

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



“LO QUE HABRÍA QUERIDO DECIR EL ESPACIO, ES EL TIEMPO”:

EN TORNO AL PROBLEMA DEL ESPACIO EN HEGEL

TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

AUTOR

Santiago Vera Cubas

ASESORA

Rosemary Jane Rizo Patrón Boylan de Lerner

Diciembre, 2019

*Rien
N'aura eu lieu
que le lieu*

-Stéphane Mallarmé¹



¹ "Nada / habrá tenido lugar / salvo el lugar". Traducción propia.

*A Ánima Lisa y a Diana,
este estudio de los Tres*



RESUMEN

La tesis busca rastrear el lugar y la operatividad del concepto de espacio en el pensamiento de Hegel a la luz de un interés específico: dar cuenta del mecanismo de la negación, conservación y superación (*Aufhebung*) del espacio por el tiempo en el marco de la filosofía hegeliana de la historia. A lo largo del sistema hegeliano nos encontramos con el siguiente movimiento: mientras el espacio representa la forma de la exterioridad de la idea (Naturaleza), el tiempo constituye la forma de su exterioridad (Naturaleza) y de su interioridad (Espíritu) simultáneamente. Ahora bien, si la Historia ha sido definida por Hegel precisamente como el “conjunto vivo” de lo espiritual y lo natural o, correlativo a ello, como el escenario en que la idea existe “en toda la extensión y de su interioridad y de su exterioridad” aparece, de esta suerte, la pregunta que marca la ruta de la presente investigación: ¿bajo qué tipo de mecanismo dialéctico el espacio es incorporado a la interioridad de la historia y qué rol cumple la doble determinación del tiempo en el marco de este esquema?

La tesis aborda dicha pregunta desde un ángulo doble: uno *exegético*, que será desarrollado en los dos primeros capítulos y al que le corresponde un rastreo textual de la operatividad de dicho mecanismo al interior del sistema hegeliano; y otro *especulativo*, orientado a evaluar el rendimiento y el interés de la problemática descrita más allá o, incluso, a contrapelo de una posibilidad de lectura del pensamiento de Hegel. Este segundo abordaje conforma el tercer capítulo de la tesis y echa mano del aparato teórico desarrollado en los capítulos anteriores para ensayar una hipótesis estética del concepto hegeliano de espacio a la luz del debate contemporáneo desarrollado en el campo de las ciencias sociales y las ciencias humanas, conocido como el *giro espacial*.

ÍNDICE

Resumen	4
Introducción	6
Capítulo 1. El lugar del espacio en la Filosofía de la Naturaleza	15
1.1.1. Naturaleza y exterioridad.....	16
1.1.2. Espacio: forma de la exterioridad	21
1.1.3. Dimensiones del espacio: punto, línea y superficie.....	27
1.1.4. El tiempo como <i>Aufhebung</i> del espacio.....	33
Capítulo 2. Lo que habría querido decir el espacio, es el tiempo	37
2.1. La ahistoricidad de la naturaleza como espacio.....	39
2.2. La <i>impotencia de la naturaleza</i>	43
2.2.1. El silencio de las matemáticas.....	45
2.2.2. Espacio y tiempo de la certeza sensible: en torno al “querer-decir” en la <i>Fenomenología</i>	51
2.3. Los dos tiempos de Hegel.....	58
2.3.1. Entre Heidegger y Kojève: tiempo natural o tiempo histórico.....	58
2.3.2. La plasticidad del tiempo: tiempo natural y tiempo histórico.....	64
2.3.3. El tiempo intemporal y su estructura anticipadora.....	77
2.4. Operatividad del tiempo plástico.....	83
2.4.1. Signo y espacio.....	84
2.4.2. Arte y espacio.....	96
2.4.3. Geografía y espacio.....	104
Capítulo 3. Resonancias contemporáneas: hacia una lectura hegeliana del giro espacial	117
3.1. El <i>giro espacial</i> o la espacialidad del lenguaje.....	121
3.2. Linguisticidad del espacio: una relectura del concepto de punto en Hegel.....	128
3.3. Esteticidad del espacio: Hegel vía Menke.....	139
3.4. Reflexiones finales: espacio, <i>entre</i> la crítica y la crisis.....	143
Conclusiones	150
Bibliografía	164

INTRODUCCIÓN

En el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* Hegel ha formulado su inconformidad por los prólogos cuando de una exposición filosófica se trata. La verdad de la filosofía aparece únicamente “en su desarrollo”², cosa que un prólogo no puede sino falsear aislando de este movimiento una gama de afirmaciones aprisionadas en la discreción de unas cuantas páginas. A este respecto, la frase derridiana que titula esta tesis podría leerse como una paráfrasis de la crítica hegeliana a la forma prólogo. Así como de lo “absoluto –señala Hegel- hay que decir que es solamente resultado, y que solo al final es lo que es en verdad”³, así también el espacio prólogo anticipa irreflexivamente lo que no ha de ser verdadero sino *después*, en el aplazar y el diferir de la inmediatez del prólogo en el tiempo, de forma que solo en la totalidad del recorrido, cuando se ha negado a sí como comienzo, el prólogo comprende de manera ya efectiva y concreta qué es lo que habría querido decir .

El “camino de la desesperación”⁴, el “desgarramiento”⁵, la “impotencia de la naturaleza”⁶, todas expresiones con que Hegel se figura el talante de la conciencia en su devenir experiencial, no son sino otras tantas modalidades que en su propia escala dan cuenta en el pensamiento de Hegel de la ansiedad de un espacio que en su inmediatez cree capturar a cada paso una verdad que, no obstante, el tiempo se encarga progresivamente de educar en la paciencia. Todo sucede

² Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de cultura económica. Traducción de Wenceslao Roces, 2008, p.8. En adelante *Fen*.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p.54.

⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁶ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramon Valls Plana, Madrid: Alianza editorial, 2005, § 250. En adelante *Enc*.

como si, en efecto, lo que el espacio tuviese en cada trecho *por decir*, no fuese sino lo que hacia el final del recorrido *ha sido efectivamente dicho*.

Lo anterior dibuja el pathos de la intuición de fondo que anima esta tesis y que es nuestro propósito explorar en un marco específico: la filosofía hegeliana de la historia. En efecto, a cada paso a lo largo del sistema hegeliano nos topamos con un movimiento análogo al descrito cuyos componentes y cuya problematicidad, si bien sujetos a la forma prólogo permanecen desvirtuados en su naturaleza, pueden ser esbozados en sus trazos genéricos.

*

Uno de los enunciados donde Hegel condensara con mayor solvencia la naturaleza dialéctica de la historia aparece en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Allí se lee: “Lo natural y lo espiritual forman un conjunto vivo, que es la historia”⁷. Para atender a aquello que está verdaderamente en juego en esta en apariencia sencilla formulación, hay que hacerse cargo del sentido general que a lo largo de la obra hegeliana comportan los dos términos de la “ecuación”: la naturaleza y el espíritu. La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* sintetiza lo esencial de ambos polos:

La naturaleza ha resultado como la idea en la forma del ser-otro. Ya que la *idea* es así como lo negativo de sí misma o es exterior a sí (resulta) por tanto (que) la naturaleza no es solo relativamente exterior frente a esta idea (...) sino (que) la exterioridad constituye la determinación en que está la idea como naturaleza⁸.

Y, respecto del espíritu, el otro término de la ecuación, señala:

Para nosotros el espíritu tiene a la naturaleza como presuposición suya, de la cual es él la verdad y, por tanto, lo absolutamente primero de ella. En esta verdad ha desaparecido la naturaleza, y el espíritu ha resultado como la idea que ha alcanzado su ser-para-sí (...) Esta identidad es

⁷ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 2008, p 195. En adelante *Lfhu*.

⁸ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 247.

negatividad absoluta porque el concepto tiene en la naturaleza objetividad exterior, pero habiendo sido superada esta exterioridad suya, él ha devenido en ella, idéntico a sí mismo. Así que el concepto es a la vez esta identidad solo como regreso desde la naturaleza⁹

Por supuesto que al proceder así de esquemáticamente corremos el riesgo de desvirtuar el carácter dinámico que caracteriza a la dialéctica, en virtud del cual el verdadero sentido del par de conceptos referidos se manifiesta solo en su relación recíproca. Sin embargo, convengamos para efectos de la exposición (polaridad que se irá complejizando en el transcurso de este estudio) que la naturaleza constituye el momento en que la idea se pone a sí misma como exterioridad, mientras que el espíritu representa el momento del retorno especulativo de la idea desde dicha exterioridad, esto es, una interioridad mediada ya por la diferencia que la idea comporta en relación a sí misma.

Dicho esto, retomemos el marco de la historia cuya unidad dialectiza ambos polos. En tanto que síntesis de lo espiritual y lo natural, la historia representaría “el elemento en que existe el espíritu universal (...) en toda la extensión de su *interioridad* (Espíritu) y de su *exterioridad* (Naturaleza)”¹⁰ y el devenir de su marcha describiría la unidad negativa, dialéctica, de ambas instancias.

¿Cómo se sitúan el espacio y el tiempo en este esquema? Si bien en un sentido distinto que nos ocuparemos de desarrollar pacientemente, ambos, espacio y tiempo, constituyen la *forma* de la naturaleza, o sea, la forma de la exterioridad. Así, pues, si la historia comporta a la exterioridad de la naturaleza ello quiere decir, como es evidente, que presupone al espacio y al tiempo como la sede de su desarrollo.

⁹ *Ibid.*, § 381.

¹⁰ Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Traducción de Juan Luis Verma, 1975, § 331. Las cursivas y los paréntesis son nuestros. En adelante *Pfd.*

Esta aseveración en apariencia inofensiva en realidad está repleta de problemas. Quizá entre el espacio y el tiempo el sentido común habilite con mayor facilidad un imaginario temporal de la historia. Lo que no es tan evidente es la estructura conceptual que ha de corresponderle al espacio como sede en que la historia se emplaza, y esto con mayor razón si nos hacemos verdaderamente cargo del hecho de que la historia no representa en Hegel la mera inocencia del devenir que transcurre sin orden ni concierto, sino el manifestarse del espíritu en la naturaleza, el exteriorizarse de una interioridad o, desde el ángulo que nos interesa, el emplazarse de la interioridad del tiempo en la exterioridad del espacio.

Una serie de preguntas saltan a la vista dado el esquema anterior y son estas interrogantes las que animan el espíritu de nuestro estudio: si el espacio representa la forma de la exterioridad y la historia no es sino el desenvolvimiento exterior de una interioridad ideal, ¿en qué podría consistir la estructura de un espacio capaz de habilitar el desarrollo de la historia al interior de sus fueros? ¿En qué consiste, pues, este momento espacial de la dialéctica? En un sentido estas son las preguntas acerca de bajo qué tipo de condiciones sistemáticas en el pensamiento de Hegel la historia tiene, literalmente, lugar. En un rango más amplio, esta cuestión aborda el problema de la dialéctica en cuanto lógica de la alteridad e interroga por el ensamblaje de la interioridad y la exterioridad como los dos extremos que articulan el modo en que la negatividad opera y se desliza en la filosofía de la historia hegeliana. Interrogar al espacio implicaría, según esto, pensar las condiciones a partir de las cuales lo exterior es capaz de alojar lo interior, dejarse permear por él para, en un mismo movimiento, exhibir la resistencia de una exterioridad incapaz de agotar la totalidad de la interioridad temporal en ella, o, para decirlo con Hegel, pensar la “impotencia de (una) naturaleza” ansiosa incapaz de “retener firmemente el concepto a lo largo de su ejecución”¹¹.

¹¹Hegel, G.W.F *Enc.* §250. Esta impotencia de la naturaleza es descrita en el § 248 como la imposible conciliación entre el ser de la naturaleza y su concepto: “La naturaleza es divina en sí, en la idea, pero

Este es pues el marco en el que esta tesis se propone abordar el problema del espacio en Hegel. Para ello procederemos en dos niveles: un nivel *exegético*, desarrollado en los dos primeros capítulos, y otro *especulativo*, cuyo terreno buscamos roturar desde el inicio pero que solo en el tercer capítulo cosechamos en provecho de un interés específico. El primer capítulo aborda el concepto de espacio y su lugar sistemático tal como es desarrollado en la Filosofía de la naturaleza, atendiendo principalmente al tratamiento que el autor le otorga a este concepto en el llamado Tercer esbozo sistemático de Jena de 1805/6 (conocido en español como *Filosofía real*), la *Enciclopedia* y, según convenga, la *Ciencia de la lógica*. En qué sentido el espacio constituye la forma de la exterioridad y en qué sentido el tiempo mediatiza en él su indistinción “inerte”, es el eje de este desarrollo.

El segundo capítulo es el más extenso y aborda la problemática del espacio al interior de la Filosofía del espíritu a partir de dos niveles. El primer nivel, sin duda el eje de la tesis, interroga por la articulación entre lo que llamaremos la “impotencia del espacio” y lo que, de la mano de Catherine Malabou, caracterizaremos como la “plasticidad del tiempo”. En el marco del horizonte descrito que problematiza el *tener lugar* de la historia, o, al revés, el emplazamiento efectivo del espacio *en* la historia, haremos ver cómo este emplazamiento se efectúa dialécticamente a condición de que el tiempo sea capaz, por un lado, de devenir exterioridad natural e interioridad espiritual simultáneamente, y, por el otro, de organizar tal escisión en base a la intemporalidad que lo constituye y que hace las veces de garante de que la historia goce, finalmente, de un telos que estructure su flujo. Es bajo esta pauta “plástica” que el tiempo aparece como una suerte de “traductor” espiritual. Si el espacio queda como ahogado en una exterioridad tal (la naturaleza) en que “su ser no se corresponde con su concepto”, el tiempo,

tal como ella es, su ser no se corresponde con su concepto; es más bien, la contradicción no resuelta”. El concepto de “impotencia de naturaleza” será de vital importancia desde el capítulo dos de esta tesis en adelante.

diríamos, mediatiza la potencia ilegible de un espacio semejante y la inteligibiliza gradualmente incorporándolo a la marcha teleológica de la historia universal.

Al atender a la tradición, esta doble determinación del tiempo como naturaleza y espíritu no tendría en principio por qué reclamar mayor atención de nuestra parte. Nos topamos con ella ya en los albores de la filosofía, en Aristóteles, donde el tiempo es tanto una determinación de la naturaleza como una afección del alma, la cual mide a su través el movimiento exterior de la materia. Y en la Modernidad el propio Kant ha hecho ver, de la mano de la doctrina del esquematismo, cómo el tiempo resulta precisamente ese mediador entre las categorías puras del entendimiento y la intuición sensible. Sin embargo, y aquí lo crucial, desde el momento en que la doble determinación de un tiempo natural/espiritual opera en Hegel en el marco más amplio de una filosofía de la historia (cosa que excede ya el marco del tratamiento aristotélico y kantiano sobre el tiempo), la posibilidad de que tal estructura temporal no funcionase sino como el recurso operativo del cual la historia echaría mano para gobernar el trayecto de su desarrollo adquiere una relevancia renovada, y es en virtud de este mecanismo que interrogar por el lugar del espacio en él redobla a nuestro juicio el interés filosófico por la estructura del tiempo.

El segundo nivel de este capítulo funciona a la manera de un mapa que dibuja un territorio a explorar en investigaciones futuras. Representa un mero esbozo de la operatividad del problema del espacio en tres estadios: *el signo lingüístico, el arte y la relación entre la geografía y la historia*. En las tres instancias buscaremos habilitar algunas vías capaces de poner en escena nuestra hipótesis de lectura: el modo en que, en el marco de la filosofía de la historia hegeliana, el tiempo plástico reabsorbe la exterioridad del espacio a la interioridad del devenir histórico, así como el modo en que el espacio en este trance impone una resistencia que el tiempo se encarga poco a poco de desbaratar, mediatizándola. En la sección del signo lingüístico la frase

que titula nuestra tesis y cuya fuerza expresiva irradia nuestro recorrido adquiere un marco de rigor especial: el signo no es sino un espacio devenido tiempo y el signo oral, que discurre en el tiempo, resulta espiritualmente superior al signo escrito, que discurre en el espacio. En la sección sobre el arte es la arquitectura, el arte espacial por excelencia, la que representa la escala inferior dentro del sistema de las artes y no resulta gratuito toparnos en el otro extremo con la poesía, que ha superado a través de la temporalidad del contenido espiritual (el significado) la todavía demasiado material temporalidad del sonido. De aquí hacia abajo la temporalidad del sonido musical supera a su vez la visibilidad espacial y “subjetiva” del color en el caso de la pintura – plana sobre el lienzo-, y la espacialidad pictórica supera a su vez la espacialidad orgánica y volumétrica de los cuerpos propia de la escultura. De esta forma leemos la categorización hegeliana de las artes en simbólicas, clásicas y románticas según criterios espacio temporales correlativos a la preeminencia de la temporalidad espiritual respecto de la espacialidad natural. En el caso de la geografía interrogamos por las condiciones sistemáticas que hacen de determinadas zonas de la naturaleza espacios de mayor o menor adecuación para fungir de sedes de la historia universal. Todo sucede aquí como si los lugares propiamente dichos, a cuya conceptualidad atenderemos, no representasen para Hegel sino territorios que, al su naturaleza no ofrecer una factura demasiado árida o convulsa, resultan propicios para cobijar al espíritu en su interioridad. El concepto de lugar y el modo en que el espacio y el tiempo quedan en él articulados resultarán de vital importancia para identificar el suelo teórico de esta suerte de topología espiritual debido a la cual la filosofía de la historia de Hegel resulta sobre todo en este aspecto polémica y desafiante.

En un lúcido texto sobre el acto creativo, Giorgio Agamben ha señalado que la auténtica grandeza de los autores clásicos reside en su “capacidad de desarrollo”, una suerte de campo de reserva que anida en el núcleo de sus pensamientos y cuyas resonancias han de poder

sondearse en un marco que excede incluso sus contextos de origen¹². La potencia inagotable del pensamiento de Hegel aparece allí donde lo que es todavía hegeliano es precisamente lo que nos permite hoy pensar más allá de Hegel, o incluso, a contracorriente de una de sus posibilidades de lectura.

El tercer capítulo asume esta tensión e identifica en ella una clave de lectura estética en la que el entrecruzamiento entre los conceptos de espacio y lenguaje marcan la pauta. En un ensayo de contribución al debate contemporáneo acerca del “giro espacial” (una presunta mayor eficacia de categorías espaciales por encima de las temporales para pensar una serie de transformaciones sistémicas distintivas de nuestra era), evaluaremos el rendimiento teórico de la intuición según la cual el concepto hegeliano de espacio puede ser leído, para emplear el celebre tópico benjaminiano, como “dialéctica en suspenso” o dialéctica en estado de tenso reposo. Interesa, por un lado, ese movimiento donde la fuerza de lo negativo no se deja ya relevar por la identidad del concepto, pues allí el espacio aparece como el lugar crítico de la diferencia liberada ya de esa “unidad del devenir”, la Historia, a cuyos fragmentos asistimos hoy precisamente bajo la forma del espaciamiento que rige diversos campos de nuestra cultura contemporánea. Por otro lado, interesa analizar en qué sentido dicho movimiento que libera al espacio como diferencia exige una reestetización del lenguaje, esto es, una redefinición de la economía espacio temporal de su semiosis. En este marco, más que el espacio como tal, es su dimensión esencial, el punto (que es y no es espacial, y es y no es temporal a un tiempo), el que habremos de sondear en sus posibilidades estéticas.

Al inicio de este prólogo evocábamos la impertinencia con que Hegel se figura los prólogos de cara a lo que en la filosofía debiera aparecer únicamente en el elemento de su desarrollo: el comienzo solo habrá de ser verdaderamente inteligible hacia el final. Asoma aquí la tentación

¹² Agamben, Giorgio, “¿Qué es el acto de creación?”, en: *El fuego y el relato*, Madrid: Sexto piso S.L, 2014, p. 35.

de afirmar que esto aplica con especial pertinencia para esta tesis. En estricto, uno podría proponer empezar a leer la tesis por el capítulo 3, el último (que por esta razón ha sido escrita como ensayo), y ensayar una lectura regresiva en la cual los dos primeros capítulos pasarían a evidenciarse en su condición de premisas que no tendrían otra función que la de roturar el camino hacia una desembocadura que, con suerte, abriese a su vez un trecho a explorar en trabajos posteriores. Digámoslo desde el título: en el capítulo 3 se dice lo que hubieramos querido decir desde el inicio, pero no hemos podido sino decirlo *después*, educando esa ansiedad en la paciencia que queda atestiguada en los dos capítulos que lo preceden.

Sin embargo, parte de la conclusión de este mismo capítulo sugiere lo vano que para el propio Hegel resultaría esa posibilidad de lectura. Pues el final no solo es el comienzo de un recorrido otro (no escrito todavía), sino que además en el cuerpo de esta misma tesis (ya escrita) es el final solo *respecto* de un comienzo, de forma que empezar la lectura por el final comportaría los mismos problemas atribuidos por Hegel a la idea de prólogo. Tal vez, por eso, lo mejor sería decir que el problema del comienzo no es su carácter iniciático como tal, pues todo comienzo es, en el tiempo, siempre relativo, sino lo inadmisible que resulta el hecho de que lo que llamamos “comienzo” ocupe un determinado espacio. ¿Y lo que hay de inaudito en esto no marcaría acaso el terreno sinuoso que hace que ambas afirmaciones antagónicas sean al mismo tiempo ciertas?: tanto la de la imposibilidad de que el pensamiento ocupe espacio alguno como la de la necesidad de aquel *dictum* con que ya el astuto Gorgias rebatía al ser parmenideo: “si no está en ningún lugar –decía- no existe”.

CAPÍTULO I

EL LUGAR DEL ESPACIO EN LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Si el pensamiento de Hegel lo es siempre de lo concreto de forma que lo abstracto es tan solo un momento en el movimiento del todo¹³, la exposición del sistema hegeliano suele ser un problema, pues ex - poner supone abstraer del todo ciertos aspectos que el investigador busca iluminar de cara a sus propósitos y, al hacerlo, no puede este sino oscurecer parcialmente el todo fuera del cual dichos aspectos pierden de vista el marco global que los hace inteligibles en su justa medida. Esa es la razón por la que al exponer el lugar del concepto de espacio al interior de la Filosofía de la Naturaleza, nuestra intención no puede ser otra que la de evidenciar en qué sentido el espacio comporta en este estadio un momento parcial, porque todavía abstracto y exterior, de su verdadera naturaleza, la cual se ira fraguando paulatinamente en su tránsito a la interioridad del espíritu. Este tránsito, como veremos hacia el final del capítulo, halla su condición de posibilidad en el tiempo. El que la verdad del espacio sea, pues, el tiempo, es el horizonte que organiza el trayecto de esta exposición.

Teniendo en vista esto, expondremos en primer lugar el sentido en que la naturaleza representa en el pensamiento de Hegel no lo otro de la idea, sino el movimiento a través del cual la idea se pone a sí misma en su exterioridad. La aclaración exigirá echar mano de algunos conceptos de la *Lógica*, pues ella indica qué es la idea *qua* idea¹⁴, y es en este marco que entenderemos qué significa que la naturaleza sea la exterioridad de ésta. Lo anterior sienta las bases para, en un segundo momento, analizar el modo en que el espacio queda definido conceptualmente como

¹³ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México D.F: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Wenceslao Roces. Tomo I. p. 28-33. En adelante *Lhfu*.

