y el objeto no tiene realidad fuera del hecho de ser conocido. "Su verdad está en el objeto en tanto que *objeto mío* o en el *apuntar mío*; es porque *yo* tengo un saber de él".²⁸ Es ahora la mediación de mi subjetividad la que va a agrupar los fenómenos en cosas. Las esencias particulares y también las generales no son más que abstracciones, "momentos de la

²⁷ *Fenomenología del Espíritu*, p. 106.

²⁸ *Fenomenología del Espíritu*, p. 85.

conciencia de sí que preceden su regreso a sí".²⁹ Aquí la dialéctica del objeto desemboca en la del sujeto. Como siempre Hegel, consciente de los dos polos de la ambigüedad, quiere a toda costa sobreponerse a ella dialécticamente, cosa a la que nos rehusamos por las razones que hemos enunciado en la parte de este trabajo acerca de la dialéctica de la subjetividad y cuya repetición nos ahorraremos aquí. Habremos más o menos considerado cuanto nos interesa aquí cuando hayamos especulado sobre un tipo de objeto especial que, por ser exterior no deja de condicionar singularmente la subjetividad: mi cuerpo.

Es evidente que el simple hecho de decir *mi* cuerpo no nos sitúa precisamente dentro de una perspectiva hegeliana. *Mi* cuerpo, para Hegel no es, como concreto, sino en la medida en la que remite a todos los cuerpos. Es sin embargo, como mío, como mi cuerpo tiene un sentido y solamente como tal nos puede revelar algo acerca de la "corporeidad". Tradicionalmente la línea de demarcación entre lo que en el hombre es interioridad y lo que es exterior, ha sido situada entre el cuerpo y el alma, de las que se hizo dos fuerzas opuestas, representando la primera la inmanencia, lo perecedero, lo extraño, la cárcel, hasta la tumba *σωμα σημα*; la otra la trascendencia, la incorruptibilidad, la forma, la libertad. Si en este dualismo se disolviese la ambigüedad, cada uno de los dos términos estaría exento de ella. Ahora bien, las cosas no son así. El cuerpo en tanto que *mi* cuerpo es ambiguo.

Es interioridad, inherente a mi subjetividad, en la medida misma en la que es precisamente un accidente acontecido a mi cuerpo lo que constituirá mi muerte. Y, por otra parte, me es exterior cuando establezco para con él una relación posesiva que hace de él un objeto entre todos los otros objetos que yo tengo, puedo o quiero tener. Mi cuerpo es obstáculo cuando lo considero como ligado al "aquí" y al "ahora", pero no puedo concebir que mi liberación del aquí y del ahora se efectúe sin mi cuerpo. Al decir de Unamuno, no estoy interesado en pagar mi liberación al costo de

²⁹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 145.

mi desencarnación, pues soy un ente corporal. Mi cuerpo es inmanencia, pero también él es lo que da un sentido a la trascendencia que, a causa de *mi* cuerpo, viene a ser *mi* trascendencia.

Hegel mantiene al principio la línea de demarcación donde el dualismo tradicional la había colocado; opone el dinamismo de la conciencia al cuerpo, regresando así a la clásica oposición del cuerpo y del alma: "Es en sí mismo (en el hombre) que surge pues la oposición, oposición que consiste en ser de una doble manera; en ser el movimiento de la conciencia, y en ser el ente fijo de una realidad efectiva fenomenal".³⁰ Pero de nuevo, la maquinaria dialéctica se echa a andar y la oposición cae al interior mismo de los términos anteriormente opuestos como simples y surge entonces la ambigüedad del cuerpo. El cuerpo que, en lo que precede, se presentaba como un "dato", como "el carácter originario de esta individualidad, aquello que ella misma no ha hecho", se ofrece ahora, con sus *rasgos*: "la figura como expresión de la actualización original del individuo *ahí puesta por el mismo*, es decir los *rasgos*, realidad efectiva *libre* de lo interior y que es algo completamente otro que este interior".

Al cuerpo como dato o dado se opone el cuerpo como hecho, escogido, ser-ahí de mi destino, de un destino que puede no estar del todo realizado, pero que se da en espectáculo a los otros, les traduce exteriormente una interioridad a la que no tenían acceso. Por mi cuerpo soy vulnerable hasta lo más profundo de mí mismo. Ya no es la exterioridad pura y simple, sino el ser-ahí de mi interioridad. Esta "cierta" interioridad en mi cuerpo es exterioridad en relación con la conciencia reflexiva, pero basta para hacer al cuerpo ambiguo: es la interioridad al exterior, expuesta: "En este interior que, en su exteriorización, permanece un interior, el ser reflexivo del individuo, fuera de su realidad efectiva, está pues observado".³¹ El cráneo deja de ser un dato anatómico para volverse el ser-ahí del espíritu.

Sabemos que Hegel salvará esta ambigüedad por una dialéctica

³⁰ *Fenomenología del Espíritu*, p. 257.