¹⁴ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 19

la forma de la exterioridad de la naturaleza a fin de, en un tercer momento, describir el proceso de mediatización de esta exterioridad a través de sus dimensiones: el punto, la línea y la superficie. Por último, y en un movimiento clave para enlazar esta exposición con el capítulo siguiente, buscaremos dilucidar la lógica del tránsito del espacio al tiempo, enfatizando el modo en que éste representa la negación, conservación y superación del espacio (*Aufhebung*). Además de la *Ciencia de la lógica*, la exégesis del lugar del espacio en el sistema alternará entre la *Enciclopedia* y el tercer esbozo sistemático de Jena, también conocido en español como la *Filosofía Real*.

1.1. Naturaleza y exterioridad

El problema de la exterioridad de la naturaleza es, en estricto, el problema de su espacialidad. Pero qué significa el que la naturaleza sea definida por Hegel como la idea en su ser otro, y, el espacio, como la forma más inmediata de esta exterioridad, entraña una complejidad de la que hay que hacerse cargo dialécticamente. Ello en la filosofía hegeliana supone pensar a la naturaleza en el marco de un sistema al interior del cual ésta no constituye sino un momento parcial, finito y limitado.

Vamos a hacer el intento de interpretar la alteridad de la naturaleza echando mano de las categorías de la *Lógica*, que es el estadio en el sistema que precede a la *Filosofía de la Naturaleza* y en el que se prescriben las leyes del pensamiento puro.

Atendamos al final de la *Ciencia de la lógica*. En él Hegel analiza el modo en que la *idea absoluta*, la categoría definitiva del pensamiento, la más determinada por cuanto incorpora en sí los momentos de verdad parciales de las categorías que la anteceden- y es por tanto la unidad de sus respectivas mediaciones- vuelve al punto de partida del trayecto que la idea describe: “la *Lógica* ha regresado pues, dentro de la idea absoluta, a esta simple unidad que es su inicio: la

pura inmediatez del ser”¹⁵. Recordemos que la categoría del *ser*, aquella que ocupa el extremo opuesto de la idea absoluta, fue definida hacia el comienzo de la *Lógica* como la indeterminación absoluta, la “inmediación indeterminada”, por cuya ausencia total de determinación, y en una definición extrema que raya con lo inconcebible, “es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada”¹⁶. La forma lógica más consumada de la idea coincide, así, con la forma inicial de su desarrollo, la más rudimentaria, completando el “círculo anudado dentro de sí” que es el modo en que la ciencia se expone.¹⁷

¿Cómo es posible este regreso en la idea a la inmediatez del ser, esta reanudación de una identidad, quizá distinta a la primera, entre el ser y la nada? Lo primero que hay que apuntar es que esta caracterización de la idea absoluta, aun cuando se muestre como la superación de la unilateralidad de las formas lógicas que la preceden, resulta ella misma unilateral y, por tanto, contradictoria, de no contemplarla desde la perspectiva de la totalidad del sistema lógico, sistema dentro del cual ésta muestra no ser sino la última fase de su desarrollo. De manera que la oscuridad de esta formulación se aclara al mostrar a la idea absoluta como el *resultado* de un devenir cuyos momentos componen su verdad dialécticamente entendida.

Desde esta perspectiva, la idea absoluta puede caracterizarse atendiendo a los dos extremos de este proceso. Por un lado, Hegel señala que en la idea absoluta, “lo que antes era lo inmediato (el ser) está puesto ahora como mediato (...)”¹⁸. Así, desde la perspectiva del comienzo, la idea es la negatividad absoluta, pues incorpora en sí las sucesivas negaciones a través de las cuales la inmediatez del ser, atravesada por la totalidad de sus diferencias, ha alcanzado en la idea absoluta la conciencia de su ser solo un resultado de estas mediaciones. De ahí que Hegel afirme

¹⁵ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Madrid: Abad Editores. Traducción de Félix Duque, 2015. p. 403. En adelante *Cl.* En el cuerpo del texto nos referiremos a ella de aquí en adelante como *Lógica*.

¹⁶ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Solar / Hachette S.A. Traducción de Rodolfo Mondolfo, 1968, p. 17.

¹⁷ Hegel, G.W.F., *op. cit.*, Traducción de Félix Duque., p. 403.

¹⁸ *Ibid.*, p. 394. El paréntesis es nuestro.

que “este final es únicamente la *desaparición de la apariencia* de que el comienzo fuera algo inmediato”¹⁹. Pero, por otro lado, desde el punto de vista de la consumación de este desarrollo, la idea, “al ser el todo venido a sí e idéntico consigo, se ha vuelto a dar ahora la forma de la inmediatez. Con ello es ella misma, ahora, un *algo* de igual índole que lo inicial”²⁰. Desde esta perspectiva, si bien la unidad de la idea absoluta es la expresión de la superación de las mediaciones que la anteceden, y en ese sentido su contenido entraña una unidad internamente diferenciada, ella sigue siendo, en referencia a sí misma como tal, como forma, una unidad simple, *una* idea. En otras palabras, la idea absoluta es “tanto inmediatez como mediación”²¹: en tanto mediación es la totalidad de la negatividad del ser como categoría (y de allí su contenido), y en tanto inmediatez es una categoría positiva, un algo, una “simple unidad”²² (y de allí su forma). O, para decirlo con Hegel: En la idea absoluta “su inmediatez es solamente forma” y “su determinidad como contenido no es ya una cosa meramente aceptada, sino deducida y demostrada”²³

Ahora bien, la clave para enlazar este desarrollo con el ingreso de la idea a la esfera de la naturaleza es mostrar que este regreso a la unidad simple del ser es un regreso dialéctico. Esto quiere decir que la idea absoluta no es en ningún modo idéntica a la inmediatez del ser inicial: mientras que el ser, tal como fue concebido al inicio, es abstracto e indeterminado, la idea hacia el final es “el ser colmado (...) la totalidad concreta y en igual medida absolutamente intensiva”²⁴. Esto es lo que vimos al mostrar que la idea absoluta es el ser entendiéndose como resultado y conservando las mediaciones ganadas en su proceso hacia la determinación. Sin embargo, dado que, como forma, la idea adopta la inmediatez del ser inicial, su unidad es el

¹⁹ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 242.

²⁰ Hegel, G.W.F., *Cl, op. cit.*, p. 399.

²¹ *Ibid.*, p. 398.

²² *Ibid.*, p. 403.

²³ *Ibid.*, p. 399.

²⁴ *Ibid.*, p. 403.

cumplimiento de las categorías lógicas, pero en cuanto unidad aún “está encerrada dentro del pensamiento puro”²⁵, es una unidad únicamente dentro de la esfera de la forma. La coincidencia de las categorías de la idea absoluta y del el ser cierran el círculo de la esfera del pensamiento, pero para en el mismo acto inaugurar el inicio de un nuevo círculo que incorpore al primero.

Así, lo que en referencia al pensamiento es unidad plena y, por tanto, inmediata, es al mismo tiempo el indicio de la exterioridad, pues de la misma forma que la inmediatez del inicio se determinó negando sus diferencias, esta unidad de la idea absoluta habrá también de negarse a fin de liberar la inmediatez formal alcanzada dentro de la esfera del pensamiento. Esta tarea abre las puertas para el inicio de un nuevo círculo y el desarrollo de este “nuevo inicio”²⁶ no puede ya darse al interior de la *Lógica*, sino por fuera de ella. Esta exterioridad en que la idea se extraña de sí misma a fin de liberarse de su inmediatez formal es el reino de la naturaleza. Podríamos decir entonces que el final de la *Lógica* ofrece la *forma* de la naturaleza, y el desarrollo al interior de la esfera de la naturaleza es el contenido a través del cual la idea, negándose, se determina, no ya en su formalidad, sino como realidad material y concreta.

Coincidimos por eso con la formulación que Edward Halper ha ensayado a este respecto. El movimiento de la naturaleza constituye una suerte de “segundo recorrido” de la idea, ahora ya determinada en su forma como pensamiento vía la consumación de la idea absoluta:

“According to my interpretation, just as logic is the self-unfolding of the categories, so, too, nature is the beginning of a kind of second-go-round of the same concepts, now with absolute idea attached to them. The rest of Hegel's system completes this second coming, as it were”²⁷.

²⁵ *Ibid.*, p. 404.

²⁶ *Ibid.*, p. 401.

²⁷ Halper, Edward, *The Logic of Hegel's Philosophy of Nature: Nature, Space and Time*, Nueva York: State University of New York, 1998, en: <http://www.gwfhegel.org/Nature/eh.html>

Dado este desarrollo, estamos ya en condiciones de interpretar la formulación que citábamos antes según la cual “la naturaleza ha resultado como la idea en la forma del ser-otro”. Hegel es claro al afirmar que esta exterioridad no es una exterioridad *frente* a la idea, sino que es la determinación en que la idea misma está como naturaleza²⁸. La naturaleza no es lo otro de la idea, sino lo otro dentro de la idea misma. Así, pues, es la exterioridad del *ser* lo que Hegel parece tener en mente cuando caracteriza a la naturaleza como exterioridad²⁹. ¿De qué exterioridad se trata? Pues a estas alturas lo sabemos: esta no es ya, como lo era el ser al inicio, la exterioridad como tal (absolutamente inmediata, indeterminada, ininteligible: el ser idéntico a la nada) sino, por así decirlo, la exterioridad *de* la interioridad de la idea.

La interioridad y la exterioridad se articulan de forma dialéctica: la interioridad de la idea, alcanzada vía el trayecto de la *Lógica* consumado en la idea absoluta, es lo que constituye la forma de la naturaleza: es lo que explica por qué la naturaleza, siendo la enajenación de la idea, es sin embargo inteligible y su desarrollo teleológico responde a leyes. Ahora bien, la clave es comprender que la idea habita aquí en su exterioridad como naturaleza; de esta forma, la naturaleza se define como aquella instancia en la que su “ser no se corresponde con su concepto”³⁰. Esto significa: ella es en sí misma la idea absoluta (su ser), pero fuera del campo de la *Lógica*, la idea absoluta está extrañada de sí misma (no se corresponde con su concepto). Esto es lo que explica además por qué en la naturaleza la idea permanece únicamente “como algo interior”. Esta interioridad (la idea absoluta) es negada por su apariencia: “las determinaciones conceptuales tienen la apariencia, unas frente a otras, de un *subsistir indiferente y del*

²⁸ Hegel, G.W.F., *Enc.*, § 247.

²⁹ Hegel es bastante claro al definir el ingreso a la naturaleza vía el regreso de la idea absoluta a la inmediatez del ser: “En cuanto que la idea se pone, en efecto, como unidad absoluta del concepto puro y de la realidad de este, reuniéndose con ello dentro de la inmediatez del ser, es entonces dentro de esta forma, como totalidad: naturaleza” (*Cl, op. cit.*, p. 404).

³⁰ Hegel, G.W.F., *Enc.*, *op. cit.*, § 248.

aislamiento (mutuo)”³¹. A esta contradicción Hegel la califica una y otra vez como una suerte de “impotencia de la naturaleza”³² (figura crucial sobre la que volveremos más adelante), y es en buena cuenta la resolución de esta impotencia la que Hegel describe como el proceso que libra la naturaleza en dirección a su reconciliación con la interioridad de la idea. El momento consumado de esta reconciliación abre las puertas de una “tercera vuelta”: tal es, pues, el estadio del espíritu.

1.2. Espacio: forma de la exterioridad

El entramado lógico que hemos descrito hasta aquí habilita una comprensión del concepto de espacio en el marco de un sistema, esto es, una comprensión dialéctica. Hemos visto hasta el momento qué es lo que está en juego al definir la naturaleza como la idea extrañada de sí misma. Veamos ahora el modo en que el espacio, como primera determinación de la naturaleza, se sitúa en este esquema.

Hegel desarrolla el concepto de espacio al interior de la Mecánica, que es la primera sección dentro de la Filosofía de la naturaleza y, por tanto, aquella cuyo objeto goza de una abstracción mayor en relación a las otras dos secciones que la componen: la Física y la Física orgánica. La Mecánica contempla aquella instancia de la naturaleza en que la idea permanece bajo la forma del “uno-fuera-de-otro”, esto es, bajo la forma de su “aislamiento (o fragmentación)”, en razón de lo cual la unidad de la idea sobrevive únicamente como “lo que está siendo en sí”³³. Hegel señala, además, que este “uno-fuera-de-otro” aparece en la Mecánica bajo tres modalidades: 1- bajo su forma enteramente abstracta, 2- bajo la forma de la concreción de esta abstracción como materia y movimiento (mecánica finita) y 3- bajo la forma de la libertad de la materia como

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, § 250.

³³ *Ibid.*, § 252.

movimiento libre (mecánica absoluta). Espacio y tiempo constituyen el primer momento: ambos son definidos como “el uno-fuera-de-otro-enteramente abstracto”³⁴

Si bien, como tendremos ocasión de mostrar, el espacio y el tiempo solo se comprenden en su relación recíproca, ambos constituyen momentos distinguibles en el marco de la Filosofía de la naturaleza. En la medida en que una filosofía tal exhibe a la naturaleza, no como un sistema regido por leyes mecánicas rígidas, sino como “aquel dios báquico, que no sabe ni refrenarse ni dominarse”³⁵ y cuyo decurso vital muestra hasta qué punto su verdad se halla solo en su carácter de proceso, lo realmente importante aquí es la lógica del ensamblaje de los momentos que la constituyen. Así, espacio y tiempo no son tratados aquí de forma separada sino para mostrar cómo uno (el espacio) no halla su verdad sino al transponerse en el otro (el tiempo), el cual, negándolo, al mismo tiempo lo conserva y supera dialécticamente. Este pasaje del espacio al tiempo es uno de los puntos capitales de esta tesis. Podríamos decir que es en este intervalo en que se dibuja el tejido sobre la base del cual la historia, como veíamos al inicio, es capaz de habilitar la convivencia de lo interior (espíritu) y lo exterior (naturaleza) en ella. Pero no nos adelantemos. Empecemos, pues, por el análisis del espacio.

Para empezar recordemos en qué sentido la naturaleza es exterioridad: no es precisamente lo otro de la idea, sino el aspecto exterior de la interioridad de la idea alcanzada en la Lógica, vía la idea absoluta ¿Qué significa dado este orden de cosas el que Hegel defina genéricamente al espacio como “la primera e inmediata determinación de la naturaleza”³⁶? Por lo pronto, sabemos que esta inmediatez del espacio no es idéntica a la inmediatez del ser de la Lógica,

³⁴ *Ibid.*, § 312.

³⁵ Citado en Bloch Ernst, *Sujeto-Objeto, El pensamiento de Hegel*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1985, p. 194.

³⁶ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 254.

pues, como vimos, la naturaleza contiene ya el momento del ser resuelto en la idea absoluta. De ahí que si tuviésemos que identificar la categoría lógica en que se inscribe el momento espacial de la naturaleza, éste difícilmente se ubicaría dentro de la categoría del ser. Edward Halper, en esta línea, ha propuesto inscribir el entramado lógico que pautea el desarrollo de la naturaleza a partir de la categoría del *Ser determinado o la Existencia (das Dasein)*³⁷. El momento exterior de la unidad de la idea absoluta y el ser inmediato, que es lo que define la entrada a la naturaleza, estaría comprendido desde el punto de vista de la Lógica en la instancia del ser determinado. Es cierto que tal correspondencia casi no aparece explícitamente en los textos, salvo contados casos³⁸, y de hecho se trata de una interpretación llena de dificultades en las que no nos detendremos. Solo señalemos el razonamiento genérico que la hace plausible:

To characterize absolute idea simply as an immediate being is to falsify it. Absolute idea is, rather, different from this determination. It is better grasped without any determination, but to grasp it as such is to determine it as nothing. In so far as absolute idea is and is not its determination, it is a determinate being (*Dasein*) (...) It is clear that characterizing absolute idea as a determinate being is only slightly more adequate than characterizing it as a being³⁹.

Ahora bien, lo que Hegel sí dice explícitamente en la *Enciclopedia* es 1- que el espacio es “la abstracta universalidad del ser-afuera-de-sí (*Außersichsein*)”⁴⁰ de la naturaleza; 2- que el

³⁷ Cf. “El ser determinado es el simple ser uno del ser y la nada (...) es en general un ser con un ser con uno-ser, de modo que este no ser se halla asumido en simple unidad con el ser. El no-ser es admitido de tal modo en el ser, que el conjunto concreto está en la forma de ser, de la inmediación, y constituye la determinación como tal” (*Cl., op. cit.*, Traducción de Rodolfo Mondolfo. pp. 99-100.)

³⁸ En el añadido del § 248 se afirma: “la naturaleza según su EXISTENCIA determinada, en virtud de lo cual es naturaleza, no debe ser divinizada”. Referencias más explícitas a favor de este argumento las hallamos en la *Filosofía Real* de Jena, donde se lee: “El éter con *ser determinado* es el espacio” (Hegel, G.W.F., *Fr. op. cit.*, p. 6.). Y más adelante: “Pero en este continuo, como *determinado que es*, asimismo existe la diferencia que corresponde a su concepto, si bien sin interrumpir ni superar la indistinción del continuo” (*Ibid.*, p. 7).

³⁹ Halper, Edward, *ibid.*

⁴⁰ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 254.

espacio es “simplemente cantidad pura”⁴¹ y 3- que es el “ser-afuera-de-sí-simplemente continuo”⁴². A favor del argumento de Halper que inscribe la naturaleza y, por tanto, el espacio, dentro de la categoría lógica del *ser determinado*, tenemos que la otredad (1) es precisamente uno de los momentos comprendidos en dicha categoría⁴³. Por otra parte, Valls Plana distingue dos niveles en que operaría dicha exterioridad: “esta exterioridad se atribuye a la naturaleza no solo en relación a la idea, sino en relación a sí misma”⁴⁴. En relación a la idea, la naturaleza es la exterioridad de la idea que ha alcanzado ya su interioridad (en la Lógica); en relación a sí misma, la exterioridad de la naturaleza es el espacio: la exterioridad mutua o recíproca de las cosas que la componen, el plano de coexistencia que habilita el ser uno afuera del otro de las objetos de la naturaleza.

Es en la caracterización del espacio como cantidad pura (2) donde nos topamos con un aparente impase al seguir la línea propuesta por Halper. Pues la categoría del ser determinado está inscrita en la Lógica dentro de la categoría más amplia de la *cualidad*⁴⁵, no de la *cantidad*, que viene después. De hecho, al comparar el tratamiento que de ellas ofrece la Lógica y la Filosofía de la naturaleza, cantidad y cualidad aparecen en un ordenamiento invertido. En la Lógica, la cualidad precede a la cantidad, mientras que en la Filosofía de la Naturaleza la cantidad precede a la cualidad (la cualidad aparecerá más bien en el tránsito del espacio al tiempo). En relación

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. Sección B de la sección *El ser determinado o la existencia (Das Dasein)*, en: Hegel, G.W.F., *Cl., op cit.*, p. 105 y ss.

⁴⁴ Hegel, G.W.F., *Enc, op. cit.*, § 248.

⁴⁵ Cf. “La determinación (...) como determinación existente, es la cualidad, algo totalmente simple, inmediato (...) A causa de esta simplicidad no hay nada más que decir acerca de la cualidad como tal”. (*Cl., op. cit.*, p. 101.). Para una profundización del tratamiento de la cualidad como categoría lógica en Hegel recomendamos revisar: Wahl Jean, *La lógica de Hegel como fenomenología*, Buenos Aires: La pléyade, Traducción de Alfredo Llanos, 1973, p. 40 y ss.

a esto último Hegel es bastante explícito: “la naturaleza (...) no empieza por lo cualitativo, sino por lo cuantitativo”⁴⁶.

Dicho impase es aclarado por el propio Hegel. La razón, explica, es que a diferencia de la Lógica, donde la primera determinación es “lo primero abstracto y lo inmediato”, la primera determinación de la naturaleza “es ya esencialmente lo mediado dentro de sí, ser-exterior y ser-otro”⁴⁷. Esto querría decir que, en la medida en que lo primero en la naturaleza es ya una determinación de la Lógica (la idea absoluta), esta no aparece en la naturaleza, aun cuando sea en su primera instancia, como absoluta inmediatez (como sí lo hacía en la Lógica), sino, como vimos, como un ser determinado. La idea absoluta en cuanto ser determinado en la naturaleza está, sin embargo, separada de su ser; su ser, veámos, “no se corresponde con su concepto”. Y es pues precisamente esta separación lo que define a la cantidad: “la cantidad es la determinación que se ha vuelto indiferente al ser (...) la determinación que se halla en general fuera de sí, es un algo absolutamente extrínseco a sí”⁴⁸.

Así, la cantidad, no ya en cuanto determinación lógica, sino en cuanto *está siendo* en la naturaleza, aparece en su forma más inmediata como espacio. Leemos: “El espacio es simplemente la cantidad pura, *no ya en cuanto determinación lógica*, sino como cantidad inmediata y que-está-siendo exteriormente”⁴⁹. De esta forma, el espacio no es una categoría lógica, sino la forma de la categoría lógica de la cantidad transpuesta en la otredad de la naturaleza. “El espacio es la cantidad en *su inmediato ser determinado*”⁵⁰. O, para ponerlo de otra forma: desde el punto de vista de la *Lógica*, la otredad de la idea absoluta existiendo como naturaleza pertenece a la categoría cualitativa del ser determinado (la cualidad es anterior a la

⁴⁶ Hegel, G.W.F., *op. cit.*, § 254.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Hegel, G.W.F., *Cl.*, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁹ Hegel, G.W.F., *Enc.*, *op. cit.*, § 254. Las cursivas son nuestras.

⁵⁰ Hegel, G.W.F., *Fr.*, *op. cit.*, p. 10.

cantidad). Pero desde el punto de vista de la Filosofía de la naturaleza, dicha cualidad, en la medida en que es transpuesta a la exterioridad de la idea como naturaleza, aparece bajo la forma cuantitativa del espacio. Esta inversión de la cantidad y la cualidad en la Naturaleza respecto de la *Lógica* explica además por qué el desarrollo de la naturaleza describe el progresivo tránsito y la restauración de lo cuantitativo en lo cualitativo, que halla su expresión más depurada en la Física orgánica.

Respecto de la continuidad simple del espacio (3) Hegel afirma: “ese uno-fuera-del-otro es todavía enteramente abstracto y no tiene en él ninguna diferencia determinada.”⁵¹; de ahí su absoluta simplicidad y continuidad interna. Nótese la complejidad dialéctica presupuesta en el enunciado. El espacio es, por un lado, la diferencia por excelencia, pues es la forma inmediata del *ser otro* de la idea: la naturaleza; por el otro, no contempla interiormente diferencia alguna, es simple y continua. Esto se complejiza si se aborda desde la inscripción del espacio dentro de la categoría del ser determinado. En tanto ser determinado (*Dasein*), contiene la negatividad que la idea comporta al haberse negado a sí como idealidad lógica en la naturaleza. Pero en tanto primer estadio de la naturaleza esa negatividad es superada y transpuesta bajo la forma de la abstracción inmediata de la naturaleza, es decir, pasa a ser indiferenciación e inmediatez. La *Filosofía real* enuncia el entroncamiento de estos dos niveles con precisión: “la diferencia (del espacio) es la absoluta *posibilidad* de diferenciación”⁵². En este nivel uno podría decir que la diferencia *del* espacio como concepto no comporta aún diferenciación interna.

La pregunta que salta a la vista aquí es qué tipo de negatividad es entonces la que sobrevive en esta inmediatez interna del espacio. Es decir, bajo qué tipo de estructura se conserva la diferencia que el espacio comporta en tanto negatividad. Esta es la pregunta, insisto, que interroga por el problema de cómo así la inmediatez del espacio es capaz de alojar la

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 6.

negatividad que le es propia como concepto. Y la pista que ofrece Hegel a esta cuestión en la *Filosofía real* es, por supuesto, sumamente lúcida: "(...) en este continuo, como determinado que es, asimismo existe la diferencia que corresponde a su concepto, si bien sin interrumpir ni superar la indistinción del continuo (...). Tal desarrollo de la *negatividad* son las *dimensiones* del espacio"⁵³.

¿Es a través de sus dimensiones que el espacio restablece su negatividad mediatizándola con su indistinción interna? Si esto es así, es a partir de un análisis de estas dimensiones que se irá elucidando la manera en que opera este restablecimiento.

1.3. Dimensiones del espacio: punto, línea y superficie

La cuestión que se plantea es cómo se conserva la negatividad que al espacio le corresponde como concepto en su simplicidad interna. En la *Enciclopedia* Hegel habla de esta negatividad en términos de *distinciones* internas al espacio⁵⁴. Estas distinciones aparecen o, en su momento absolutamente inmediato, como *a)* cantidad abstracta (altura, longitud, anchura), o, "determinadas de manera más esencial", como *b)* "distinciones cualitativas"⁵⁵. Hegel pasa por encima el tratamiento de las distinciones en el sentido de *a)* por considerarlas meras "diversidades", externas y "carentes de determinación"; las llama *direcciones*. Las diferencias entre las direcciones, al permanecer en el plano de lo cuantitativo, están, dice Hegel, solamente supuestas de manera abstracta, pero no son todavía reales, puestas: estas direcciones "solo *deben* ser distintas, pero no *son* todavía algo distinto"⁵⁶. Tal parece ser la razón por la que Hegel despacha su tratamiento al ámbito matemático de la geometría. El tratamiento propiamente

⁵³ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁴ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 255.

⁵⁵ *Ibid.*, § 256.

⁵⁶ *Ibid.*

filosófico del espacio, en cambio, se desplaza del terreno externo y “superficial” de las direcciones, a las distinciones cualitativas, reales e interiores al espacio como tal: *dimensiones*. Es, pues, en el terreno de las dimensiones del espacio qué atendemos a su naturaleza propiamente negativa y es solo sobre esta base que sabremos qué significa realmente que las distinciones cuantitativas (a), sean distintas entre sí.

Con respecto al concepto de dimensión, Hegel señala en la *Filosofía real* que este debe ser entendido en tres niveles: por un lado, es, como dijimos, (1) el “momento negativo del espacio”, pero de tal forma que “no afecta a la indistinción del espacio”⁵⁷. De esta forma, en la medida en que se explaya siempre al interior de la indistinción, la dimensión comporta un momento positivo (2): la negatividad se supera, se niega a sí misma comportando un “restablecimiento del espacio indistinto”⁵⁸. Por último, en virtud de este doble aspecto, la dimensión es (3), “un momento neutro”⁵⁹. Son estos tres movimientos los que, implicados entre sí, marcan la pauta del modo en que se suceden unas a otras las tres dimensiones del espacio.

Estas tres dimensiones son:

- 1- “(...)La negación del espacio mismo” en su absoluta indistinción: el *punto*
- 2- La superación del punto *en* el espacio: la *línea*
- 3- La línea realizada “fuera de sí: la *superficie*, que se divide en “*superficie en general*” (el plano); y la negación de la negatividad de este último y el regreso a la totalidad espacial: la “*superficie envolvente cerrada*”⁶⁰.

La continuidad indistinta del espacio es interrumpida en la figura del punto. La reaparición de la negatividad en el espacio que, sin embargo, conserva su indistinción, a saber, la dimensión,

⁵⁷ Hegel, G.W.F., *Fr., op. cit.*, p. 7.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 256.

queda en la figura del punto paradigmáticamente expuesta. ¿De qué forma el punto interrumpe y al mismo tiempo conserva la indistinción del espacio? Hegel señala: “La dimensión, de acuerdo con su concepto- el de ser negación del espacio-, no pertenece al espacio, sino que es solo mera referencia. La dimensión como este elemento es *el punto*”⁶¹. El punto aparece según la cita como *la* dimensión en tanto tal, esto es, como la dimensión que, al serla, no tiene dimensión propiamente dicha. Es en este sentido que el punto, señalará Hegel líneas adelante, es y no es espacial: “del punto hay que decir que pertenece al espacio como que no pertenece a él. Está *en él*, es la dimensión no como algo meramente negativo sino determinado como negativo *del espacio*. A la vez, puesto que es lo simple *negativo* del mismo, sin más, o el concepto, y lo negativo como esencial, no pertenece a él”⁶². Está, en cuanto determinación espacial, *en* el espacio, pero de forma que este “en” no es propiamente extenso, y en ese sentido también lo contrario es cierto: no está en él. A este respecto Stephen Houlgate ha recordado que, en virtud de su a-dimensionalidad, “a pure point is thus simply that ought to be but does not actually exist as such”⁶³. Está claro que su inextensión es correlativa a su no *ex-sistencia* en el sentido fuerte de la palabra. Por lo demás, volveremos sobre la figura del punto en el tercer capítulo de esta tesis a la luz de un interés que escapa a la mera exégesis textual, a la que aquí estamos sujetos, y en la siguiente sección de este capítulo, a fin de atender a su importancia en el tránsito del espacio al tiempo.

La línea no es lógicamente distinta al punto. Ambos representan la interrupción del espacio indistinto. Empero, mientras en el punto dicha interrupción no es todavía algo extenso, en la línea sí lo es. ¿Por qué la línea es la negatividad del punto espacialmente extendida? El razonamiento parece ser el siguiente. Veíamos que el punto es la negación del espacio. En tanto

⁶¹ Hegel. G.W.F., *Fr., op. cit.*, p. 8.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Houlgate, Stephen, *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*, Malden: Blackwell Publishing, 2005, p. 124.

negatividad el punto comporta una contradicción de base: no está en el espacio (es inextenso), y está “en” el espacio (es una negación *del* espacio, y es por tanto espacial). Esto se debe a que el punto es todavía el momento “simple” de esa negación (“lo simple negativo”⁶⁴). La línea es la superación de la contradicción que supone una negación “simple”; o, se diría también, es la explicitación de la negación que en el punto permanece implícita. Por un lado, conserva la simplicidad que en el punto existe como inextensión o adimensionalidad (“la línea es a la vez tal que su *posibilidad* es el punto, a saber: un continuo que mantiene la simplicidad de su concepto”), no obstante, por el otro, *ex-pone* la verdad de esa simplicidad en su reverso negativo: lo extenso (“ciertamente el punto, siendo línea, está fuera de sí”)⁶⁵.

Así como la línea *ex - pone* la negatividad que comporta el punto, de igual forma lo hace el plano respecto de la línea: “la línea se halla fuera de sí en cuanto plano (...), es la posibilidad encerrada en la línea”.⁶⁶ La diferencia está en que la línea, al hacer extenso al punto, traza un mero *límite en el espacio*; en el plano en cambio, el límite se hace *real*, esto es, el plano dibuja *un espacio limitado*. Hegel despacha este razonamiento al vuelo; Houlgate lo aclara:

The line extends in a single direction and is space in the form of a mere boundary; the plane, by contrast, encloses space within a boundary, the plane, therefore, is not just a further extension of the line – a figure generated by simple adding more lines to the line- but is a different kind of space altogether⁶⁷

Esto hace que, siempre a juicio de Houlgate, el tránsito entre la línea y el plano suponga un salto cualitativo, a diferencia de la distinción entre la línea y el punto que son, como veíamos, lógicamente idénticos. Y añade Houlgate algo más: es en este salto cualitativo en donde reside

⁶⁴ Hegel, G.W.F., *Fr., op. cit.*, p. 8

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.* p. 9

⁶⁷ Houlgate, Stephen, *op. cit.*, p.126.

el núcleo lógico de la tridimensionalidad del espacio. Veamos esto último con un poco más de calma.

Establezcamos el tránsito entre las dimensiones en términos lógicos. El punto es la negatividad simple del espacio indistinto. La línea, en tanto negación del punto, sería la negación de la negación. En qué sentido la línea es en sí misma, aún, contradictoria, queda evidenciado en la incongruencia entre su estadio lógico y su determinación como dimensión. Pues, siendo una doble negación comporta sin embargo una sola dimensión. Siguiendo este razonamiento a nivel del plano tenemos que, también, el plano comporta la contradicción de ser una suerte de “negación de la negación de la negación”⁶⁸, una triple negación, que es no obstante bidimensional. El problema que asoma aquí es más o menos obvio: para explicar la aparición de espacio tridimensional (lo que Hegel llama “superficie envolvente cerrada”), ¿será necesario introducir una cuarta negación? Hegel no lo hace, y la razón, señala Houlgate, es que, en términos lógicos, el tránsito entre las dimensiones quedaría mejor expuesto si modificamos ligeramente el agrupamiento que de ellas ha realizado Hegel en la *Enciclopedia*. Houlgate propone que el espacio ha de organizarse como:

- 1) La “simple negación” de sí mismo: el punto adimensional y la línea unidimensional,
- 2) La “explicitación de la simple negación”: el plano bidimensional, un “espacio afirmativo”
- 3) La “superación” de la propia negatividad espacial que restablece la simplicidad del espacio de manera “plenamente afirmativa”⁶⁹: el plano tridimensional o el volumen.

Como vemos, Houlgate propone colocar a la línea y al punto en el mismo nivel lógico y reacomoda de este modo el esquema presentado anteriormente. El punto, decíamos, no es propiamente una dimensión, sino la dimensión como tal, y es por tanto en relación a la línea

⁶⁸ *Ibid.* Traducción propia.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 126.

solo el presupuesto de lo que ésta se encarga de poner como ex – sistente. En ese sentido, no es el punto, sino la línea el primer negativo, lo que marca su unidimensionalidad. La segunda negación está dada por el plano, el cual niega la línea, que es ya negación, y es esta doble negación la que da lugar a la bidimensionalidad que lo define. No es pues una cuarta, sino una tercera negación la que da lugar al plano tridimensional: los momentos lógicos se homologan a las determinaciones ontológicas del espacio⁷⁰.

¿De dónde resulta pues esta tercera dimensión? Veíamos más arriba que en el nivel del plano Hegel distingue entre el plano “en general” y el plano “envolvente cerrado”. A la superficie genérica, señala Houlgate, hay que interpretarla en relación a la negación de dónde proviene. Atada todavía a la negación de la línea, la superficie permanece como un “mero plano”, un espacio entre líneas, y persiste por ello en la bidimensionalidad. La “superficie envolvente” en cambio capta el momento afirmativo de la doble negación; en ella la superficie genérica, bidimensional, se supera pero no porque dé lugar a un nuevo tipo espacial, sino porque expone, explicita la doble negación que permanecía en ella de manera implícita. De esta forma, al superar, negándola, la doble negación que comporta el plano genérico, damos paso a una tercera negación que a su vez da lugar al espacio tridimensional. La tridimensionalidad del espacio es, así, la “negación superada del espacio” en cuya positividad el espacio se restablece como totalidad⁷¹. En este nivel el espacio “regresa” a sí mismo; la dimensión, dice Hegel, queda “sentada según su concepto” y es por tanto el regreso al punto, pero no ya al punto como mero “simple negativo”, sino como punto mediado por su diferencia y determinando al espacio en la totalidad de sus dimensiones⁷².

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Hegel, G.W.F., *Fr., op. cit.*, p. 9.

⁷² *Ibid.*

1.4. El tiempo como *Aufhebung* del espacio

El espacio, dice Hegel, es “la contradicción entre el indiferente ser-uno-fuera-de-otro y la continuidad indiferenciada, la pura negatividad de sí mismo y *el pasar primeramente al tiempo*”⁷³. En el marco del desarrollo manifiesto hasta aquí, la cita, sin decirlo, pone de relieve al concepto de dimensión, pues veíamos que la dimensión aparecía precisamente en la contradicción entre la indistinción del espacio y la negatividad que a este le corresponde como concepto. Así pues, en la medida en que el punto, según hicimos notar, representa de manera ejemplar la negatividad que comporta la dimensión *qua* dimensión, es vía el punto que tendremos que empezar a explorar la transición referida en la cita del espacio al tiempo.

El rol del punto en dicha transición ha quedado ya señalado en el largo añadido del § 259 de la *Enciclopedia* donde se lee: “(...)el espacio superado es, por tanto, primeramente, el punto, y desarrollado (luego) para sí es el tiempo”⁷⁴

Dos párrafos más atrás, en el § 257, Hegel ha referido ya al punto como lugar de tránsito en un pasaje absolutamente hermético que abre la sección B de la primera parte de la *Mecánica*, dedicada al tiempo. Allí se lee:

La negatividad, que como punto se refiere al espacio y en él desarrolla las determinidades de ella como línea y superficie, en la esfera del ser-afuera-de-sí es también ciertamente para sí juntamente con sus determinaciones, pero a la vez, siendo ponente en esta esfera del ser-afuera-de-sí (la negatividad) está apareciendo como indiferente ante el quieto uno-junto-a-otro. Puesta de este modo para sí, la negatividad es el *tiempo*⁷⁵.

⁷³ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 260.

⁷⁴ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 259.

⁷⁵ *Ibid.*, § 257.

Valls Plana ha intentado esclarecer este pasaje no sin atribuir su dificultad a las constantes enmiendas que sufrió el mismo a lo largo de las tres redacciones de la *Enciclopedia*⁷⁶. Según el autor, la negatividad constitutiva del espacio “queda como paralizada” al interior de la quietud de sus tres dimensiones. Pero, a su vez, “el carácter continuo de la negación indicado en el texto con dos participios activos (*setzend, erscheinend*, vertidos, respectivamente, por “ponente” y “está apareciendo”) exige una nueva negación global de la quietud espacial que da lugar, a su vez, a la inquietud que es el tiempo”⁷⁷. Houlgate por su parte hace ver que la negatividad en el espacio es ya el índice de la presencia del tiempo en él. En la *Filosofía real* Hegel lo dice explícitamente: “Nosotros (...) somos el tiempo que mueve la negación del espacio”⁷⁸. Y en otro pasaje: “el primer ser determinado inmediato es el espacio; pero el primer ser determinado inmediato de lo negativo es el tiempo”⁷⁹ El pasar del espacio al tiempo, así, es solo la explicitación de la negatividad que en el espacio permanecía implícita. El espacio, debido a su naturaleza negadora de sí misma, tiende a su autoaniquilación (en el sentido de la *Aufhebung*) y el elemento en virtud del cual esta tendencia es posible, esto es, la condición de posibilidad de la negatividad espacial misma, pasa ahora a mostrarse como tal, tal y como es en sí. Este ser propio de la negatividad es el tiempo.⁸⁰

Pero es quizá Martin Heidegger el que más ampliamente ha profundizado en el pasaje citado, ocupándose de la centralidad, desatendida en los análisis de Valls Plana y Houlgate, que en él ocupa el concepto de punto en el tránsito del espacio al tiempo. En uno de los pasajes finales de *Ser y tiempo*, Heidegger se propone demostrar por qué el tratamiento del concepto de tiempo tal como es desarrollado en Hegel permanece preso de lo que el filósofo denomina la

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Cf. Nota 443, *ibid.*

⁷⁸ Hegel, G.W.F., *Fr, op. cit.*, p. 13.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁰ Houlgate, Stphen, *op. cit.* p.128.

“comprensión vulgar del tiempo”⁸¹. Para Heidegger esta comprensión descansa en la tesis hegeliana a la que nos venimos poco a poco asomando: “el espacio ‘es’ tiempo, es decir, el tiempo es la verdad del espacio. Cuando el espacio es pensado dialécticamente en lo que él es, este ser del espacio se revela, según Hegel, como tiempo”⁸². Pero independientemente de la relación entre la tesis del tiempo como *Aufhebung* del espacio y la lectura heideggeriana del tiempo hegeliano en el marco de su comprensión vulgar (ontoteológica) -lectura en la que nos detendremos más adelante- interesa el que Heidegger sostenga que esta tesis se sostiene sobre la base de una determinada articulación entre el concepto de punto y el concepto de ahora. El espacio pasa al tiempo en la medida en que el punto, “puesto para sí es un punto en el ahora (*Jetzt-Punkt*)”⁸³.

Según Heidegger es posible distinguir dos movimientos en el espacio: por un lado, el espacio es “puntualidad”: “la exterioridad indiferenciada de la multiplicidad de los puntos”⁸⁴. Puntualidad refiere aquí a la propiedad señalada páginas arriba según la cual el espacio es “ser-afuera-de-sí-simplemente continuo”, la mera indistinción poblada de infinitos puntos coexistentes. Los puntos son aquí *diferenciables*, pero en la medida en que no son todavía *diferentes* entre sí el espacio permanece indiferenciado⁸⁵. Esta indistinción que conserva en sí la realidad de lo distinto hace en un segundo momento lo distinto para sí, esto es, lo *diferenciable* hace real, *realiza*, la *distinción*, lo que da lugar a la figura del punto, y posteriormente a las dimensiones que surgen de él. El punto por tanto niega la puntualidad porque marca un límite, una interrupción en la indistinción del espacio. “En tanto que puesto para sí (el punto), se diferencia de éste y aquel; *ya no es este ni todavía es aquel*”, de forma que “el punto se pavonea frente a

⁸¹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, 1997, p. 429.

⁸² *Ibid.*, p. 430.

⁸³ *Ibid.*, p. 431.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 430.

⁸⁵ *Ibid.*

los otros puntos”⁸⁶. Esta negación del punto respecto de la puntualidad es lo que identifica el aquí del punto con el ahora, pues “aquello por lo cual el punto se puede poner cada vez para sí como un “este aquí”, es siempre un ahora”.⁸⁷ El punto pasa a ser un “ahora-aquí”, ahora-aquí, y así sucesivamente.

Se notará ya la lógica del tránsito. El punto niega la puntualidad indistinta. El punto, ahora siendo para sí, tiene su realidad únicamente en un ahora: el punto pasa a ser un ahora-aquí, pues “el aquí es ciertamente lo simple del punto”⁸⁸. El aquí pensado como ahora niega la adyacencia de los otros puntos (la puntualidad), con lo cual todo otro “aquí” vendrá antes, o después, pero no simultáneamente. Es por tanto en el ahora que el punto tiene su efectividad como tiempo: “el punto tiene pues realidad en el tiempo”⁸⁹. Y esto porque en esta secuencia de puntos o horas-aquíes que se suceden inmediatamente unos a otros el espacio ha devenido lo que era ya desde siempre de manera implícita o todavía abstracta: tiempo.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 431.

⁸⁸ Hegel, G.W.F., *Fr., op. cit.* p. 15.

⁸⁹ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, Añadido del § 257.

CAPÍTULO II

LO QUE HABRÍA QUERIDO DECIR EL ESPACIO, ES EL TIEMPO⁹⁰

Hasta aquí se ha estudiado al espacio al interior de la Filosofía de la naturaleza. En el marco de este desarrollo, que ha hecho ver el modo según el cual la naturaleza ha resultado lo otro en que la idea se pone a sí misma, estudiar al espacio desde el punto de vista de la naturaleza es captar al espacio en su operatividad exterior y abstracta. Hacia el final ha aparecido, sin embargo, la figura del tiempo no como aquello que se “añade” al espacio, sino como el modo en que el espacio se supera a sí de forma que “el tiempo es su resultado o verdad”⁹¹. En este punto nuestro propósito es orientar la tesis de tal superación en una dirección capaz de revelar al espacio bajo un doble movimiento, y es la tarea de este capítulo exponer el modo en que este doble movimiento se engrana en una relación orgánica y recíproca.

Por un lado, se busca rastrear el lugar conceptual del espacio, *no ya desde su exterioridad como naturaleza, sino desde la interioridad del espíritu*. Recordemos que la interioridad del espíritu no es un dato, sino una conquista que resulta del despliegue de un largo proceso: la idea, habiéndose extraviado en la naturaleza, regresa a sí en un movimiento que da lugar a su verdad “interior” dialécticamente entendida, a saber: el espíritu no ya como mera interioridad abstracta (la idea en la *Lógica*), sino como interioridad concreta, mediada ya por su diferencia o, en palabras de Hegel, como “una identidad” que es ya “negatividad absoluta”⁹².

Pues bien, lo anterior exige de nosotros el esfuerzo por evaluar qué significa pensar al espacio en el marco de la interioridad concreta y mediada en que la idea aparece bajo la forma del

⁹⁰ Derrida, Jacques, “*El pozo y la pirámide*”, en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1989, p. 124.

⁹¹ Hegel, G.W.F., *Fr., op. cit.*, p. 13.

⁹² Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 381.

espíritu, y esta, como veremos, es la tarea *de pensar bajo qué tipo de condicionamientos sistemáticos el espacio es capaz de agenciarse un lugar conceptual efectivo en la historia*. Este es, pues, el segundo movimiento que nos interesa explorar y, a nivel conceptual, resulta el eje primordial de esta exposición.

La hipótesis que sostendremos en relación a la articulación de ambos movimientos es que *el despliegue teleológico de la historia puede ser entendido como el gradual proceso de superación o interiorización del espacio vía el tiempo*. Intentaremos mostrar que si este procedimiento es correlativo a aquel otro (más evidente, al menos dado el modo en que el sistema se expone en la *Enciclopedia* o en la introducción al mismo, la *Fenomenología*) que describe el curso de la historia como un proceso de espiritualización y por tanto de gradual inteligibilización de la naturaleza, es porque opera en virtud de una estrategia o ardid al que llamaremos, echando mano de una terminología propuesta por Catherine Malabou, la “plasticidad del tiempo”. El tiempo “plástico”, según lo estudiaremos, opera escindido en dos dominios: como *naturaleza* abona el terreno espacial que habrá de asimilar a la historia en razón de su determinación opuesta como *espíritu*. Esta, por así decirlo, doble determinación del tiempo en el plano de la exterioridad (natural) y de la interioridad (espiritual) representa la condición de posibilidad de que el espacio, determinado exclusivamente como naturaleza, pueda agenciarse un lugar efectivo en la historia universal.

El telón de fondo de esta exposición se deriva de la frase que titula la tesis. Buscaremos hacer elocuente dicha frase en el marco de lo que Hegel llama la “impotencia de la naturaleza”, la cual no es sino la impotencia de la forma de su exterioridad, el espacio, que no ha de ser inteligible sino en auxilio del tiempo. El espacio, veremos, “quiere decir” una verdad que solo el tiempo ha de hacer inteligible en un movimiento en que la inmediatez de ese “querer” se mediatiza a lo largo del despliegue histórico. Leeremos el “camino de la desesperación” que atraviesa la

conciencia a lo largo de sus múltiples figuras en la clave de una progresiva resolución, vía el tiempo, de la impotencia del espacio hasta el término de su consumación.

2.1. La ahistoricidad de la naturaleza como espacio

¿Por qué el espacio es conceptualmente refractario a la historia? Veamos en qué sentido esta pregunta puede ser abordada de manera mediata haciendo ver la ahistoricidad que Hegel le atribuye a la naturaleza.

A lo largo de su obra Hegel se vale a menudo del elemento de la historicidad para distinguir a la idea en la escala de la naturaleza de la idea en la escala del espíritu. En la *Fenomenología*, por ejemplo, particularmente en el capítulo de la “Razón observadora”, se afirma que la historia es la “vida del espíritu que se ordena hacia un todo”; el espíritu, en efecto “es el sistema que aquí consideramos y que tiene su ser allí objetivo como historia del mundo”. E inmediatamente se añade: “pero la naturaleza orgánica no tiene historia alguna; desde su universal, que es la vida, desciende inmediatamente a la singularidad del ser allí”⁹³

En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel añade a esta polaridad los elementos del espacio y el tiempo:

La historia universal es el desenvolvimiento, *la explicitación del espíritu en el tiempo*, del mismo modo que *la idea se despliega en el espacio como naturaleza*⁹⁴.