³¹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 263.

en la que no lo seguiremos; pues, como creemos haberlo establecido con bastante firmeza, una ambigüedad no sucede a otra sino que se encuentra implicada e intrincada en la otra. No concederemos a Hegel que "la individualidad *abandona* este ser-reflejado en sí que se expuso por los rasgos".³² No abandono nada ni quiero nada abandonar y es falso que mi obrar salve y sobrepase la ambigüedad de mi cuerpo. La dialéctica, de cierta fecundidad como historia de la cultura, lejos de ser, como muchos lo consideran, el hallazgo de Hegel, es más bien el residuo de su pensar, un sistematizar que tiende a borrar la hondura y lo matizado de sus geniales intuiciones. De gran interés documental la tentativa hegeliana de asumir todas las teorías que lo han precedido, para hacer de ello, al negarlas, los momentos dialécticos de su propio sistema, como acabamos de verlo con la noción tradicional de cuerpo y alma de la que parte. Pero una cosa es la historia de sus intentos de solución de un problema y otra cosa la problemática misma. Distinguir esta problemática de las concepciones sucesivas que ha suscitado, es finalmente rehusar el idealismo dialéctico de Hegel.

Nuestro rechazo de la síntesis como momento dialéctico y del idealismo como coincidencia de la problemática con su colaboración cultural, no nos ha impedido recoger los rasgos característicos de la subjetividad frente al objeto, tales como Hegel los puso en evidencia. Que las ambigüedades fundamentales permanezcan, no nos impide conceder a Hegel que la conciencia que el hombre toma de ellas es histórica y también le concederemos que esta historia es un progreso, no en el sentido científico de conquistas de soluciones, sino de cada vez mayor integración e interioridad de la problemática. Para concluir nos queda reunir los principales caracteres de la subjetividad tales como, a través de Hegel, se nos fueron revelando: 1.—La subjetividad surge como negación. El yo se vuelve lo que es: "Mediación entre su propio devenir otro y

³² *Fenomenología del Espíritu*, p. 264.

sí mismo”, mediación que no es posible sino “porque el sujeto en cuanto tal es la pura negatividad”. Su acto negador que lo constituye como sujeto es doble: negación de la diversidad indiferente, de la objetividad como totalidad para extraer de ella las cosas como conocidas; negación de su propia diferenciación en el acto de hacerse otro (me hago ser esta mesa al conocerla). Prolongaremos a Hegel en este sentido al decir, un poco en el sentido de Sartre, que no solamente el sujeto es negatividad sino que es el origen mismo de la negación y no el ser como lo apunta el primer capítulo de la Lógica. 2.—Su negatividad frente al ser constituye al sujeto como libertad, no en el sentido tradicional de “libre albedrío” que se liga a una escala de valores, ni tampoco en el sentido pragmático del “poder hacer”. El sujeto es libertad porque no puede ser determinado por lo que le es ajeno y que, siendo negación, todo le es ajeno. “Puesto que el pensar reflexivo es mi actividad propia, las cosas pueden ser consideradas desde este punto de vista, como el producto de mi espíritu, en tanto que sujeto pensante, en tanto que “yo” en su estado de universalidad simple y reflexiva y de libertad”.³³ Esta libertad constituye mi ser-en-el-mundo como ambiguo, libre e influenciado, dominando las circunstancias y dominado por ellas: “el individuo, o bien deja pasar sin turbarlo el curso de la realidad efectiva que lo influencia, o bien lo interrumpe y lo trastorna. Pero entonces la *necesidad psicológica* se vuelve una frase tan vacía que es absolutamente imposible que lo que debe haber tenido esta influencia, hubiera también podido no haberla tenido”.³⁴ Tan influenciado como esté, tan orientado como se presente el curso de mi conciencia, es como posibilidad de rehusar todo eso como me hallo a mí mismo. Soy mi posibilidad de escogerme otro: ahí está la esencia de mi subjetividad, aun si nada de ello debe transparecer en la realidad objetiva de mi ser-ahí.

³³ *Enciclopedia*, p. 33.

³⁴ *Fenomenología del Espíritu*, p. 256.

JULES LEQUIER, UN PRECURSOR DE LA AUTONOMÍA FILOSÓFICA

Lic. CONSUELO BOTELLO T.

EL SIGLO XIX RECIBE como herencia de los siglos anteriores, dos manifestaciones: lo que podríamos llamar propiamente la filosofía europea y la atmósfera cultural de la ilustración.

Entre los ingleses nos encontrábamos con este idealismo: bien sea como algo formal, como la simple traducción general del ser al ser para otro, en el ser percibido como instintos, impulsos, hábitos, etc., como fuerzas ciegas y determinadas: el retorno a la conciencia de sí, que se manifiesta a su vez como cosa natural. El escepticismo de Hume hace que todo lo general se disuelva en los hábitos y en los instintos: ese escepticismo es, dicho de otro modo, una simple yuxtaposición del mundo de los fenómenos.

La filosofía francesa es más viva, más dinámica, más ingeniosa. Es el concepto absoluto que se vuelve contra todo el reino de las representaciones existentes y los pensamientos fijos, que destruye todo lo fijo y se atribuye la conciencia de la libertad pura. Esta actividad idealista tiene como base la certeza que lo que es, lo que vale en sí, es toda la esencia de la conciencia en sí, de que ni los conceptos del bien y del mal, ni los que se refieren al poder y la riqueza, ni las representaciones fijas de la fe en Dios, de que todo esto no es una verdad que sea en sí y que exista fuera de la conciencia de sí.

Ahora bien, hay que ver ahora cómo es la esencia para esta con-