La cita es crucial porque enseña cómo Hegel sitúa en el polo del espíritu al tiempo histórico, mientras que al polo de la naturaleza, opuesto al primero, le corresponde únicamente una configuración espacial. Si esta oposición ha de ser entendida especulativamente, ello querría decir por lo menos lo siguiente: así como la naturaleza resultó el “presupuesto” del espíritu, y

⁹³ Hegel, G.W.F., *Fen. Op.cit.*, p. 179

⁹⁴ Hegel., G.W.F., *Lfhu, op. cit.*, 130. Las cursivas son nuestras.

el espíritu es tal solo desde el regreso de su exterioridad como naturaleza⁹⁵, así también el espacio vendría a representar el presupuesto del tiempo, y el proceso por medio del cual el tiempo conquista su verdad es el trayecto que marca su gradual superación del espacio, siendo este último el elemento que constituye el índice de su exterioridad. Pero esta es todavía la hipótesis apresurada que ha de ser refrendada en el trayecto.

Sobre la referida ahistoricidad de la naturaleza Hegel cree ponerla en evidencia al describir su movimiento como una suerte de estasis circular “siempre sujeta al mismo ciclo”⁹⁶. “En la naturaleza todo se mueve en círculos” pues “la conservación de la especie no es más que la uniforme repetición de la misma manera de existencia”⁹⁷. “En la naturaleza no sucede pues nada nuevo bajo el sol”⁹⁸. “Otra cosa sucede empero con la forma espiritual. La variación no tiene lugar meramente aquí en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificad. En la naturaleza la especie no hace ningún progreso; en el espíritu empero, toda transformación es progreso”⁹⁹. La razón de esta progresión del espíritu estribaría, a grandes rasgos, en el hecho de que en “el espíritu (...) lo universal es interno a la particularidad del individuo histórico”, mientras que “en la naturaleza el vínculo entre lo universal y lo particular sería externo, pues carece de la conciencia que lo interiorice”¹⁰⁰

En la misma línea de la circularidad de la naturaleza referida a su ahistoricidad, Hegel ha señalado en el párrafo § 259 de la *Enciclopedia*, perteneciente a la Filosofía de la naturaleza:

⁹⁵ Véase la Introducción de esta tesis!

⁹⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 130.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 127.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰⁰ Mariano de la Maza, Luis, “Tiempo e historia en la Fenomenología del espíritu de Hegel”, en: *Ideas y valores*, Vol. 56, N°. 133, 2007, p. 15.

Por lo demás, en la naturaleza, donde el tiempo es ahora, no se logran distinciones *subsistentes* de aquellas dimensiones (pasado, presente, futuro); son necesarias solo en la representación subjetiva, en el recuerdo y en el temor o esperanza¹⁰¹.

La cita confirma, en primer lugar, que el tiempo es (al menos parcialmente) una determinación de la naturaleza, lo que ha quedado sentado en el primer capítulo, donde el tiempo se ha revelado como el *ser para sí* del espacio. En segundo lugar, el pasaje da cuenta de la singular modalidad que adopta el movimiento del tiempo en el estadio enajenado de la naturaleza. El tiempo es, pues, “ahora” en la naturaleza y no distingue aún interiormente entre sus dimensiones. El tiempo opera en un “ahora” dentro del cual todo acontecer se inscribe en la eterna repetición del mismo ciclo. No resulta gratuito pues que esta suerte de estaticidad circular de un “tiempo-ahora” marque su modo de ser al interior del reino espacial de la naturaleza, caracterizado precisamente por la quietud y la indistinción que según veíamos define al espacio como la forma de la exterioridad¹⁰². Si el tiempo habita aquí en el régimen de la naturaleza, su operatividad yace enajenada en la esfera propia del espacio, y es esta subordinación, por así decir, del tiempo al espacio la que obstruiría el progreso de la naturaleza en el plano del concepto, esto es, la naturaleza no comporta aún interiormente historia alguna. Si bien todavía a manera de rodeo, resulta interesante contrastar esta descripción con este otro aserto referido al tiempo que Hegel formula en la *Filosofía real*:

Cuando se dice del tiempo que, visto desde el Absoluto, desaparece, se le está reprochando en primer lugar su fugacidad o carácter negativo (...) Pero también se le está reprochando que en el tiempo los momentos de lo real se dispersan –uno es ahora, el otro ha sido, otro será- mientras que en la verdad lo mismo que todo se halla en el modo de la división, es también inmediatamente una unidad. Con todo, *esta dispersión no corresponde al tiempo como tiempo sino, por el contrario, al espacio que conlleva*; pues el tiempo precisamente no es la neutra

¹⁰¹ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 259. El paréntesis es nuestro.

¹⁰² Véase sección 1.2 de esta tesis.

yuxtaposición de los momentos sino precisamente la contradicción de tener en una unidad inmediata lo opuesto simple y puramente.”¹⁰³

Si en la naturaleza el tiempo, subordinado al espacio, aparecía estancado en la estasis de un ahora, esta última cita muestra una segunda posible articulación del espacio con el tiempo. Aún cuando esta caracterización del tiempo está enmarcada en la Mecánica, el carácter preliminar del sistema que ofrece la *Filosofía Real* (un mero esbozo y no la exposición “acabada” que reluce ya en la *Enciclopedia*) permite aventurar la idea de que Hegel pareciera estar pensando aquí al tiempo desde el ángulo del espíritu (el tiempo, señala, “visto desde el Absoluto”), antes que desde la escala enajenada de la naturaleza. Pues bien, el tiempo, así, en el elemento de su interioridad mediada, como espíritu, aparece aún ligado al espacio, pero a diferencia del modo en que aquel queda afectado en el dominio espacial de la naturaleza, aquí el tiempo no desarrolla su conexión con el espacio en el marco circular del ahora, sino en la “dispersión” del “ahora”, el “sido” y el “será”¹⁰⁴, y reviste de esta suerte un desenvolvimiento cuya dialéctica Hegel se encargará de exponer en los términos en que ésta enhebra y gobierna el curso del devenir progresivo de la historia.

Dicho de otro modo, a nivel conceptual, la configuración histórica del tiempo parece acontecer únicamente desde el momento en que el espíritu regresa a sí desde su extravío como naturaleza y reanuda una segunda marcha de superación de su ser enajenado pero que es, ahora, como veremos más adelante, “un proceso del saber”, a diferencia del proceso de la naturaleza, todavía “inconsciente”, que era un “mero proceso viviente”¹⁰⁵. Hegel lo dice a su modo cuando afirma

¹⁰³ Hegel, G.W.F., *Fr., op. cit.*, p. 13. Las cursivas son nuestras

¹⁰⁴ En la misma *Filosofía real* Hegel señala explícitamente el que la división del tiempo en sus dimensiones no pertenece al tiempo como tal, sino al espacio que conlleva: “(...) En efecto, lo negativo del espacio es el tiempo; lo positivo, el ser de las diferencias del tiempo, es el espacio que conlleva” (*ibid*, p. 14.)

¹⁰⁵ Cf.: “Existe una diferencia básica entre el proceso de de la historia y el de la naturaleza. El de la naturaleza es un proceso viviente, el de la historia es un proceso del saber. La naturaleza está dirigida en su proceso por la idea, pero no de modo consciente, de ahí que sea un proceso hacia el sujeto solamente” (Artola, Jose María, *La filosofía como retorno*, Madrid: G. del Toro, 1972, p. 224).

que la idea “no se manifiesta *en el tiempo* (léase, el tiempo de la interioridad) y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a la conciencia sobre sí”¹⁰⁶.

Recapitulando, los pasajes arriba citados plantean dos posibles configuraciones de la relación entre el espacio y el tiempo, según ésta relación sea descrita en la escala exterior de la naturaleza, o en la escala de la interioridad mediada del espíritu. En la escala de la naturaleza, el espíritu yace extraviado en lo otro de sí; por tanto, el tiempo queda subordinado al espacio y permanece preso de la circularidad que caracteriza el flujo del tiempo espacialmente determinado (“el tiempo es ahora”). En la escala del espíritu, en cambio, éste ha regresado a sí desde su extravío como naturaleza; por tanto, es el espacio el que queda ahora subordinado al tiempo, y la historia, que es el marco donde el tiempo en adelante habrá de manifestarse, describiría esa lenta marcha a través de la cual el tiempo se constituye a sí como sujeto del espacio hasta el punto de que la interiorización de la exterioridad espacial por parte del tiempo quede en él finalmente consumada. ¿Pero qué serían, pues, el espacio y el tiempo una vez que este proceso ha culminado? Si el tiempo, como señala la cita, aparece disperso en el devenir de sus dimensiones *solo* en cuanto permanece atado al espacio, ¿cómo imaginar al tiempo desde el momento en que integra la totalidad del espacio en sus fueros? Dejamos por el momento estas preguntas en el tintero como testimonio de que nuestro análisis es aún incompleto, pero a la vez con la confianza de que el mismo va marcando ya una ruta.

2.2. La “impotencia de la naturaleza”

La opacidad descrita del espacio en relación a la historia puede ser retratada en términos de lo que según vimos páginas arriba nuestro autor llamaba la “impotencia de la naturaleza”.

¹⁰⁶ Hegel, G.W.F., *Fen., op. cit.*, p. 467. Las cursivas y el paréntesis son nuestros.

La expresión aparece reiteradas veces hacia el final de la Introducción a la Filosofía de la Naturaleza de la *Enciclopedia*, intentando mentar la contradicción existente, en el seno de la naturaleza, “entre la necesidad de sus formaciones (generada por el concepto) (...) y la contingencia indiferente y la indeterminable falta de regularidad de aquellas formaciones”¹⁰⁷. La naturaleza, en sus determinaciones “inmediatamente concretas”, es incapaz de “retener firmemente el concepto a lo largo de su ejecución”, de manera que estas quedan dispersas en la exterioridad indiferente (“están una fuera de la otra”)¹⁰⁸ y resultan “impotentes” en su capacidad de exteriorizar la necesidad que el concepto imprime en ellas. “Eso es precisamente la *impotencia de la naturaleza (Ohnmacht der Natur)*, recibir las determinaciones del concepto de modo meramente abstracto y exponer la realización de lo particular a la determinabilidad exterior”.¹⁰⁹ Trátase pues de la impotencia del ser de una naturaleza que, anclada en la exterioridad, “no se corresponde (aún) con su concepto”¹¹⁰.

No es difícil a estas alturas vincular esta “impotencia de la naturaleza” con el elemento que según veíamos formaliza su exterioridad, el espacio, e interpretar al tiempo, en este marco, como el mecanismo de la mediación a través de la cual el espacio cifra la posibilidad de su superación en el modo de una reconciliación con el concepto. La impotencia a la que referimos queda, por lo demás, estéticamente iluminada con la frase derridiana que titula la tesis: “lo que hubiera querido decir el espacio, es el tiempo”. Se irá entendiendo ya su pertinencia de cara a nuestros propósitos. Por el momento esta frase cumple la modesta función de roturar el camino que habilite el rendimiento expresivo del término “impotencia”: la impotencia de una naturaleza cuyo ser, en virtud de su espacio, “no se corresponde con su concepto” es la

¹⁰⁷ Hegel, G.W.F., *Enc.*, *op. cit.*, § 250.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, § 248. El paréntesis es nuestro.

impotencia de un espacio tal que no puede desde sí ser y significar su verdad más propia. Veamos pues dos escenarios en los que tal impotencia espacial expone su propio silencio en ausencia del auxilio del elemento temporal: su condición de inteligibilidad y significación.

2.2.1. El silencio de las matemáticas

La crítica que lleva a cabo Hegel a las matemáticas tiene su lugar de exposición fundamental en el apartado 2 de la tercera sección de la introducción de la *Fenomenología* (“El conocimiento filosófico”) y lleva por título “El conocimiento histórico y el matemático”. Allí Hegel señala: “Las verdades *históricas* versan sobre la existencia singular, sobre un contenido visto bajo el ángulo de lo contingente”, para advertir líneas adelante: “pero incluso verdades escuetas como las citadas no son sin el movimiento de la autoconciencia”¹¹¹. Atender para Hegel al movimiento de la autoconciencia dentro del cual estas verdades en apariencia contingentes se insertan (y por tal autoconciencia entiéndase, en el marco de lo expuesto, el movimiento del tiempo en la interioridad “restituida” del espíritu) tiene en este punto una importancia metodológica: supone comprender el modo en que los eventos de la historia se constituyen en tanto que objetos de estudio. En la historia tal “movimiento (...) forma parte de lo que es el objeto”¹¹²; no es, pues, un movimiento extrínseco sino constitutivo de la objetividad del evento, de forma tal que éste no es sino su resultado.

Las matemáticas, por su lado, se sitúan en el polo opuesto. Estas desatienden el movimiento negativo del concepto y esto se hace patente en el método de demostración que ponen en práctica:

¹¹¹ Hegel, G.W.F., *Fen.*, *op. cit.*, p. 28.

¹¹² *Ibid.*

(...) la esencialidad de la demostración no tiene (...) en el conocimiento matemático el significado ni la naturaleza de ser un momento del resultado mismo, sino que es un momento que se abandona y desaparece en este resultado (...) el movimiento de la demostración matemática no forma parte de lo que es el objeto, sino que es una operación *exterior* a la cosa¹¹³.

Hegel se apoya en esta distinción para mostrar la inesencialidad del conocimiento matemático frente un tercer tipo de conocimiento que recoge la organicidad de la intelección histórica pero en un sentido especulativamente superior: el conocimiento filosófico. Este último se hace cargo de la realidad de la *existencia* de modo tal que ella resulta el devenir de un proceso interior, el de su *esencia*. Las matemáticas, en cambio, solo atienden a un lado del proceso. Olvidan tal vitalidad interior de la esencia y captan únicamente el resultado del devenir, su exterioridad inerte¹¹⁴.

Tal reducción de la realidad por parte de las matemáticas a su exterioridad inerte también puede plantearse como sigue: las matemáticas piensan a la naturaleza de manera *abstracta*, pues captan su espacialidad desligada de la negatividad del tiempo. “La materia acerca de la cual ofrece la matemática un tesoro grato de verdades es el espacio y lo uno (...)”. Pero tales verdades, sin embargo, son captadas de modo tal que el espacio es asumido como “un elemento vacío y muerto” y en el que “sus diferencias son, por tanto, igualmente inmóviles e inertes”¹¹⁵. Habíamos visto arriba que la negatividad que posibilita la diferenciación interna del espacio (sus dimensiones) era ya el testimonio de la presencia del tiempo en aquel. La atención de las matemáticas al espacio como algo “inerte” y abstracto pasa precisamente por la desatención de

¹¹³ *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p.30.

esta negatividad del tiempo¹¹⁶ que, en tanto tiene al concepto como su propia fuerza¹¹⁷, hace de la determinación espacial de la naturaleza un mero *momento* en el despliegue del todo. Es solo afuera de este tiempo, esto es, como mero espacio abstracto, que el espacio se constituye como objeto de las matemáticas: “en cuanto al tiempo (...) las matemáticas no pueden ocuparse de aquella pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación”¹¹⁸ En el objeto matemático la negatividad del “concepto mismo en su existencia”¹¹⁹, esa “pura inquietud de la vida”, a saber, el tiempo, queda “como paralizado”, de forma que la verdad como “ese delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la embriaguez”¹²⁰ aparece en el espacio abstracto de las matemáticas desvirtuada y anquilosada.

Enlacemos la crítica hegeliana a las matemáticas con esta otra afirmación procedente del § 250 de la *Enciclopedia*: “la impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía”¹²¹. Tal impotencia, decíamos, da cuenta en la naturaleza de una configuración tal en la que “su ser no se corresponde con su concepto”, y es por eso que la naturaleza “es más bien la *contradicción no resuelta*”¹²². Parágrafos atrás Hegel ha señalado que el estudio filosófico de la naturaleza “ofrece el objeto (empírico) según su *determinación conceptual*, hay que dar nombre además al fenómeno empírico que le corresponde y hay que mostrar cómo este se corresponde de hecho con su determinación conceptual”¹²³. ¿En qué podría consistir el “límite” que representa la

¹¹⁶ Cf. “La matemática solo considera la magnitud, la diferencia no esencial. Hace abstracción del hecho de que es el concepto el que escinde el espacio en sus dimensiones y el que determina las conexiones entre éstas y en ellas” (Hegel, G.W.F., *Fen., op. cit.*, p. 31). O, podría decirse también, que captan al tiempo no en su negatividad sino “desde la perspectiva de la magnitud y de la igualdad numérica, “unidad abstracta e inerte” y por tanto “rebaja lo que se mueve a sí mismo a materia, para poder tener en ella un contenido indiferente, externo y carente de vida” De la Maza, Luis Mariano, *op. cit.*, p. 8.

¹¹⁷ Cf. “Pero el concepto, en su identidad consigo que está libremente existiendo para sí, yo = yo, es en y para sí la negatividad absoluta o la libertad, no está en el tiempo ni es temporal, sino que él es más bien el poder (o fuerza) del tiempo; este poder es solamente aquella negatividad en cuanto exterioridad” (Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 258).

¹¹⁸ Hegel, G.W.F., *Fen., op. cit.*, p. 31.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 468.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹²¹ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, p. § 250.

¹²² *Ibid.*, § 248.

¹²³ *Ibid.*, § 246.

naturaleza para la filosofía siendo que ésta solo estudia la naturaleza en su “determinación conceptual”? Pues, si la naturaleza es tal que “su ser no se corresponde con su concepto”, ello supone que pensarla *en* su concepto es pensarla precisamente a la luz del límite consustancial al mismo: como un mero *momento enajaneado* de la idea o como una realidad tal que “no contiene en sí el fin absolutamente último”¹²⁴. En nuestros términos, pensar la naturaleza como mero momento del concepto es pensarla a la luz del despliegue temporal del concepto para, en ese marco, captar su verdad precisamente en tanto que ser irresuelto o impotente.

Esto es lo que nos interesa de la distinción entre el modelo filosófico de conocimiento y el modelo matemático. A diferencia del primero, las matemáticas, al desatender al movimiento del concepto y reducir la naturaleza a su espacialidad inerte, hacen *como si* la naturaleza impotente no fuese verdaderamente tal. Al aislarla de la totalidad y arrojarle una positividad contraria a su naturaleza, en realidad desvirtúan su verdad, que consiste precisamente en su finitud y, por tanto, en su unilateralidad en relación al todo. En relación al esquema descrito anteriormente se diría que las matemáticas estudian el régimen de la relación espacio-temporal no en la escala interiorizada del espíritu, sino en la escala otra de la naturaleza, aquella en la que la inquietud del tiempo permanece presa en la quietud del espacio o aquella en la que el tiempo, divorciado aún respecto de sí mismo, no ha alcanzado todavía una configuración histórica.

Quizá estemos ya en condiciones de distinguir dos niveles en que la figura de la impotencia operaría al interior de este esquema. En su tratamiento de la naturaleza, ambos, filosofía y matemática, lidian con el carácter impotente de la misma. La filosofía aborda a la naturaleza desde su *determinación conceptual*, esto es, expone su finitud *de cara a la negatividad del concepto*, que es el tiempo. Al exponer la finitud de la naturaleza negativamente, su impotencia se curva sobre sí en un movimiento de reflexividad. Se diría que, sabiéndose finita y unilateral,

¹²⁴ *Ibid.*, § 245.

en la filosofía la naturaleza comprende que su verdad consiste en su no ser verdadera más que tal como ella es en sí (en la idea), no en su existencia determinada¹²⁵. Pero puesto que aquí tal impotencia se piensa desde la universalidad del concepto, el filósofo (el “para nosotros” hegeliano) sabe al mismo tiempo que habita en ella “esa fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser”¹²⁶. Una impotencia, pues, que en su reflexividad se reconcilia con la potencia de la negatividad que la atraviesa: una *impotencia potente*. Es este movimiento descrito, por lo demás, un movimiento característico del pensamiento, que es el elemento de la razón en el cual se mueve la filosofía como aquel “centro al que regresan las oposiciones como a su verdad”¹²⁷.

En el caso de las matemáticas, una mera “ciencia del entendimiento”¹²⁸ (“el pensamiento en cuanto entendimiento se queda parado en la determinidad fija y en la distintividad de ella frente a otra”¹²⁹), éstas atienden a la naturaleza desde el lado de la espacialidad abstracta e inerte y tienen por objeto, a diferencia de la filosofía, una impotencia tal que no se sabe a sí misma. En tanto no cifra en la temporalidad del concepto la condición de verdad de su espacialidad, siendo finita, la naturaleza se piensa aquí en una pretendida positividad autosuficiente. Estaríamos frente a una suerte de impotencia que, puesto que ignora la verdaderas condiciones de su superación - y ello dado los límites del entendimiento matemático como modo de intelección unilateral- queda encerrada en sí misma: llamémosle una *impotencia impotente* cuya sustancia de expresión más afín no sería sino la del silencio del algoritmo matemático.

¹²⁵ En ello reside la crítica que lleva a cabo Hegel respecto de la divinización de la naturaleza: “Por lo dicho la naturaleza según su existencia determinada, en virtud de la cual es naturaleza, no debe ser divinizada, ni hay que contemplar o aducir el sol, la luna, los animales, las plantas, etc, como obras de Dios con preferencia sobre los hechos y acontecimientos humanos. La naturaleza es divina en sí, en la idea, pero tal como ella es, su ser no se corresponde con su concepto; es más bien la contradicción no resuelta” (Hegel, G.W.F., *Enc.*, § 248).

¹²⁶ Hegel, G.W.F., *Fen.*, *op. cit.*, p. 24.

¹²⁷ Hegel, G.W.F., *Enc.*, *op. cit.*, § 467.

¹²⁸ *Ibid.*, § 259.

¹²⁹ *Ibid.*, § 80.

Y este es pues el punto que encuadra lo anterior en el ángulo que nos interesa. Dado lo anterior, ¿cuál es el modo de representación más adecuado del tipo de impotencia que las matemáticas tienen por objeto? Al respecto ha señalado Hegel:

Frente a la ciencia del espacio, la geometría, no hay una ciencia semejante del tiempo. Las distinciones del tiempo carecen de esa indiferencia del ser-afuera-de-sí que constituye la determinación inmediata del espacio; por ello, las distinciones del tiempo no son aptas para darles figuras como lo son las del espacio. Tal aptitud la recibe el principio del tiempo solamente cuando se paraliza, cuando su negatividad es puesta por el entendimiento hasta (hacerla) un *uno*¹³⁰.

Y añade líneas adelante:

Sería (...) un esfuerzo superfluo e ingrato querer usar para la expresión de pensamientos un medio tan refractario e inadecuado (para ello) como lo son las figuras espaciales y los números, por causa de su simplicidad, se compadecen bien y sin equívocos con los símbolos, pero esos símbolos son siempre una expresión heterogénea y pobre para ser aplicada a los pensamientos¹³¹.

Más adelante tendremos ocasión de esbozar esta naturaleza refractaria de los símbolos para representar pensamientos. Basta sentar aquí los elementos capaces de habilitar en el término “impotencia” la eficacia expresiva que buscamos. Según las citas es, pues, el lenguaje simbólico del número la sustancia de expresión más apta para dar cuenta de esa impotencia irreflexiva que constituye la naturaleza tal y como es captada por las matemáticas. Para ponerlo en los términos del esquema que venimos trazando: el tiempo, retenido en el reino espacial de la naturaleza, esto es, divorciado de su dimensión espiritual propiamente histórica, solo resulta inteligible en el “silencio articulado del algoritmo”¹³². Se diría que, en estricto, es tan solo el tiempo pre-histórico el que las matemáticas son capaces de “entender” en el sentido hegeliano

¹³⁰ *Ibid.*, § 259.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Kojève, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Editorial Trotta. Traducción de Andrés Martos, 2013, p. 431 (nota xix).

y fuerte del término, con lo cual la facultad “expresiva” de estos símbolos del entendimiento hallan su límite allí donde el tiempo abandona la quietud inerte del espacio y restituye su carácter propiamente espiritual. Kojève ha planteado a este respecto una pregunta iluminadora: ¿es posible entonces, en sentido estricto, *hablar* sobre la naturaleza *qua* *naturaleza*? Considerando que es el tiempo, como veremos¹³³, el elemento que define al signo lingüístico en oposición al símbolo, ¿el tipo de verdad que el número captura sobre la naturaleza no sería por definición su momento “mudo”, vamos a decir, representable por la exterioridad de las figuras espaciales (símbolos), pero irrepresentable por la mediación del lenguaje sígnico o verbal? En este sentido, ¿no será, pues, el tiempo restituído en su dimensión espiritual (la historia) el elemento dentro del cual el espacio abandona su abstracción inerte y silenciosa y abre paso a su “decibilidad” en el horizonte del lenguaje?¹³⁴

2.2.2. Espacio y tiempo de la certeza sensible: en torno al “querer decir” en la *Fenomenología*

Para seguir el rastro de la pregunta anterior expongamos un segundo escenario de la figura de la impotencia del espacio. Este aparece en el famoso primer capítulo de la *Fenomenología*, elocuentemente titulado “La certeza sensible o el esto y el querer decir”¹³⁵ (“*Die sinnliche*

¹³³ Esto quedará esbozado en la sección 2.4, en el apartado dedicado al signo lingüístico y, más adelante, en el apartado sobre las artes simbólicas, que no por casualidad pertenecen al ámbito de las artes espaciales.

¹³⁴ Cf. “No podemos *hablar* de la realidad física sin contradicciones; desde que se pasa del algoritmo a la descripción verbal, se contradice (corpúsculos-ondas, por ejemplo) No habría pues *discursos* que revelen la realidad física o natural. Esta (como ya la presentaba Galileo) no se revelaría al hombre sino por el *silencio* articulado de algoritmo. No se puede comprender conceptual o dialécticamente (no se puede hablar de) la materia física sino en la medida en que ella es la “materia prima” de un producto del trabajo humano. Pero la “materia prima” no es ni moléculas ni electrones, etc, sino madera, piedras, etc. Y son cosas, si no vivientes ellas mismas, por lo menos existentes a la escala de la Vida (y del Hombre en tanto que ser viviente). No obstante, parece que el algoritmo siendo no-temporal no revela la vida” (Kojève, Alexandre., *op. cit.*, p. 430.).

¹³⁵ Para efectos de esta tesis recogemos aquí la traducción de autores como Giorgio Agamben (*El lenguaje y la muerte, un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia: Pre-textos, 2008, p. 31) o Peter Szendy (*A fuerza de puntos, la experiencia como puntuación*, Santiago de Chile: Ediciones metales

Gewissheit oder das Diese und das Meinen”). Para mostrar la operatividad de dicha figura vamos a contrastar brevemente la apariencia de la certeza sensible en los dos extremos del recorrido fenomenológico: hacia el inicio, en que la conciencia “quiere decir” una inmediatez en realidad inefable, y hacia el final, en el capítulo del “saber absoluto”, donde la conciencia reanuda su inmediatez inicial pero bajo la forma de un saber que ha hecho efectivo ya la totalidad de las condiciones que realizan el “querer decir” (*Meinung*) del comienzo.

Una de las claves del capítulo de la certeza sensible puede formularse del siguiente modo: “la verdad de ‘lo ente’ solo puede darse en el lenguaje”¹³⁶. Lo que puede darse en el lenguaje no es, tal como la conciencia natural lo imagina, el esto en su inmediatez sensible (el *tode ti* aristotélico), pues al esto concreto no puede sino “indicársele”¹³⁷. En tanto que el esto sensible intenta ser mentado, las lecciones que la conciencia habrá de extraer de este fracaso sientan las bases de la naturaleza lingüística de la mediación, lo que, a juicio de Joseph Simon, equivale a evidenciar la naturaleza histórica de la misma¹³⁸.

Hegel expone el esto al que refiere la certeza sensible bajo la forma de adverbios de espacio y tiempo: el esto es un aquí y es un ahora. La conciencia natural quiere decir el aquí y el ahora del esto. Para mostrar las contradicciones que encierra esta pretensión, Hegel propone el siguiente ejercicio. Tomemos nota en un papel de un ahora que se da, por ejemplo, en la noche. Escribimos “ahora es de noche”. Constatamos que la verdad de la nota se esfuma tan pronto como la consultamos horas después, en el día. El ahora refiere en este punto ya no a la noche, sino al día. Ahora bien, aun cuando la verdad de la nota escrita en la noche se ha esfumado (y aquí la clave)

pesados, 2016, p. 103), los cuales traducen *Das Meinen* por el “querer-decir”, en lugar de por “suposición”, que es la traducción que aparece en la versión canónica de Wenceslao Roces (G.W.F., Hegel, *Fen., op cit.*, p. 63).

¹³⁶ Cubo, Oscar, *Actualidad hermenéutica del saber absoluto*, Madrid: Dyckinson, S.L. 2010, p. 64.

¹³⁷ Hegel, G.W.F., *Fen., op. cit.*, p. 68.

¹³⁸ Simon, Joseph., *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid: Taurus. Traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, 1982.

lo que se conserva en cada caso es siempre, según Hegel, el ahora mismo. El ahora como tal no está sujeto, pues, a la contingencia del contenido que comporta en cada caso, sino que es “algo negativo en general”¹³⁹. Esta negatividad quiere decir que la contingencia del día y de la noche, si bien marca los términos del fracaso de la conciencia que busca capturar esa dación en el decir, representa no obstante la actividad a través de la cual el ahora se determina y se conserva como tal. Esto es, el ahora en sí mismo no es nada inmediato, como lo pretendía la conciencia ingenua, “sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene por el hecho de que otro, a saber, el día y la noche, no es”¹⁴⁰. Lo mismo se diría respecto del aquí, pues si digo “aquí hay un árbol” y en seguida tuerzo la vista y me topo con que ya no hay aquí un árbol, sino una casa, no es el aquí el que desaparece como tal sino el objeto del aquí: el árbol, la casa, etc. El aquí se conserva a través de las diferencias entre los objetos que señala en cada caso, por lo que también se muestra, lo mismo que el ahora, “como una simplicidad mediada o como una universalidad”¹⁴¹.

Tanto la conservación del ahora como del aquí bajo la forma de la negatividad es ya el signo de que, al contrario de lo que pretende la conciencia ingenua, la particularidad del esto comporta desde ya un universal, con lo cual lo universal pasa “a ser, pues, lo verdadero de la certeza sensible”¹⁴². De esta forma, la universalidad del esto al que refiere la certeza sensible resulta la prueba de que la voluntad de la conciencia ingenua de decir la inmediatez es vana, pero no porque tal inmediatez señale una verdad “original” inaccesible al lenguaje, sino porque eso “inexpresable no es sino lo no verdadero, lo simplemente supuesto”¹⁴³. Lo decible para la

¹³⁹ Hegel, G.W.F., *Fen, op. cit.*, p. 65.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*, p. 65.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 70.

conciencia es ya desde el inicio, no la inmediatez, sino lo que el esto inmediato tiene de universal, la mediación inscrita ya como posibilidad y forma en lo inmediato.

Para nuestros propósitos la importancia de la detección de la universalidad y la mediación como formas inscritas desde ya en la inmediatez sensible radica en la reciprocidad entre estos dos movimientos: el movimiento que exhibe en dicha universalidad las condiciones del “esto” en tanto que objeto del decir, y aquel otro en el que Hegel enseña que “la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia”¹⁴⁴. Esto significa que la universalidad que permite que el “esto” sea decible no es un dato dado de una vez y para siempre, sino lo negativo mismo, que desenvuelve las condiciones de la decibilidad del esto a lo largo de una *historia* cuyo trayecto la *Fenomenología* intenta rastrear de principio a fin. Esto último puede ser también rephraseado en nuestros términos. ¿La *Meinung*, el querer decir, de la conciencia natural, no equivale acaso a esa “impotencia de la naturaleza” que no halla sus condiciones de realización sino en el despliegue de la negatividad inscrita en ella? ¿Y este despliegue no es sino, según veíamos, el proceso mediante el cual el espacio “inerte” se reconcilia con su verdad en la medida en que gradualmente espiritualiza e interioriza su inmediatez vía su temporalización histórica?

Hace sentido en este marco que la *Fenomenología* empiece con el tópico del querer-decir cuya impotencia aparece cifrada bajo las formas de la inmediatez de la naturaleza: el aquí del espacio y el ahora del tiempo. Cabría en este marco preguntarnos cómo aparece el querer-decir del inicio hacia el final del trayecto fenomenológico. Si nuestra hipótesis tiene algún asidero y es el tiempo el que marca la negatividad a través de la cual la impotencia se resuelve, entonces la resolución del espacio en el tiempo habría de quedar evidenciada en la forma que adquiere la inmediatez del inicio en esa otra modalidad de la inmediatez, la del final, que ha incorporado ya

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 69.

la totalidad del contenido de su recorrido y que es retratada por Hegel en la figura del “saber absoluto”, cuya última sección se titula, elocuentemente: “el espíritu concebido, en su retorno a la inmediatez que es allí” (*Der begriffene Geist in seiner Rückkehr zur daseienden Unmittelbarkeit.*)¹⁴⁵. ¿Es posible evaluar el allí de la inmediatez final como el signo que corrobora el triunfo del tiempo por sobre el espacio? ¿Cómo queda en ese sentido organizado el aquí y el ahora al interior de sus fueros?

Se intuirá la dificultad de la pregunta, la cual por supuesto no buscamos responder exhaustivamente, sino que nos basta con iluminarla en su problematicidad. La dificultad central estriba en lo siguiente: según nuestro razonamiento, el saber absoluto marca el punto culminante de la superación del espacio por el tiempo, lo que equivaldría (para seguirle el rastro al tópico de la *Meinung*) a la resolución del querer-decir en lo efectivamente dicho. Ahora bien, de tal razonamiento habría de seguirse que 1-) el espacio desaparece en tanto negado y superado por el tiempo, y 2-) que esta superación del espacio por el tiempo supone también la superación del último, pues, y al respecto Hegel es absolutamente enfático:

El espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo mientras no capta su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo (...) al captarse a sí mismo, el concepto supera su forma de tiempo (...) El tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu aún no ha acabado dentro de sí mismo¹⁴⁶.

Por tanto, si 1) y 2) son verdaderos, resulta al menos inadmisibles para la imaginación dar cuenta de un allí instalado sobre la supresión de lo que constituye su condición de posibilidad: el espacio y el tiempo.

Pero he aquí que Hegel pone en marcha todo el arsenal dialéctico de su pensamiento, pues todo sucede como si la superación del espacio *en* el tiempo, así como la superación del tiempo mismo,

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 471.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 468.

no refiriera sino a la apertura hacia *un tipo* de temporalidad y espacialidad de un orden distinto al de la modalidad atrapada todavía, diría Hegel, en el marco de la naturaleza. En efecto, en la naturaleza, señala Hegel, el espíritu se “sacrifica (...), es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu (...) intuyendo su sí mismo puro como el tiempo fuera de él y, asimismo, su ser como espacio¹⁴⁷. La cita aclara el panorama: en la naturaleza el tiempo está “fuera de él” y su ser está ligado al espacio; por tanto, el retorno consumado de la naturaleza al espíritu, dado en el saber absoluto, no implicaría necesariamente la superación del tiempo como tal, sino solo la superación de la modalidad del tiempo enajenado (el tiempo “fuera de él”), o más precisamente, la superación del tiempo “atado” al espacio de la naturaleza. A una idea similar parece apuntar Hegel páginas adelante, donde afirma que “así como antes la esencia se expresaba como unidad del pensamiento y de la extensión, ahora habría que tomarla como unidad del pensamiento y del tiempo (...)”¹⁴⁸. El tiempo, entonces, superaría su enajenación espacial restituyendo su unidad con el pensamiento. En esta enajenación el tiempo comportaba el proceso del ponerse del pensamiento en lo extenso, el espacio, y es en el regreso del tiempo *a sí* que su ser extenso queda superado y se funde con su esencia pensante. Así pues, el lugar del tiempo en la figura del saber absoluto encarnaría dialécticamente una doble figura: en el saber absoluto el tiempo queda “superado” y al mismo tiempo reconciliado consigo mismo. La esencia del tiempo es también ser lo otro de sí. El allí manifiesto en el saber absoluto entrañaría de tal suerte esta dialéctica: encarna no la aniquilación del tiempo histórico como tal, sino, por un lado, la obsolescencia de una forma de historicidad ligada a un tiempo enajenado y, por el otro, el dar lugar a un modelo de historia en el que el tiempo discurriría en adelante al interior de su propia mismidad¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 472.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 470.

¹⁴⁹ Cubo, Oscar, *op. cit.*, pp. 173-178.

En nuestros términos, el tiempo en su mismidad sería el marco en que, en adelante, se mueve la *impotencia potente* pero en tanto ha efectuado ya en la experiencia la totalidad de su potencialidad; la impotencia devenida realización y por tanto consumación de sí misma. Ahora bien, volviendo a la figura de la *Meinung*, ¿qué relación guarda el ahora/aquí del *querer decir* de la certeza sensible con el tiempo en su mismidad del saber absoluto (digamos, el tiempo del “querer decir” con el tiempo de *lo efectiva y absolutamente dicho*)? Está claro que en este último estadio tal tiempo, como ha señalado Oscar Cubo, “deja de adoptar una figura lineal (secuencial, diríamos, tal como lo exige su permanecer enajenado en el espacio) y pasa a curvarse tal y como corresponde al tiempo del retorno propio de la ciencia”¹⁵⁰, temporalidad que, por lo demás, y a juicio de P.J.Larrabièrre, solo la *Lógica* puede captar en su pureza, pues esta se ocupa de “el proceso intemporal que constituye toda temporalidad”¹⁵¹.

Es, pues, esta característica del tiempo consumado de no ser sino la intemporalidad conquistada que yacía ya en la base del tiempo temporalmente puesto (aún) en la naturaleza, lo que nos permite enlazarlo con el ahora de la certeza sensible, el cual decíamos, constituía la negatividad inscrita ya en la inmediatez y que, en tanto negativa, habría de desarrollarse bajo la forma de una historia que en este punto indica ya haber culminado su despliegue. Pues bien, desplegada ya esta historia, el ahora del comienzo revela ser el mismo ahora del final habiendo incorporado ya en sí la totalidad de sus mediaciones. Pero puesto que estas mediaciones comportan, como vimos, la gradual negación, superación y espiritualización del espacio, es posible complementar la idea aventurando la siguiente hipótesis (a ella volveremos, afinándola, más adelante): ¿no representaría el *allí* del saber absoluto el ahora intemporal que ha superado la extensión espacial del aquí al que permanecía atado en el trayecto fenomenológico? Si esta

¹⁵⁰ Ibid., p. 176. El paréntesis es nuestro.

¹⁵¹ Labarrièrre, Pierre-Jean, *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 37.

hipótesis goza del algún rendimiento, la *Fenomenología* podría leerse como la descripción del paciente trayecto de la liberación de la universalidad del ahora-tiempo respecto del aquí espacial, pues este último constituye siempre, en el trayecto de su marcha y bajo las múltiples figuras en las que aparece, el índice de su exterioridad y, por tanto, el índice de su resolución inacabada. Tendríamos pues, al inicio, el ahora / aquí de la certeza sensible queriendo decirse a sí en su inmediatez natural; hacia el final la figura se invierte: el ahora que al inicio permanecía idéntico al aquí habría interiorizado ya la totalidad de aquís que lo preceden, dando lugar a una suerte de ahora absoluto o al “allí” al que refiere Hegel como la marca de que la ciencia ha sido finalmente conquistada.

2.3. Los dos tiempos de Hegel

Hemos descrito hasta aquí a la figura de la impotencia del espacio en el plano de las matemáticas y de la *Meinung*, haciendo ver cómo ésta halla en la negatividad del tiempo las condiciones de mediatización de su potencia. Vamos a sumergirnos ahora en nuestra pregunta fundamental: en virtud de qué tipo de estructura el tiempo ha de ser capaz de llevar a cabo dicha tarea. Para ello pasaremos revista, primero, a las lecturas que sobre el tiempo hegeliano han llevado a cabo Heidegger y Kojève con la intención de trazar una disyunción (tiempo natural o tiempo histórico) que buscaremos luego suprimir de la mano del concepto de plasticidad de Malabou, para quien la disyunción se supera dialécticamente, dando lugar a una unidad que incorpora en sí su diferencia: tiempo *natural* y tiempo histórico no querrá decir, pues, a la manera de una mera conjunción, que a un tiempo se *le añade* el otro. El sentido en que ese “y” es impugnado por la dialéctica constituye en gran medida el talante de nuestra exploración.

2.3.1. Entre Heidegger y Kojève: tiempo natural o tiempo histórico

“¿Cómo queda comprendido el propio espíritu para que se pueda decir que, de acuerdo a su modo de ser, el espíritu –realizándose- cae dentro del tiempo (...)?”¹⁵² Tal es, según Heidegger, la pregunta que al ser abordada revela en qué sentido la “comprensión vulgar del tiempo” endilgada a Hegel reposa fundamentalmente en el hecho de que éste piensa al tiempo “en el contexto de una ontología de la naturaleza”¹⁵³. Repasemos algunos de los argumentos del autor expuestos en los párrafos finales de *Ser y tiempo*.

Heidegger plantea interpretar el tratamiento hegeliano del tiempo como una “paráfrasis especulativa” del estudio que sobre este lleva a cabo Aristóteles en la *Física* IV. Incluso en aquellos lugares del sistema en donde Hegel aborda el tiempo en relación a la historia o el espíritu, este no haría, para Heidegger, sino extrapolar determinaciones del tiempo elaboradas dentro de la filosofía de la naturaleza, pues de no ser así ello entraría en contradicción con su sistema “como ninguna otra cosa podría hacerlo”¹⁵⁴. La herencia aristotélica en la “naturalización” del tiempo hegeliano quedaría evidenciada en el hecho de que Hegel expone al tiempo a la luz de los conceptos de espacio y de movimiento, marco en el cual, en efecto, Aristóteles lleva a cabo su reflexión sobre el tiempo en las secciones correspondientes de la *Física*. Ahora bien, el que Hegel piense el tiempo a la luz del espacio tiene como consecuencia, según Heidegger, que el tiempo surja como resultado del superarse del punto como ahora (el ahora como el ser para sí del punto, según lo estudiamos arriba) de forma que el tiempo, en tanto que verdad del espacio, tendría como propiedad estructural esencial al ahora. El tiempo pensado desde el ahora “siempre se refiere al tiempo como ‘algo dado y presente ante los ojos’ en el presente y, por tanto, “como algo que pasa, no como algo que surge”¹⁵⁵. Esta concepción

¹⁵² Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 433.

¹⁵³ *Ibid.*, 429.

¹⁵⁴ Citado en De la Maza, Luis Mariano, “La crítica de Heidegger al concepto hegeliano del tiempo en la *Fenomenología* del espíritu”, en: Ormeño Karzulovic Juan y Vanessa Lemm., (eds), *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2009, p. 420.

¹⁵⁵ Heidegger, Martin, op. cit., p. 417

entiende al tiempo como “tiempo nivelado del mundo”, sin considerar (como plantea el propio Heidegger filósofo, no ya el historiador), que es la existencia fáctica del hombre la que temporiza.

Un segundo argumento tiene que ver con el modo en que Hegel da cuenta de la afinidad entre el tiempo y el espíritu: “el tiempo tiene que acoger, por así decirlo, al espíritu. Y este, por su parte, tiene que ser afín al tiempo y a su esencia”¹⁵⁶. La afinidad entre el espíritu y el tiempo quedaría evidenciada en la caracterización del tiempo como “negación de la negación”. Si, razona Heidegger, el tiempo es “el concepto mismo que es ahí”, ello quiere decir que el “ahí” del tiempo (su existencia) da cuenta de la necesidad de la *apariencia* del espíritu como condición de realización de su esencia. Su verdadera esencia es pues su no ser él mismo sino en tanto que devenga tal. Y este proceso del espíritu de devenir sí mismo en lo otro de sí es el acontecer del propio espíritu *en* el tiempo; por tanto, la esencia del espíritu es “caer dentro del tiempo”.

Pero si es propio de la esencia del espíritu *caer* dentro del tiempo, y no, como según Heidegger hay que comprender su propia filosofía, ser *él mismo* temporalidad originaria, es porque Hegel recae en la comprensión “vulgar” según la cual no es el tiempo la esencia del ser, sino que el tiempo tiene al ser como esencia, de forma que, en estricto, “el espíritu está fuera del tiempo y desciende a él”¹⁵⁷, y este “descenso” supondrá a su vez su negación en virtud de su retorno a sí mismo. El correlato que Heidegger extrae de esto es claro: “estando ahí y, por tanto, siendo externo al espíritu, el tiempo no tiene ningún poder sobre el concepto, sino que el concepto “es, más bien, el poder del tiempo””¹⁵⁸. La “comprensión espacial” del tiempo aparece allí donde éste revela ser, en el fondo, conceptualmente externo al espíritu, con lo cual su verdad recae en estricto en su determinación como naturaleza.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 429.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 418.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 435.

Frente a la naturalización del tiempo hegeliano planteada por Heidegger, nos situamos con Alexandre Kojève en la orilla contraria. En su famosa *Introducción a la lectura de Hegel*, texto que reúne un conjunto de conferencias dictadas entre 1933 y 1939 en la *École Pratique des Hautes Études* (Paris), el pensador le ha atribuido a Hegel el siguiente razonamiento:

Hegel afirma:

(...) que la Naturaleza es el Espacio, mientras que el Tiempo es la Historia. Dicho de otra manera, no existe el Tiempo Natural, cósmico; el Tiempo no existe más que en la medida que hay Historia, es decir, existencia *humana* (...) El hombre que, a lo largo de la Historia, revela el Ser a través de su Discurso, es el "Concepto que existe empíricamente" (*der daseinde Begriff*), y el Tiempo no es sino ese Concepto. Sin el Hombre, la naturaleza sería *Espacio y nada más* que Espacio. Solo el Hombre está en el Tiempo, y el Tiempo no existe fuera del Hombre; el Hombre es, pues, el Tiempo, y el Tiempo es el Hombre, es decir, el "Concepto que está ahí en la existencia-empírica" espacial de la Naturaleza (*der Begriff der da ist*).

Pero Hegel es menos radical en otros escritos. Admite ahí la existencia empírica de un Tiempo cósmico. Y, al hacerlo, Hegel identifica al Tiempo cósmico y al Tiempo histórico.

Pero eso da igual por el momento. Si Hegel identifica ambos tiempos, si no admite más que un solo Tiempo, podemos aplicar al Tiempo histórico (el único que nos interesa aquí) todo cuanto dice del Tiempo en general¹⁵⁹

El argumento kojéviano se sitúa en el marco de la tan difundida como polémica lectura que realizara sobre la *Fenomenología* a partir de la centralidad que, a su juicio, cobraba la dialéctica del amo y el esclavo, desarrollado en la sección Autoconciencia, y el rol del deseo en ésta. No podemos detenernos aquí en dicha dialéctica, pero ya el hecho de que el autor concentrara el núcleo del pensamiento hegeliano en la lucha a muerte por el reconocimiento (el deseo de ser deseado) que libran dos modelos de humanidad históricamente constituidos, da cuenta de algo que Bernard Bourgeois ha llamado una "reducción humanista" y "antropologista"¹⁶⁰ del

¹⁵⁹ Kojève, Alexandre, *op. cit.*, p. 418-419.

¹⁶⁰ Citado en Malabou, Catherine, "Negativos de la dialéctica, entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève", p. 168, en *Revista Pensamiento político*, Instituto de Humanidades - Universidad Diego Portales, N° 5, 158-174, 2014.

pensamiento hegeliano. Llegará incluso Kojève a afirmar que “*toda* la filosofía o Ciencia de Hegel puede resumirse (...) en la frase: ‘El tiempo es el concepto mismo que está ahí en la existencia empírica’, es decir, en el Espacio real o el Mundo”¹⁶¹. Y si, como veíamos, esta afirmación no quiere sino decir, para Kojève, que “el Tiempo es el hombre”, cobra sentido el refraseo: “El tiempo es el hombre (...) en su realidad espacial”¹⁶² o, lo mismo, el hombre es la historia tal y como yace en la naturaleza y se dispone frente en ella.

El núcleo de esta antropologización del tiempo en Kojève lo constituye la centralidad (la misma que, por lo demás, no aparece sino parcialmente en la *Fenomenología*) que el autor le atribuye al deseo en la formación de la historia, y a partir de ahí, al tiempo en su totalidad. Para Kojève la presencia del tiempo-hombre en el espacio es la presencia del deseo en la naturaleza. El deseo no es, por supuesto, un ente, sino “un agujero en el espacio”, “la presencia de una ausencia”¹⁶³ que tiene la capacidad de animar a la acción humana en dirección de algo que (aún) no es. Es ese “aún” lo que para Kojève anima la acción. Así, “el movimiento producido por el futuro es el movimiento que surge del Deseo”¹⁶⁴ En base a esto Kojève cree estar autorizado para sentar, afirmando haber encontrado respaldo textual en la interpretación que Alexander Koryé ensayara sobre los *Esbozos sobre Lógica, Metafísica y Naturaleza* del Hegel de Jena (1804/5), que la esencia del tiempo reside para Hegel en el futuro. Lo que anima la acción, en virtud del deseo, es el futuro (que no es), y lo que hace posible su efectividad en el presente (que es) es el conocimiento del pasado (que ya no es). Tal es, para Kojève, la estructura del tiempo histórico: ir del futuro al pasado, y del pasado al presente para dar lugar a un nuevo futuro¹⁶⁵:

¹⁶¹ Kojève, Alexandre, *op. cit.*, p. 417.

¹⁶² *Ibid.*, p. 422.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 420.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 419.

¹⁶⁵ *Ibid.*

Futuro → Pasado → Presente (→ Futuro)

La afirmación de Kojève según la cual no hay tiempo sino allí donde hay historia, es decir, donde hay hombre, supondría a su vez una antropologización del deseo, pues si el deseo es la esencia del tiempo, no podrá haber deseo propiamente dicho allí donde no hay hombre. En efecto, para Kojève solo cuenta el deseo del hombre que, a través de la acción que anima, “transforma el mundo esencialmente”. El deseo del animal está, por así decirlo, enclaustrado en el espacio; el animal desea únicamente lo que hay, no lo que podría haber. En la naturaleza no hay propiamente tiempo porque no hay deseo humanamente constituido y, por tanto, no hay transformación *esencial* del mundo¹⁶⁶.

Hemos sugerido más arriba uno de los correlatos de un razonamiento de este tipo. Si “la realidad natural solo incluye el tiempo si incluye una realidad humana”, y si “la “dialéctica” no es nada más que la comprensión histórica o temporal de lo real”, entonces no hay propiamente comprensión dialéctica de la naturaleza, a no ser, dirá Kojève, que la naturaleza se entienda en tanto que objeto de trabajo humano¹⁶⁷. Pero más allá de esta supuesta aporía del pensamiento hegeliano que Kojève cree poner de manifiesto (pues Hegel –según el propio Kojève lo reconoce, no viendo allí más que una mera “contradicción” y no un movimiento dialéctico - afirma efectivamente la comprensión dialéctica de la vida en la naturaleza), lo que interesa aquí es dejar nota sobre el sentido en que la antropologización del tiempo hegeliano, fundado sobre una estructura erótica, constituye el marco que habilita una lectura suplementaria a la lectura naturalista de Heidegger. No es pues aquí la naturaleza, sino la historia la que constituye la

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 429.

esencia del tiempo hegeliano, de manera que “podemos aplicar al tiempo histórico todo cuanto dice del tiempo en general”.

2.3.2. La plasticidad del tiempo: tiempo natural y tiempo histórico

Se habrá advertido ya que ninguna de las dos posiciones anteriormente expuestas nos parece que le hagan justicia al pensamiento de Hegel. No es sin embargo nuestro propósito entrar en debate con ambas posiciones sino solo mediatamente, a fin de llamar la atención sobre su *insuficiencia sistemática* de cara a lo que hemos venido caracterizando en esta tesis como la *impotencia del espacio* y la problemática de las condiciones de su resolución. La tesis se ha venido sugiriendo y es más o menos sencilla: la impotencia del espacio solo puede hallar en *una cierta configuración del tiempo* el mecanismo especulativo que posibilita su superación, y lo que sostenemos aquí es que de tal mecanismo no da cuenta ni la exclusiva caracterización del tiempo como mera determinación de la naturaleza, ni la lectura alternativa que sitúa al tiempo como mera determinación del espíritu (historia). Creemos, en cambio, hallar en el concepto de plasticidad planteado por Catherine Malabou en un libro de reciente publicación, *El porvenir de Hegel*, elementos idóneos para atender al funcionamiento del mecanismo por el que interrogamos.

En su pormenorizado estudio, Malabou define el concepto de plasticidad vías dos rasgos centrales: “por un lado el adjetivo ‘plástico’ significa ‘susceptible de cambiar de forma’, maleable: la arcilla, la greda, son ‘plásticas’ y, por otra parte, significa ‘lo que tiene el poder de dar forma’, como en el caso de las artes plásticas o de la cirugía plástica”¹⁶⁸. Estas dos propiedades impiden derivar de su oposición a características como la rigidez o la osificación

¹⁶⁸ Malabou, Catherine, *El Porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Lanus: Editorial Palinodia, 2013, p.28.

el que lo plástico sea idéntico a lo “polimorfo” o amorfo. “Plástico designa entonces lo que cede a la forma *resistiendo* a la deformación”¹⁶⁹. En Hegel, estos dos rasgos aparecerían en tres “dominios de sentido” articulados entre sí: el momento de las “artes plásticas” (Escultura); el momento de las “individualidades plásticas” (la “corporeidad de lo espiritual” que ciertas individualidades ejemplares encarnan y que la Escultura griega habría sabido captar con maestría) y el momento de la “plasticidad filosófica”¹⁷⁰. A nosotros nos interesa únicamente la “plasticidad filosófica” porque es allí donde la plasticidad del tiempo queda iluminada de forma provechosa para nuestros propósitos.

Para Malabou la plasticidad filosófica tiene como propiedad dar cuenta de una determinada configuración relativa a la relación entre la sustancia o sujeto y sus accidentes o predicados, más precisamente, dar cuenta del pasaje de la *proposición predicativa*, en que el sujeto se informa o “padece” sus accidentes “desde fuera”, a la *proposición especulativa*, propiamente dialéctica. En la proposición especulativa, cuya estructura atraviesa la dialecticidad del sistema hegeliano en su conjunto, el predicado aparece únicamente en el movimiento o despliegue de autodeterminación de la “*sustancia-sujeto*”¹⁷¹. “La auto-determinación es el movimiento por el cual la sustancia se afirma a la vez como *sujeto y predicado de sí misma*”¹⁷². La plasticidad de dicho movimiento reside aquí en la inmanencia del proceso de formación de la subjetividad. Tal como lo implica el famoso aserto hegeliano según el cual “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como *sujeto*”¹⁷³, el *dar forma* por parte del sujeto al objeto es el movimiento mediante el cual el sujeto *recibe su forma* como resultado de tal actividad.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Hegel, G.W.F., *Fen., op. cit.*, p. 15.

Ahora bien, tal plasticidad de la sustancia-sujeto supone a su vez para Malabou una estructura plástica del tiempo. La estructura autodeterminadora del sujeto exige su despliegue en el marco de un modelo de temporalidad capaz de dar lugar a la dialéctica que reúne el dar y recibir la forma como movimientos recíprocos. Respondiendo a esta exigencia es que, según Malabou, Hegel “trabaja (en) dos tiempos a la vez”¹⁷⁴, y es esta estructura doble de la temporalidad la que da lugar a un segundo rasgo fundamental, a saber, su “estructura anticipadora” o, en palabras de Malabou, su capacidad de “ver venir”¹⁷⁵. ¿En qué sentido el tiempo puede “ver venir”, anticipar y por tanto, tener “cierto control” sobre su propio desarrollo a condición de que opere en dos flancos simultáneamente? ¿Cómo habrían, pues, de articularse estos flancos a fin de habilitar en el espacio las condiciones de la superación de su impotencia “muda”?

Vamos a pasar revista, en primer lugar, a estos dos modelos de temporalidad robusteciendo su distinción sugerida hasta aquí de manera todavía insuficiente. En un segundo momento, haremos algunos apuntes en relación al enlace entre ambos. Este segundo punto traza el marco en que se despliega la plasticidad del tiempo en Hegel y marca lo que a estas alturas resulta la pregunta fundamental: más que la de en qué sentido se distinguen ambos tiempos, la de bajo qué tipo de condiciones sistemáticas opera dicha distinción y en qué sentido es sobre la base de ella que la impotencia del espacio mudo deviene finalmente elocuente.

A. *El tiempo natural espacialmente determinado.*

- a) Hemos visto que la naturaleza es el espíritu mismo en su exterioridad, y que la forma esencial de esa exterioridad es el espacio. En la naturaleza, por tanto, el tiempo discurre en el marco de la exterioridad espacial (el tiempo está “fuera de sí”). No es, por supuesto,

¹⁷⁴ Malabou, Catherine, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 46-47.

que no haya tiempo en la naturaleza, sino que el tiempo aquí es (todavía) el tiempo de la exterioridad, esto es, el tiempo espacialmente determinado o el tiempo de la mera *duración*. No podemos detenernos en este importante concepto en la presente tesis, pero basta dejar sentado aquí que la duración es la determinación del tiempo en la escala espacial de la naturaleza y, por eso, como tal es un transcurrir simple en que lo negativo no opera aun interiormente: “Lo que dura es la igualdad consigo mismo en que se ha recogido el tiempo; esa igualdad es el espacio, pues este se caracteriza como indistinto ser determinado sin más”¹⁷⁶. Llamemos, pues, a este tiempo de la duración un *tiempo-objeto*, pues en la escala de la naturaleza la idea no alcanza aún la conciencia de que su verdad consiste en que “no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como *sujeto*”¹⁷⁷.

- b) En segundo lugar, veíamos que el tiempo espacialmente determinado (tiempo-objeto) es el tiempo cuyo devenir no produce (aún) historia propiamente dicha. La razón de ello es que en la naturaleza su “ser, decíamos, no se corresponde con su concepto”: el tiempo-objeto padece exteriormente las determinaciones de lo universal, de forma que el concepto no trabaja interiormente en los objetos naturales más que para dotarlos de una forma fija, pero incapaz de producir en ellos la libertad de su autodeterminación, con lo cual su existencia quedaba, así, condenada a transcurrir siempre al interior del mismo ciclo. La determinidad espacial del tiempo aparecía de esta forma evidenciada con el postulado hegeliano según el cual el tiempo, “en la naturaleza (...) es ahora” y “no se logran en él distinciones subsistentes de sus dimensiones”.
- c) Nos interesó caracterizar la ahistoricidad que le corresponde a la determinación espacial del tiempo en la naturaleza echando mano del término “impotencia”. Al tiempo

¹⁷⁶ Hegel, G.W.F., *Fr.*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁷⁷ Hegel, G.W.F., *Fen.*, *op. cit.*, p.14.

de la naturaleza le corresponde su desarrollo en el marco de una espacialidad impotente, pues ésta no halla en sí sus propias condiciones de inteligibilidad. O, mejor, el tipo de inteligibilidad que ofrece es todavía una de tipo exterior, “abstracta” y permeable únicamente al “silencio del algoritmo” matemático. Las matemáticas, así, como meras “ciencias del entendimiento”, constituían un modelo de intelección opuesto al modelo filosófico. Mientras que las matemáticas captan la determinidad espacial del tiempo en la naturaleza de manera abstracta, esto es, *aislada* del movimiento de la idea respecto del cual dicha determinidad es solo un momento (*impotencia impotente*), la captación filosófica de la naturaleza atiende a dicha determinidad a sabiendas de su unilateralidad (*impotencia potente*), esto es, *como mero momento* del todo, y prefigura por tanto su resolución posterior en la instancia superior del espíritu¹⁷⁸.

- d) Ahora bien, está claro que si la exterioridad de la naturaleza se resuelve en la interioridad mediada del espíritu, entonces la verdad del tiempo de la exterioridad reside en el proceso de negación de esta exterioridad y en el trayecto que describe el lento retorno a su interioridad, ahora mediada. Tal trayecto es para Hegel el “sistema escalonado” de la teleología de la naturaleza, “cada uno de cuyos peldaños procede necesariamente de los otros, y el siguiente es la verdad de aquellos de los que resulta”¹⁷⁹, y que tiene, pues, en el fenómeno de la vida su peldaño “supremo”. Que el estadio de la vida, así, constituya el pasaje del tiempo natural al tiempo espiritual, hace elocuente el hecho de que sea en la figura de la “muerte del individuo”¹⁸⁰ que el tiempo alcance su verdad última en tanto que “proceso viviente”. El tiempo natural se supera a

¹⁷⁸ Esta es, por lo demás, una distinción a la que Heidegger parece no atender. A nuestro juicio, en la crítica hegeliana a las matemáticas se halla ya el núcleo de la improcedencia de la lectura heideggeriana que le arroga a Hegel una interpretación del tiempo dentro del marco exclusivo de la naturaleza (si bien este no es, como veremos, el ángulo central desde el que nos interesa discutir la posición de Heidegger).

¹⁷⁹ Hegel, G.W.F., *Enc., op. cit.*, § 259.

¹⁸⁰ *Ibid.* § 375-376.

sí precisamente en el momento en el que se abole y su finitud o límite queda evidenciado. Una mayor profundización en el tópico de la vida para dar cuenta del enlace entre los dos tiempos aquí analizados es quizá una de las mayores deudas de esta tesis. Admitido esto, lo que nos ha interesado mostrar aquí es que el curso del tiempo en su exterioridad describe “un proceso viviente”, a diferencia del trayecto del tiempo en la interioridad del espíritu, que es ya, como veremos, “un proceso del saber”¹⁸¹.

- e) Nos ha interesado, por último, destacar la figura de la *Meinung* o el querer decir como el *pathos* del trayecto especulativo o “el camino de la desesperación”¹⁸² en que el querer-decir se hace progresivamente cargo de los elementos de mediación a través de los cuales pueda devenir en lo efectivamente dicho. Evidentemente el trayecto especulativo en Hegel marca mucho más que la historia del decir o de la mera voluntad de enunciación. Concedido esto, hemos querido insistir aquí en la fuerza expresiva de la *Meinung* como tropo, pues nos parece elocuente respecto del trance que atraviesa “el trabajo de lo negativo”¹⁸³ (el tiempo) en su relación con ese otro tipo de negatividad, que es la negatividad del espacio en la que el tiempo permanece impotente. Allí, pues, donde hay todavía espacio, allí mismo habrá todavía tiempo irresuelto y por lo tanto lo negativo habrá de conservarse aún en sí como en su propia potencia. Extraeremos algunas consecuencias importantes de esta intuición de fondo en el tercer capítulo de esta tesis.

B. *El tiempo espiritual histórico*

¹⁸¹ Hegel, G.W.F. *Fen., op. cit.*, p 472.

¹⁸² *Ibid.*, p.54.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 16.

Hacia el final de la *Fenomenología*, en un pasaje crucial para nuestros propósitos, Hegel señala lo siguiente:

El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu bajo la forma del libre acaecer contingente, intuyendo su sí mismo puro como el tiempo fuera de él y, así mismo, su ser como espacio. Este último devenir del espíritu, la naturaleza, es su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu enajenado, no es en su ser allí otra cosa que esta eterna enajenación de su subsistencia y el movimiento que instaura el sujeto.

Pero el otro lado de su devenir, la historia, es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza a sí mismo – el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo¹⁸⁴

El pasaje nos permite trazar algunos rasgos del tiempo espiritual o histórico en un sentido dialéctico, esto es, dar cuenta de ellos no como rasgos que le pertenecen al tiempo como categoría abstracta, sino tal y como aparecen *en el retorno* del tiempo a sí desde su “sacrificio” en la naturaleza.

- a) Si en la exterioridad de la naturaleza el tiempo está “fuera de él” y su ser se manifiesta “como espacio”, en la interioridad del espíritu el tiempo reanuda un tipo de marcha distinta pues es, ahora, el “devenir que sabe” y ya no un mero proceso viviente, un “devenir vivo e inmediato”. Este proceso del tiempo como “devenir que sabe” es la historia y se distingue del tiempo otro de la naturaleza porque describe el trayecto del tiempo en su *interioridad*. En el marco de la historia ha de establecerse por tanto una reconfiguración de la relación entre el tiempo y el espacio respecto del modo en que esta se da en el marco de la naturaleza, donde el tiempo es exterior en tanto que espacialmente determinado.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 472.

- b) Para dar cuenta de esta nueva articulación entre el espacio y el tiempo en la interioridad de la historia, habría, primero, que hacer ver que el tiempo en este nuevo estadio se ha reorganizado conceptualmente. Esta nueva determinación conceptual del tiempo aparece claramente marcada en la cita cuando se afirma que el movimiento del tiempo en la naturaleza es “el movimiento que instauro el sujeto”. Es decir, el desarrollo del tiempo en la exterioridad de la naturaleza no tiene otro propósito que restituir la subjetividad del tiempo, esto es, sentar al tiempo como sujeto y dar paso a un nuevo marco del despliegue del tiempo, ahora ya como sujeto de sí mismo: la historia. En segundo lugar, la cita da cuenta del modo en que este tiempo-sujeto reorganiza el sentido en que opera la negatividad en él. Si en la naturaleza el tiempo, fuera de sí, es el tiempo enajenado, aquí el discurrir del tiempo da cuenta también de una enajenación, pero ahora se trata de una enajenación que es también “la enajenación de ella misma” (“lo negativo es lo negativo de sí mismo”), es decir, el tiempo es aquí “una negación de lo negativo y por tanto un retorno a sí a través de una sucesión de manifestaciones en las que se refleja toda la riqueza del espíritu”¹⁸⁵. Tendríamos pues dos movimientos: en la naturaleza el tiempo fuera de sí (el tiempo-objeto) es la negación de la idea *en* la idea; en la historia, en cambio, habitando ya en su interioridad, el tiempo describe el trayecto de la negación de su haberse negado a sí en la naturaleza. Es este carácter de la doble negación del tiempo el que constituye al tiempo histórico como el tiempo-sujeto y es, además, el que explica en qué sentido el tiempo de la historia es el “devenir que sabe”.
- c) Dicho esto, se habilita ya una correcta comprensión de la articulación entre el espacio y el tiempo en el marco del tiempo histórico. En el reino espacial de la naturaleza esta articulación se manifestaba en la “estaticidad” del tiempo, anclado al ahora y reproduciendo siempre el mismo ciclo. Tal era la configuración del tiempo-objeto

¹⁸⁵ De la Maza, Luis Mariano, “Tiempo e historia en la *Fenomenología* del espíritu de Hegel”, *op. cit.*, p. 8.

espacialmente determinado. En el reino del espíritu, en cambio, el tiempo se ha restituido a sí como sujeto y, por tanto, es ahora el espacio el que constituye el objeto del tiempo. Esta inversión se manifiesta en un tipo de temporalidad que discurre en lo que podríamos llamar una sucesión interiorizante (*Erinnerung*). El tiempo, aún unido al espacio, libera su estaticidad en el “ahora” y despliega sus distinciones como pasado, presente y futuro, pero de forma tal que lo hace *interiormente*, exhibiendo una sucesión de etapas “en la que cada una ocupa el lugar de la otra y cada una de ellas asume del que la precede el reino del mundo”¹⁸⁶. Más, pues, que el tiempo como línea, y mucho más aún que el tiempo como círculo (gráfica quizá adecuada para la instancia de la naturaleza-ahora) trataríase más bien del tiempo como “círculo de círculos” en el que todo pasaje es negado, conservado y superado al interior de la figura que lo sucede¹⁸⁷. Por lo demás, es esta configuración la que sienta, a nuestro juicio, una correcta interpretación de la determinación del tiempo como *Aufhebung* del espacio: no se trataría aquí de la anulación del espacio por el tiempo, sino de la *interiorización* del espacio *en* el tiempo, procedimiento que según nuestra interpretación marca el devenir del trayecto histórico¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Hegel, G.W.F., *Fen., op. cit.*, p. 473.

¹⁸⁷ Se podría objetar que tal cosa sucede también en la escala de la naturaleza. Ante tal objeción responderíamos que el “progreso” teleológico en la naturaleza, como se ha señalado ya, opera solo exteriormente: se trata únicamente del progreso de un tiempo estático, abstracto, pues el acaecer en el tiempo vivo de sus individualidades concretas no transforman sustancialmente la naturaleza que las rige. Hegel lo explica gráficamente: “La vida sucede a la muerte. Se podría recordar aquí la vida en la naturaleza, y como los capullos caen y brotan otros. Pero en la vida espiritual sucede de modo distinto. El árbol es vivaz, echa brotes, hojas, flores, produce frutos una y otra vez. La planta anual no sobrevive a su fruto. El árbol puede durar decenios, pero muere al fin. La resurrección en la naturaleza es repetición de una y la misma cosa; es la aburrida historia siempre sujeta al mismo ciclo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu, la cosa varía. Su curso y movimiento no es una repetición de sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un progreso. Esto es lo que sucede en esa disolución del espíritu del pueblo por la negatividad de su pensamiento; de tal modo que el conocimiento, la concepción pensante del ser, es fuente y cuna de una nueva forma, de una forma superior, en un principio, en parte conservador y en parte transfigurador” (Hegel, G.W.F., *Lfhu, op. cit.*, p. 73).

¹⁸⁸ En ese sentido cada estadio superior conserva siempre el anterior bajo la forma del re-cuerdo (*Erinnerung*): El espíritu “en su ir dentro de sí se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado –el anterior, pero renacido desde el saber-

d) Más arriba ensayamos una hipótesis de lectura del saber absoluto vía el tropo de la *Meinung* o el querer-decir en la *Fenomenología*: el tránsito que iba del ahora-aquí del esto de la certeza sensible (frente al cual “es como si la conciencia estuviese (...) a punto de hablar (...) solo que no puede ir más allá (...) de lo que quiere decir”¹⁸⁹) a la inmediatez reanudada en el “allí” del saber absoluto, exponía la progresiva liberación del ahora del tiempo respecto del aquí espacial en que quedaba anclada la conciencia al inicio del trayecto fenomenológico.

Dado lo apuntado hasta aquí, es posible afinar esta hipótesis haciendo tres breves observaciones:

En primer lugar, según nuestra interpretación, el retorno consumado del tiempo a su mismidad acaecido en el saber absoluto supondría no ya la conquista por parte del tiempo de su subjetividad (lo que ha ocurrido ya en el tránsito del tiempo natural al tiempo histórico), sino la conquista de la conciencia absoluta de dicha condición: no la de ser sujeto, sino la de saber que lo es. Así pues, si en la historia el tiempo aparece aún enajenado, es porque la historia describe el desenvolvimiento del tiempo ya como sujeto, pero dicha subjetividad no ha alcanzado aún la conciencia absoluta de sí misma. Complementando el movimiento arriba descrito: si el tránsito que va del tiempo de la naturaleza (tiempo-objeto) al tiempo histórico (tiempo-sujeto), da lugar a la conquista de la subjetividad del tiempo, el tránsito que va del tiempo histórico al “tiempo” del saber absoluto es aquel que describe el trayecto de la subjetividad del tiempo a la conciencia absoluta de dicha subjetividad (por así decirlo, del “devenir que sabe” al “devenir” que ya sabe que sabe). Hegel no solo tiene un nombre para esto

, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero sí ha conservado el re-cuerdo, que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia” (Hegel, G.W.F., *Fen., op. cit.*, p. 473).

¹⁸⁹ Simon, Joseph, *op. cit.*, p. 32.

último: 'la "historia concebida"¹⁹⁰, sino que además parece dialectizar dicho "tiempo" en aquello que P. J. Labarrière ha llamado "el proceso intemporal que constituye toda temporalidad" y que solo la *Lógica*, veíamos, podría captar en su pureza. De esta forma, la "temporalidad intemporal" del saber absoluto permite entender en qué sentido el "allí" de este saber constituye, en palabras de Hegel, el "retorno a su inmediatez" inicial. Recordemos que la forma de dicha inmediatez estaba dada por el ahora y el aquí que constituían la universalidad mediada del esto. Pues bien, este "retorno" al inicio es la verdad del ahora-aquí de la inmediatez de la certeza sensible, pero en tanto que el despliegue absoluto de la mediación contenida en ella aparece ahora bajo la forma de la reconciliación del tiempo con su intemporalidad originaria, el ahora aparecería en este estadio no ya *junto* al aquí¹⁹¹, sino sentado en su verdad, como sujeto realizado del mismo. Tal "allí" último constituiría pues el mismo ahora del inicio pero en tanto que resuelto en la conciencia absoluta de ser sujeto de la totalidad de los aquís precedentes. Por lo demás, la homologación que ensayamos aquí entre el ahora referido y la verdad del tiempo en su intemporalidad aparece sugerida en diversos pasajes del sistema. Por ejemplo, en la *Filosofía real* reviste especial interés el modo en que el ahora aparece liberado de su determinación como mera dimensión para constituirse como "tiempo cumplido", un ahora-pasado o una intemporalidad ya hecho mundo en el tiempo:

El pasado es el tiempo cumplido; por una parte como pasado, o sea como dimensión, es el puro resultado o la verdad del tiempo; pero también es el tiempo como totalidad, el pasado es él mismo solo dimensión, negación inmediateamente superada en él, o es *ahora*. El ahora es solo la unidad de estas dimensiones. El presente no es ni más ni menos que el futuro y el pasado. Lo que

¹⁹⁰ Cf. "La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otro juntos, la historia concebida (...)" (Hegel. G.W.F., *Fen.*, *op. cit.*, p. 473).

¹⁹¹ Hegel, G.W.F., *Fen.*, *op. cit.*, p. 67.

es absolutamente presente y eterno es el tiempo mismo como la unidad del presente, futuro y pasado¹⁹².

En segundo lugar, si es homologable el movimiento de la *Aufhebung* del espacio por el tiempo al movimiento de la interiorización por parte del ahora respecto del aquí al que permanece históricamente atado, uno podría habilitar una relectura de la *Aufhebung* en los términos de una dialéctica operante en el trayecto del devenir histórico entre el ahora- tiempo y el aquí-espacio según un doble movimiento. Advirtamos que el momento de la certeza sensible (articulada siempre por una determinada relación entre el aquí y el ahora como formas de la inmediatez) reaparece en cada instancia del devenir histórico¹⁹³, pues el espíritu, que ha de *aparecer* (*Erscheinung*) siempre en la experiencia, ha de vérselas constantemente con las formas de la inmediatez en su recorrido. De esta forma, la escenificación del trayecto histórico podría ser caracterizada, por un lado, como una sucesiva *compresión* interiorizante (*Erinnerung*) del ahora respecto de la pluralidad de aquís precedentes, y, por el otro, como una *descompresión* por parte de dicho ahora respecto de los aquí interiorizados que, una vez resueltos ya en su verdad, pasan a comprimirse nuevamente en un posterior ahora que recoja y releve lo ganado en la figura anterior, estableciendo de esta suerte un movimiento de diástole y de sístole que marcaría la pauta del trayecto fenomenológico y que solo hallaría su movimiento “final” en el saber absoluto, donde el ahora último ha superado ya todos los aquís

¹⁹² Hegel, G.W.F. *Fr., op. cit.*, p. 12. Queda claro según este razonamiento la exigencia de distinguir las distintas modalidades en que el concepto de ahora aparece a lo largo del sistema hegeliano. Por lo menos en el trayecto de nuestro recorrido es necesario distinguir como mínimo tres acepciones: 1) el ahora como dimensión, distinguible del pasado y el futuro. 2) El ahora como estado enajenado del tiempo en la exterioridad de la naturaleza, donde “el tiempo es ahora”; y 3) El ahora como la verdad del tiempo en tanto que eternidad o unidad de sus dimensiones, que es la acepción que aquí estamos empleando (Cf. De la Maza, Mariano, *op. cit.*, p. 10).

¹⁹³ Labarrière, Pierre-Jean, *op. cit.*, p. 95.

de las figuras anteriores. Hacia el final de la *Fenomenología* Hegel parece apuntar a ello en una suerte de mapeo fisionómico del despliegue histórico¹⁹⁴.

En tercer lugar y dicho lo anterior, en relación al tópico de la *Meinung* o el querer-decir, queda claro que solo el *allí* del saber absoluto (el ahora sujeto absoluto del aquí) da cuenta de la verdadera fisionomía de la potencia del querer-decir resuelta no solo ya en lo efectivamente dicho, sino en la conciencia absoluta de dicha efectividad. A estas alturas adquiere nuevas luces el que hayamos identificado la “impotencia de la naturaleza” con la forma de su exterioridad: el espacio. Dicho en nuestros términos, el querer decir sobrevive únicamente como potencia irresuelta mientras el tiempo no haya acabado aún consigo mismo y permanezca “atado” a su exterioridad espacial en un movimiento homologable, dada nuestra hipótesis, a aquel otro según el cual el ahora irreconciliado con su esencia intemporal subsiste anclado a un aquí que inmediatiza su verdad volviéndola finita y limitada¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Cf. “Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su ir dentro de sí, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. En su ir dentro de sí, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado –el anterior, pero renacido desde el saber– es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido (...) Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente a partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta. El reino de los espíritus que de este modo se forma en el ser allí constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo” (Hegel, G.W.F., *Fen.*, *op. cit.*, p. 473).

¹⁹⁵ Queden sin embargo estos dos últimos razonamientos meramente sugeridos, pues volveremos sobre ellos en el tercer capítulo de la tesis, inyectándole una nueva viada por medio de un concepto que encarna la dialéctica entre el aquí y el ahora descritos desde un ángulo al que intentaremos sacarle provecho en clave estética: el punto.

2.3.3. El tiempo intemporal y su estructura anticipadora

Si a estas alturas retomamos el concepto de plasticidad de Malabou debería quedar claro por qué le hemos rehuido a la posibilidad de utilizar el término “eternidad” para caracterizar el lugar del saber absoluto dentro del devenir fenomenológico. Hemos preferido, en cambio, denominar tal lugar como una “temporalidad intemporal”, pues según nos parece la dialecticidad de la expresión da cuenta de la plasticidad del tiempo en un sentido en que la llana positividad del término “eternidad” no recoge y cuya eficacia interesa orientar en dirección a nuestro problema. En la *Filosofía real* Hegel sienta algunos elementos que refuerzan la propiedad de la expresión. Allí se afirma que la eternidad es tiempo interiorizado por medio del pensamiento: es “lo otro del tiempo, no otro tiempo, sino (...) el pensamiento del tiempo (...) lo reflexionado en sí”¹⁹⁶. Y según un pasaje ya citado arriba, la intemporalidad originaria a la que el tiempo habrá de reconocer como su esencia solo *después* de la totalidad de su despliegue histórico, esto es, el “tiempo cumplido” tal y como es en y para sí abstraído ya de su “dispersión” en el espacio, este “tiempo” no es, pues, “ya la neutra yuxtaposición de los momentos sino precisamente *la contradicción de tener en una unidad inmediata lo opuesto simple y puramente*”¹⁹⁷. La plasticidad del tiempo no puede quedar más plásticamente expuesta que en semejante definición.

Recordemos que para Malabou la plasticidad aparece allí donde la materia resiste tanto a la indeterminación de lo polimorfo como a la estaticidad de la osificación. Entre lo fluido y lo estático, lo plástico “tiene el poder de dar forma” en tanto que contiene en sí la potencia de lo determinado, pero al mismo tiempo es “susceptible de cambiar de forma”, es pasible a la forma, maleable, en tanto que la potencia de su indeterminidad yace abierta al trabajo de la

¹⁹⁶ Hegel, G.W.F., *Fr., op. cit.*, p. 233.

¹⁹⁷ Las cursivas son nuestras.

determinidad que ha de imprimirse en ella. Lo plástico, decíamos, “designa entonces lo que cede a la forma *resistiendo* a la deformación”. Ahora vemos en qué sentido la plasticidad del tiempo comporta ambos movimientos. En la medida en que la esencia del tiempo es lo otro de sí (lo intemporal), su discurrir en la historia no describe la mera inocencia del devenir sin orden ni concierto: *resiste a la deformación* absoluta del trayecto. Pero, a su vez, puesto que dicha esencia (lo intemporal) ha de ser ella misma conquistada por aquello a lo que determina (el tiempo), este ha de *ceder a la forma* que su propia esencia imprime en el camino de su autodeterminación. La plasticidad del tiempo reluce allí donde el tiempo muestra su ser sí mismo y lo otro de sí en cada trecho de su recorrido, o mejor, allí donde su intemporalidad exige aparecer ella misma como historia.

De esta forma, respecto de la plasticidad en el marco de la doble determinación del tiempo tendríamos, pues, que:

- a) *El tiempo de la naturaleza como objeto* es por excelencia el *tiempo receptor de la forma*: la idea estando aquí fuera de sí no es todavía sujeto de sí misma y discurre en un tiempo cuyo *telos* consiste en alcanzar su esencia subjetiva (su capacidad de *dar forma*). Este *telos* es aquello que imprime de forma a su recorrido, pero lo hace aún exteriormente. Aquí la actividad a través de la cual el tiempo recibe la forma es su movimiento hacia la determinación conceptual del tiempo capaz de darse la forma interiormente. Y,
- b) *El tiempo espiritual histórico como sujeto* es por excelencia el *tiempo dador de la forma*, pero como ha incorporado ya al tiempo natural en sí, sobrevive en él su ser pasible de forma. Ahora bien, que el tiempo aquí reciba la forma interiormente no quiere sino decir que el tiempo, a diferencia de su anterior determinación, *se da la*

forma a sí mismo (es libre). Podría leerse esto en clave de los rasgos centrales de la *Aufhebung*: en tanto que *conserva* el tiempo natural en sí, es aún pasible de forma, pero en tanto el tiempo natural ha sido *superado* en su forma exterior, este ser pasible de forma se imprime la forma interiormente; es decir, el movimiento a través del cual recibe la forma es *el mismo* movimiento por medio del cual se efectúa la forma. Y es este, como vimos, un movimiento que queda consumado en el saber absoluto, donde el “tiempo”, habiendo ya efectuado por completo su labor dadora de forma, ha superado ya su exterioridad pasible de forma como naturaleza, con lo cual el tiempo se sabe ya en su verdad “intemporal”: como sujeto absoluto tanto de su ser como naturaleza como de su ser como historia¹⁹⁸.

Si hemos sostenido antes que el análisis de la impotencia del espacio requiere hacerse cargo de la doble determinación del tiempo como naturaleza y espíritu, el análisis que en este punto hace ver que la plasticidad del tiempo recae allí donde el mismo revela ser temporal e intemporal

¹⁹⁸ Es posible esbozar el marco sistemático en el que opera la plasticidad del tiempo aquí descrita. En la *Lógica*, como ha hecho ver Labarriére, se manifiesta adecuadamente la “temporalidad pura” del concepto, y esta es capaz de “exponer el “al mismo tiempo” en el que se dan la temporalidad y la intemporalidad respectivamente” (citado en Cubo, Oscar, *op. cit.*, p. 176). La formalidad, aún “vacía”, de esta exposición en que la idea reluce en su pureza, ha de “llenarse” en la negación de la misma bajo la forma de la Naturaleza. La Naturaleza expone por tanto la intemporalidad de la *Lógica* pero bajo la forma de su contrario, en la finitud y el “límite” que la caracteriza. La esencia intemporal del tiempo discurre en la “quietud” del espacio y su devenir, en que lo intemporal se proyecta aún exteriormente, no tiene otro propósito que su reconciliación con el saber de la presencia de lo intemporal en ella. Esta reconciliación supondrá la negación de la enajenación de la intemporalidad del tiempo en la Naturaleza, lo cual marca su tránsito al Espíritu. En el reino del Espíritu el tiempo “sabe” ya que su verdad es lo otro de la finitud en que quedaba encerrado en la Naturaleza, a saber, lo intemporal, pero aún no ha realizado por completo ese saber: no sabe todavía absolutamente que lo sabe. Si en la naturaleza el no saber del tiempo respecto de su intemporalidad dibujaba el marco de su funcionamiento (y de ahí su “impotencia”), en el espíritu el no saber no lo es ya respecto de su intemporalidad, sino respecto de su propia autoconciencia de ser intemporal. Es esta segunda modalidad de no saber del espíritu la que marca la sobrevivencia de la naturaleza en él. Esa es la razón por la que en el espíritu ha de haber aún tiempo, pero este, a diferencia del tiempo de la Naturaleza, es ya el tiempo interior de la historia: el tiempo cuyo devenir marca el progreso de su autoconciencia como sujeto-sustancia. Así pues, en el saber absoluto el tiempo, que ha de haber ya atravesado plásticamente su enajenación en la naturaleza y la negación de ésta en el espíritu, retorna a la intemporalidad que constituye su esencia, pero de forma tal que ésta no es ya un mero supuesto o una abstracción dada, sino una realidad producida, demostrada y puesta ya para sí en la concretud de su recorrido experiencial.

simultáneamente, tiene como propósito mostrar que es solo sobre la base de este mecanismo, en virtud del cual el devenir histórico traza ya en cierto modo su ruta por anticipado, que la doble determinación del tiempo puede operar eficazmente como el canal de resolución de la impotencia de un espacio que “no sabe lo que dice, ni sabe que dice (...) lo contrario de lo se propone decir”¹⁹⁹. Dicho de otra forma, el tiempo goza de una estructura anticipadora en virtud de la cual

cada determinidad en la que (el espíritu) se muestra, es un momento del desarrollo (que), en la determinación progresiva, puntúa la marcha por anticipado (*Vorwärtsgehen*) hacia el término de su intención (*seinem Ziele*), (a saber), de hacerse y devenir para sí mismo lo que es en sí. Cada grado (*jede Stufe*) es, al interior de sí mismo, ese proceso y el producto de un grado consiste en que es para el espíritu (...) lo que era al principio de ese mismo grado, en sí o, por eso, solo *para nosotros*²⁰⁰.

Y es pues en virtud de este “para nosotros” hegeliano, esto es, desde el ángulo del “para nosotros”, los filósofos, que contemplamos el “tiempo cumplido” en el ahora-pasado de la “historia concebida”, que se hace patente en qué sentido la impotencia del espacio contiene ya en sí las propias condiciones de su superación, condiciones que no serían otras que las que el tiempo abona en su exterioridad como naturaleza a fin de reabsorber gradualmente al espacio en su interioridad como espíritu. Si esto es así, un parafraseo en nuestros términos señalaría: si lo que hubiera querido decir el espacio es el tiempo, no es porque el tiempo dicte al espacio lo que este habría tenido que decir, sino porque en el espacio mismo ha quedado dicha *ya* una verdad frente a la cual el propio espacio no habrá de ser consciente puesto que permanece exterior a sí, y es en auxilio del tiempo, que es el elemento en el cual el espacio sabe finalmente de sí mismo, en que éste comprende lo que desde siempre ha venido diciendo pero oscurecido en un lenguaje aún espiritualmente ilegible. Es esta suerte de ruido que emitiría la dicción de

¹⁹⁹ Hegel, G.W.F., *Fen.*, *op. cit.*, p. 69.

²⁰⁰ Hegel, G.W.F., *Enc.*, *op. cit.*, § 387. Empleamos la traducción de Catherine Malabou (*ibid.*, p. 47) por resultarnos más provecha para destacar lo que nos interesa en este punto.

un espacio desprovisto de este “tiempo traductor”- puesto que habita en la exterioridad y la interioridad simultáneamente- el que buscaremos hacer inteligible en el tercer capítulo ensayando una lectura del espacio en clave estética.

Estaríamos frente a una suerte de ardid temporal que en virtud de su estructura anticipadora prepara en la alteridad de la naturaleza las condiciones de su retorno “consumado” al espíritu, y en relación al cual podemos, ahora sí, reunir las líneas de fuerza de nuestra hipótesis de lectura a manera de síntesis.

A lo largo de este recorrido nos hemos encontrado con el siguiente movimiento:

La historia universal es el desenvolvimiento, *la explicitación del espíritu en el tiempo*, del mismo modo que *la idea se despliega en el espacio como naturaleza*²⁰¹.

Dos polos quedan aquí marcados: un espíritu-tiempo histórico y un espacio-naturaleza. El interés de la cita radica en la exterioridad en que queda situado el espacio en relación a la historia, como si esta discurriese en su verdadero elemento en el tiempo y el espacio no fuese sino esa alteridad con la que, en términos conceptuales, queda unido únicamente de manera exógena.

En este marco, la preocupación central ha sido la de interrogar bajo qué tipo condicionamientos sistemáticos la historia no ha de ser solo “la explicitación del espíritu en el tiempo”, sino además la “explicitación” del espíritu en el espacio. O, al revés, en qué sentido el espacio, siendo una mera determinación de la exterioridad de la naturaleza, ha de agenciarse un lugar efectivo en la interioridad de la historia.

Hemos visto que la forma de la naturaleza no está dada solo por el tiempo, sino también por el espacio. Por tanto, cuando Hegel define en otra parte a la historia como el “conjunto vivo” de lo

²⁰¹ Véase la elaboración de la cita que ensayamos en la página 39 de esta tesis.

espiritual y lo natural²⁰² o, correlativo a ello, como el escenario en que la idea existe “en toda la extensión y de su interioridad y de su exterioridad”²⁰³, se hace patente que el mecanismo dialéctico que incorpora el polo del espacio a la historia pasaría por una cierta configuración de la exterioridad de la naturaleza que ha de ser permeable al movimiento progresivo del concepto.

Frente a ello ha aparecido el eje de nuestra hipótesis de lectura: la plasticidad del tiempo. La plasticidad del tiempo reúne ambas características: la de su doble determinación y la de su estructura anticipadora, que organiza lo anterior. Esta doble determinación del tiempo ha mostrado que el tiempo es, por un lado, junto al espacio, la forma de la exterioridad de la naturaleza, y por el otro y simultáneamente como determinación histórica, la forma de la interioridad mediada del espíritu. Por su parte, la estructura anticipadora del tiempo recoge esta doble determinación para mostrarla como el revés especulativo de la intemporalidad que está en su base. No es que el tiempo sea en esencia eterno y *solo* en apariencia temporal, sino que, lejos de estas falsas dicotomías que la dialéctica suprime, el tiempo tiene por esencia su apariencia, esto es, el tiempo tiene por esencia el aparecer de su intemporalidad temporalmente. Una estructura tal posibilita la coimplicación y la conectividad inmanente de ambos modelos de temporalidad y es la que organiza, por tanto, la articulación entre lo exterior y lo interior, la naturaleza y el espíritu, tanto en la exterioridad de la naturaleza como en la instancia que nos interesa iluminar prioritariamente: la interioridad mediada de la historia.

De lo anterior hemos concluido que es solo en virtud del mecanismo plástico del tiempo, exterior e interior, natural y espiritual a un tiempo, que la exterioridad del espacio impotente anclado en la naturaleza ha de ser reabsorbido a la interioridad de la historia en un proceso

²⁰² Véase la elaboración de la cita en la página 7 de esta tesis.

²⁰³ Véase la elaboración de la cita en la página 8 de esta tesis.

progresivo cuya estructura queda finalmente consumada (no necesariamente clausurada) hacia el final. Y hemos, en este sentido, leído ese “final” como el liberarse del tiempo de toda exterioridad manifiesta (si bien ya en el plano de la interioridad del espíritu) en su aparecer aún espacialmente y en el consiguiente retorno la intemporalidad que le es propia, con lo cual reluce ahora en su pureza.

2.4. Operatividad del tiempo plástico

Dado este paciente recorrido, nos encontramos ya en condiciones de rastrear la operatividad del tiempo plástico al interior de tres momentos del sistema hegeliano: la teoría del signo lingüístico, el arte y la geografía. En los tres escenarios es posible detectar el movimiento descrito en que la doble determinación del tiempo reabsorbe al espacio en su interioridad. En la teoría del signo esto aparece en el tránsito que va del espacio-tiempo de la intuición sensible a la temporalidad del signo fónico que subordina al espacio de la escritura; en el arte, en la jerarquización de los géneros artísticos en virtud del grado de la espacialidad o temporalidad que comportan, situando a las artes espaciales en un grado de determinación espiritual inferior al de las artes temporales; y en la geografía, en esa suerte de topología espiritual que explicaría, para Hegel, por qué ciertas zonas geográficas son más aptas que otras para constituirse como sedes de la historia. El derrotero que marcamos debe entenderse como tal: un mero esbozo que traza rutas a nuestro juicio interesantes para investigaciones futuras. De ahí, además, el cambio de ritmo de la exposición. Aceleramos el paso de aquí en más, pues a la exégesis paciente desplegada hasta aquí se le irá imprimiendo una velocidad y un ritmo más propio del ejercicio especulativo.

2.4.1. Signo y espacio

A lo largo de los párrafos correspondientes a la teoría del signo expuesta en la *Enciclopedia* (§§ 446–464), más específicamente, en la sección de la Psicología perteneciente al Espíritu subjetivo²⁰⁴, es posible distinguir tres momentos en el proceso de constitución del signo en que la relación entre el espacio y el tiempo aparece según distintos niveles de determinación. Identifiquemos dichos niveles a fin de esclarecer sus respectivas continuidades y rupturas.

²⁰⁴ Resulta ilustrativo para nuestros propósitos especificar el lugar de la teoría del signo al interior del sistema. Dentro de la Filosofía del espíritu, el signo se ubica al interior de su primera determinación, el Espíritu subjetivo y, dentro de éste, en la Psicología, tercer momento y síntesis de los dos momentos anteriores, la Antropología y la Fenomenología. Dada la pertenencia del signo al Espíritu subjetivo hay que subrayar el que el signo permanece, de cara a la totalidad del sistema, aún dentro de la esfera finita de la interioridad subjetiva o bajo la forma de la mera “referencia a sí mismo”. Como parte, sin embargo, de la Psicología y si bien siempre dentro de las limitaciones que la interioridad del Espíritu subjetivo impone, el signo se inscribe en el extremo de mayor determinación. En efecto, que a la psicología le pertenezca la superación de las dos disciplinas anteriores significa que a su objeto le compete la superación de la exterioridad del espíritu como naturaleza inmediata no consciente (Alma) propia de la Antropología, y de la interioridad subjetiva de la conciencia para sí, objeto de la Fenomenología (§ 440). Esto significa que al estudio de la Psicología le corresponde el proceso en el cual el espíritu se concibe a sí en su libertad, pues comprende lo que hay de *puesto y suyo* en el objeto que aparece abstractamente como dado. La psicología “contempla por consiguiente las facultades o modos universales de la actividad del espíritu como tal (intuir, representar, recordar, desear, etc)”. Es, pues, en el marco de la facultad de la representación o, más específicamente, en el marco de la facultad de la imaginación, que es aquella dentro de la Psicología a la que le pertenece la constitución del signo, que este aparece como la mediación o la unidad negativa entre ambos polos: el interior y el exterior, el subjetivo y el objetivo, la intuición y el concepto. “El concepto de signo –señala Derrida– será por lo tanto el lugar de cruzamiento de todos los rasgos contradictorios” (Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 144). De esta forma, la inscripción del signo dentro de imaginación plantea, para Simon, el problema nuclear de toda teoría de la imaginación, a saber, el de “hasta qué punto es posible, pese a todo, experimentar la unidad de estar consigo o en sí (‘el ser para sí’) y estar fuera de sí (ser consciente, conciencia). Es la cuestión de hasta qué punto la actividad del yo mismo actúa y es también constitutiva en la intuición de objetos (...)”. Y es, asimismo, “la pregunta por la superación y simultánea constitución de la trascendencia, esto es, por el *esquema* que media entre unidad y disgregación” (Simon, Joseph, *op. cit.*, 191-192). Por supuesto que en el centro de esta cuestión aparece la pertinencia de plantear el problema en relación a Kant, para quien la imaginación constituyó precisamente aquel “tercer término” que hace posible la comunicabilidad entre la universalidad conceptual de las categorías y la particularidad sensible de las intuiciones (*Crítica de la Razón pura*, México: Taurus, 2006, B 178). Nuestro propósito aquí, sin embargo, es más modesto: nos basta con hacer ver el rol del tiempo en esta instancia mediadora de la imaginación, pues allí se juega el mecanismo de *Aufhebung* del espacio natural en la interioridad espiritual, que es el marco de nuestra hipótesis.

Espacio y tiempo intuitivos

En un primer momento, en los párrafos correspondientes a la intuición (§§ 446–450), el tiempo aparece complementariamente con el espacio como una “forma pura de la sensibilidad o del intuir”²⁰⁵. Ambos constituyen el sustrato formal de donde la inteligencia intuye (*Anschauung*) la materia de sus ulteriores determinaciones sónicas. Por sustrato no debemos entender aquí una mera fuente pasiva frente a la cual la inteligencia se sitúa receptivamente, como si ésta se ubicara de un lado y el contenido de la intuición del otro; precisamente la apuesta hegeliana consistirá en comprender que incluso la materia intuitiva en apariencia *dada* con independencia del espíritu, está ya desde el inicio mediada por la reflexión²⁰⁶. Así, pues, la intuición es el momento externo en que la inteligencia se pone a sí en su inmediatez. Y las *formas* en que recae este momento de la inteligencia enajenada como exterioridad son el espacio y el tiempo. Es desde esta perspectiva que la inteligencia, dirá Hegel, “determina el contenido de la sensación como un ente fuera de ella, lo arroja fuera *en el espacio y en el tiempo* que son las *formas* en las cuales la inteligencia es intuitiva”²⁰⁷.

Representación e imaginación

Un segundo nivel de articulación espacio temporal aparece en los párrafos correspondientes a la facultad de la representación, principalmente en el marco de su determinación como imaginación.

Ahora nos situamos dentro del pasaje en que la inteligencia comprende que la intuitividad bajo la que se hallaba no era sino lo otro de sí misma, una diferencia que, en tanto puesta por ella,

²⁰⁵ Hegel, G.W.F., *op. cit.*, § 258.

²⁰⁶ THW Adorno, *Tres ensayos sobre Hegel*, Madrid: Taurus, 1969, p. 82.

²⁰⁷ Hegel, G.W.F., *op. cit.*, § 448. Las cursivas son nuestras.

habría de ser en la misma medida reabsorbida desde sí. La representación (*Vorstellung*) es este movimiento de retorno; Hegel la define por ello como una “intuición recordada (*erinnerte Anschauung*)”²⁰⁸. Nótese que la traducción de *Erinnerung* como mero “recuerdo” es engañosa, pues elude su sentido específico de “interiorización” o repliegue rememorativo²⁰⁹. La representación sería entonces el devenir de la inteligencia *volviendo sobre sí (re-interiorizándose)* y comprendiendo lo suyo de su otrora inmediatez exterior²¹⁰.

Ahora bien, la materia de la intuición que la inteligencia hace para sí, por medio de la representación, toma la forma en ella de una imagen. Lo propio de la imagen es que constituye el relevo y la liberación de la primera existencia inmediata de la intuición, pues esta aparece ahora asumida en la universalidad del yo en general y abstraída, por tanto, del tiempo y del espacio inmediato previos: “La imagen ya no tiene la determinación completa que tenía la intuición, es arbitraria o contingente, y está generalmente aislada del lugar externo, del tiempo y del contexto inmediato en el que estaba”²¹¹. De esta forma, asistimos aquí a un segundo nivel de determinación espacio-temporal: espacio y tiempo de la primera intuición aparecen relevados ahora como el espacio y el tiempo determinados por la inteligencia: “Tal como primeramente (lo hacía) la intuición (...) la inteligencia pone el contenido del sentimiento en su interioridad, *en su propio espacio y en su propio tiempo*”²¹².

Hegel nos dice que este espacio y tiempo *propio* de la inteligencia conserva a las imágenes en una suerte de “pozo oscuro en el que se guarda un mundo infinito de numerosas imágenes y

²⁰⁸ *Ibid.*, § 451.

²⁰⁹ *Ibid.*, Nota 767, § 452.

²¹⁰ *Cf.* “El camino de la inteligencia en las representaciones es tanto hacer interior la inmediatez (...) como es igualmente superar la subjetividad de la interioridad y en ella misma exteriorizarse de sí y *en su propia exterioridad estar en sí misma*” (*ibid.*, § 451). Las cursivas son nuestras.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*, § 452. Las cursivas son nuestras.

representaciones, sin que estén en la conciencia”²¹³. Es aún inconsciente porque, en tanto que intuiciones (si bien relevadas), las imágenes constituyen la pasividad interna de la espontaneidad de la inteligencia, la “posibilidad virtual”²¹⁴ de sus determinidades ulteriores. Pero, al mismo tiempo, diríamos, son la condición de posibilidad de la inteligencia libre, porque aquí ésta ya no depende de la intuición exterior para concebir representaciones (“la inteligencia pone el contenido (...) en su *propio* tiempo y en su *propio* espacio”), sino que, por medio del recuerdo, ella es capaz de asociar la imagen a una intuición conservada ahora en su propia interioridad. La inteligencia acude únicamente a sus propias reservas y en ella se hace por fin productora y dueña de sus propias representaciones. A la inteligencia en tanto que ejecuta este acto asociativo y subtrae así a las imágenes de ese “pozo oscuro” de la inconciencia, a esta facultad, entonces, en la que “lo interior tiene ahora también en sí mismo la determinación de poderse *colocar* ante la inteligencia”²¹⁵ la llama Hegel “imaginación reproductora” (*reproducktive Einbildungskraft*).

En suma, lo que tenemos entre ambos espacio y tiempo hasta aquí descritos es la diferencia típica expuesta por el movimiento de la *Aufhebung*. En efecto, espacio y tiempo de la primera intuición sensible se *conservan* en la inteligencia como meras fuentes de determinación de un contenido (si bien aún abstractos: pozo en que “lo distinto no está puesto aún como discreto”²¹⁶), mientras que su exterioridad como intuición inmediata es abolida, negada. El espacio-tiempo de la imagen conservada en el yo representa así la superación del espacio-tiempo de la intuición exterior e inmediata. La siguiente cita es precisa al respecto:

La referencia más próxima de las imágenes es la del espacio y tiempo del yo con el espacio y tiempo inmediatamente exterior conservado. Sin embargo, en el sujeto en el que está conservada la imagen solo tiene aquella individualidad a la que están vinculadas las determinaciones de su

²¹³ *Ibid.*, § 453

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.* § 454.

²¹⁶ *Ibid.*, § 453.

contenido; por el contrario, su concreción inmediata, es decir, aquella concreción que la imagen tiene en la intuición como una sola cosa y que en primer lugar solo es espacial y temporal, está ahora disuelta²¹⁷

Espacio temporalizado: signo

Se plantean hasta aquí dos niveles bajo los que se presenta el espacio y el tiempo en el proceso de constitución del signo lingüístico: un nivel exterior, propio de la intuición sensible, y otro interior al que le pertenece la libertad del yo y que constituye el relevo del primero. Ahora lo que nos toca es ver cómo una tercera vía reconduce a la interioridad de la inteligencia hacia la exterioridad de la intuición inicial respecto de la que la imagen interna se liberaba. La inteligencia vuelve a ser intuitiva (y, por tanto, se vuelve inscribir al interior de la naturaleza, en un cierto espacio y un cierto tiempo) pero no al modo de la primera intuición, pues es ahora una intuición libre, es decir, puesta por la propia inteligencia. ¿Bajo qué figura aparece este nuevo espacio y tiempo liberado ya tanto de la exterioridad bruta de la primera intuición, como de la interioridad subjetiva y abstracta de la inteligencia? Hagamos primero un breve rodeo.

Ya hemos visto cómo a estas alturas la inteligencia se encuentra interiormente en la capacidad de disponer de sus propias representaciones (imágenes) y reproducirlas libremente con independencia de la intuición externa. Ahora se trata de señalar las limitaciones de ese pasaje: a esta libertad interior, dirá Hegel, “le falta todavía el momento de lo ente”²¹⁸. Como la imagen es ya una negación de la intuición primera, la inteligencia ha de negar esta negación y retornar

²¹⁷ *Ibid.*, § 455.

²¹⁸ *Ibid.*, § 457.

a la inmediatez original de donde partió, “autointuirse”, “hacerse cosa”²¹⁹, producir intuición; ser “fantasía productora de signos”²²⁰.

Lo que distingue, pues, a esta intuición producida por la fantasía respecto de la primera intuición indeterminada es que ésta es ahora libre, puesta a propia voluntad en un acto espontáneo en que la inteligencia se rebasa a sí misma. Así, el signo será una cosa sensible pero cuyo significado es el producto de una “representación autosuficiente de la inteligencia”²²¹ y representa, por lo tanto, algo distinto de lo que el mero contenido de su materialidad icónica comporta. Su definición es bastante clara: “el signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo”²²².

Ahora estamos en mejores condiciones para retomar la pregunta anterior. En este punto, donde el signo se ha superado ya como intuición producida por la libertad de la inteligencia, ¿cómo describe Hegel la relación entre el espacio y el tiempo que le corresponde a toda intuición como tal? En el párrafo 459 leemos:

La intuición, que como inmediata es *en primer lugar algo dado y espacial*, en tanto se utiliza (haciéndola) un signo recibe la determinación esencial de ser solamente en tanto superada. La inteligencia es esta negatividad suya; así, la figura más verdadera de la intuición que es un signo es *una existencia en el tiempo*²²³

Como vemos, desde este tercer nivel, la relación entre el espacio y el tiempo aparece modificada. Tenemos, por un lado, una primera “intuición” a la que se le califica ahora como algo “en primer lugar” espacial, y, por el otro, a una intuición “más verdadera” (la intuición producida por la

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.* Estamos, de esta forma, en el punto dentro de la teoría de la imaginación en el que cobra sentido lo que señalábamos en la nota 204, según lo cual el signo comportaría todos los rasgos contradictorios. Precisamente Hegel dirá de la fantasía que es “el punto medio en el cual lo universal y el ser, lo propio y el ser hallado, lo interior y lo exterior están perfectamente unidos en una sola cosa” (*ibid.*).

²²¹ *Ibid.*, § 458.

²²² *Ibid.*, § 458.

²²³ *Ibid.*, § 459. Las cursivas son nuestras.

fantasía: el signo) a la que se le atribuye una existencia fundamentalmente temporal, esto es, una interiorización que ha superado al espacio en sí.

El problema al que nos enfrenta semejante quiebre en la relación espacio-temporal sugiere por lo menos dos preguntas que apuntan en direcciones distintas. Primero: surge el problema de esclarecer el sentido de la diferencia expuesta entre los dos extremos intuitivos que demarcan el proceso de constitución del signo: uno inicial, en el que espacio y tiempo aparecen de forma homogénea como las formas de la intuición sensible, y un tercero que constituye la superación de la primera intuición y en la que el tiempo despunta sobre el espacio. Segundo: nos preguntamos no ya por la temporalidad por cuya vía la intuitividad espacial primera ha devenido signo, sino por qué significa que el tiempo sea la forma esencial de la *aparición del signo*, esto es: ¿por qué la “existencia en el tiempo” es la forma más verdadera de la intuición tal como ésta ha sido superada en el signo? Esto nos obliga a explorar el tipo adecuado de configuración sensible que ha de corresponderle a una intuitividad tal a fin de que sea el tiempo, y no el espacio, la verdadera instancia de su aparición.

Es posible abordar la primera pregunta a la luz de la determinación “plástica” del tiempo descrita en las secciones anteriores de este capítulo. En efecto, el espacio-tiempo de la intuición se supera en el tiempo de la inteligencia en virtud del mismo mecanismo de interiorización del espacio natural al tiempo del espíritu, con lo cual diríamos que es en virtud del tiempo que la naturaleza adquiere una estructura signica o, correlativamente, que es en virtud del tiempo que el espacio *significa*. En efecto, en tanto “círculo de círculos”, cada uno de los cuales contiene el movimiento del todo, el momento genérico de la idea como exterioridad (naturaleza) aparece en la escala del espíritu subjetivo como intuición, y el proceso de constitución del signo se “comprende según la estructura y el movimiento de la *Aufhebung* por el cual el espíritu, elevándose sobre la naturaleza en la que se había enterrado, suprimiéndola y reteniéndola a la

vez (...) se cumple como libertad interior y se presenta a sí mismo, para sí, como tal”²²⁴. La supremacía del tiempo sobre el espacio en este proceso ha de ser leída desde este ángulo: el tiempo es, pues, “lo que habría querido decir el espacio”.

Es la segunda pregunta la que aporta nuevos elementos en nuestra argumentación. Mediada ya por la espiritualidad de la inteligencia y retornada la intuición a sí, esto es, apareciendo nuevamente según las formas del espacio y el tiempo, el signo ha de comportar un tipo de materialidad que, perteneciendo como tal a la escala de la naturaleza, quede dispuesta, “acomodada al espíritu”²²⁵ de forma que se deje permear por él. Esta característica es propia de lo que Hegel llama las “idealidades físicas”: la luz y el sonido²²⁶. La propiedad “idealizante” de ciertas configuraciones sensibles queda de manera precisa expuesta en la *Estética*:

(...) Puesto que es el espíritu mismo quien realiza bajo la forma de la apariencia exterior el mundo interior de ideas llenas de interés que encierra en su seno, ¿qué significa la oposición entre lo ideal y lo natural? Lo natural, en efecto, pierde en este caso su sentido propio. Si no es más que la forma exterior del espíritu, no tiene valor propio; es el espíritu mismo que ha encarnado. En una palabra, aparece solamente como expresión de lo espiritual, y por tal razón, como idealizado; porque acomodar al espíritu, moldear, trabajar en el sentido del espíritu, es lo que se llama en otros términos, idealizar²²⁷.

²²⁴ Derrida, Jacques., *op. cit.*, p. 110.

²²⁵ Hegel, G.W.F., *Estética I*, Barcelona: Editorial Alta Fulla. Traducción de Hermenegildo Giner de los Rios, 1988, p. 67.

²²⁶ Hegel, G.W.F., *Enc.*, *op. cit.*, § 401.

²²⁷ Hegel, G.W.F., *Estética I*, *op. cit.* Por otro lado, en la sección de la Antropología de la *Enciclopedia* las “idealidades físicas” mencionadas se presentan como una determinación del alma sintiente (*Selbstichkeit*) que dispone del cuerpo natural pero para negarlo y superarlo, en un primer movimiento de espiritualización: “la corporeidad y con ella todo lo que es uno-fuera-de-otro por pertenecer a su esfera, está reducido en el alma sintiente a *idealidad*, es decir, a la verdad de la pluralidad natural” (§ 403). La naturaleza de esta “verdad” es precisada líneas arriba, en un movimiento típicamente hegeliano, como negación y conservación (*Aufhebung*): “la idealidad es negación de lo real, pero en que lo real está a la vez conservado, está virtualmente contenido, aunque no exista” (*Ibid.*).

Ahora bien, en cuanto que elemento que “trabaja en el sentido del espíritu”, la luz es ya una “idealidad” porque no trastoca ni altera a las cosas que ilumina, sino que las hace aparecer a la vista tal y como se nos manifiestan²²⁸, y de ahí que su sentido correlativo, la vista, sea definido como la primera determinación dentro de los sentidos teóricos²²⁹. Pero el sonido, por su parte, es más “ideal” que la luz, pues no solo no altera a los objetos para captarlos, sino que además trasciende su mera imagen extensa para penetrar en ellos y absorber esa suerte de “intima vibración” o “temblor” de su presencia. El sonido, sucesivo y no simultáneo, es un “fenómeno que se destruye a sí mismo en su origen”, y en este perpetuo desvanecerse es “ya algo más inmaterial que la extensión permanente”. Es la materialidad “eminente propia para ser el eco del alma” y es “la expresión más adecuada del principio espiritual”²³⁰; o, para decirlo en la dirección que nos interesa: representa “el paso de la espacialidad material a la temporalidad material”²³¹.

Es, pues, de esta forma, la temporalidad del sonido, más que la espacialidad de la luz, la que ofrece la configuración material que buscábamos, a saber, la del signo en su aparecer como ente, como una “existencia en el tiempo”. Ahora bien, ¿cómo se expresa esta “existencia en el tiempo” sonora en el ámbito de la intuición retornada en cuanto mediata por la espiritualidad de la inteligencia? No es, pues, el sonido como mera entidad natural, sino el sonido animado, la voz, esa “plena exteriorización de la interioridad que se da a conocer”²³², el vehículo adecuado para el relevo de la espacialidad de la naturaleza y el ingreso a la temporalidad propia del significado. El signo sería, de esta forma, dada su determinación intuitiva última, fundamentalmente fónico. “La voz, articulándose ulteriormente para las representaciones determinadas (...) da a las sensaciones, intuiciones y representaciones una segunda existencia superior a su existencia

²²⁸ *Ibid.*, § 276.

²²⁹ Hegel, G.W.F., *Estética I*, *op. cit.*, p. 21.

²³⁰ Hegel, G.W.F., *Estética II*, *op. cit.*, p. 122.

²³¹ *Ibid.*, § 300.

²³² Hegel, G.W.F., *Enc.*, *op. cit.*, 459.

inmediata; una existencia que vale en el *campo del representar*²³³. Y un paso tal, remata Derrida, es precisamente “el momento de la articulación que transforma el ruido en lenguaje”²³⁴.

El esquema anterior permite 1- leer la “originalidad” que para Hegel comporta el signo oral respecto del signo escrito y 2- interpretar la desigual valoración que nuestro autor otorga a los diversos sistemas escriturales. Respecto a lo primero (1), en efecto, el “lenguaje oral” es “considerado como el originario”, al cual “se le puede añadir el lenguaje escrito”²³⁵. En nuestro marco de lectura la razón de ello es más o menos obvia: “el lenguaje escrito se extiende por el campo del inmediato intuir espacial del que recoge (§ 454) y produce los signos”²³⁶, mientras que en virtud de su temporalidad el signo oral es más “ideal”, en el sentido expuesto, que el escrito. Pasajes en la *Estética* muestran la irrelevancia que para Hegel representa, en relación a su significado, la forma del trazo, su tamaño, el carácter de la tipografía o las relaciones de coexistencia que establezcan las palabras o las letras sobre su soporte de inscripción²³⁷. La escritura no es sino una mera representación secundaria del lenguaje original, el oral; siendo el lenguaje oral un conjunto de signos, la escritura no es más que “signo de signos”²³⁸.

Si el contenido espiritual del signo escrito pasa únicamente por su significado y su apariencia en el espacio es solo un medio en dirección a este, ello explica (2) la lógica detrás de la jerarquía

²³³ *Ibid.*, § 459.

²³⁴ Derrida, Jacques., *op. cit.*, p. 61.

²³⁵ Hegel, G.W.F., *op. cit.*, § 459.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Confróntese, por ejemplo, el siguiente pasaje de la *Estética*, que anticipa ya el rol protagónico que cobra en la poesía el sonido por sobre la espacialidad de las letras en la página: “(...) La poesía por lo menos configura el elemento temporal y la resonancia de estos signos y los eleva a un material impregnado de la vitalidad espiritual cuyos signos son; mientras que la estampación transpone también esta animación en una visibilidad para los ojos tomada para sí enteramente diferente, no conectada ya con el contenido espiritual y, en vez de darnos efectivamente la palabra sonora y su ser-ahí temporal, deja a nuestro hábito la transformación de lo visto en el elemento de la duración temporal y de la resonancia” (Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Ediciones Akal. Traducción de Alfredo Brotons, 2007, p. 747).

²³⁸ *Ibid.*

que establece Hegel entre los distintos sistemas de notación escrita. Podríamos distinguir entre aquellos sistemas donde la espacialidad de los caracteres es *transparente*, puesto operan solo como signos de sonidos, y aquellos otros donde los caracteres son *opacos*, pues la espesura de su imagen se resiste a reducirse al rango de mero vehículo de un sonido ulterior.

Hegel situaría al alfabeto fonético como el caso paradigmático del primer modelo. Cada letra aquí “significa voces, que son ya a su vez, signos”²³⁹. La espacialidad de las letras da lugar a la temporalidad del sonido, el cual, por así decir, atraviesa el espacio y subordina su materialidad a la espiritualidad de la representación. De ahí que no resulte gratuita la afirmación de Hegel según la cual “la escritura alfabética es en sí y de por sí la más inteligente”²⁴⁰. “El aprendizaje de la lectura y de la escritura alfabética ha de ser considerada como un medio infinito de cultura, no suficientemente apreciado, por cuanto lleva al espíritu desde lo concreto sensible hasta la atención a lo más formal, a la palabra oral, y a sus elementos abstractos, y aporta algo esencial para fundamentar y purificar el suelo de la interioridad del sujeto”²⁴¹.

En el segundo modelo (*opaco*), se encontraría más bien el tipo de escritura que Hegel distingue como inferior a la escritura alfabética: la ideográfica o jeroglífica que, a diferencia de aquella, “significa representaciones mediante figuras espaciales”²⁴². En una suerte de autonomía respecto de la voz, este sistema no atraviesa la espacialidad de sus caracteres sino que la afirma poniendo en un primer plano su aspecto visual por encima de su constitución sonora. Esta impermeabilidad de los caracteres jeroglíficos en relación a la temporalidad del sonido frena el devenir evolutivo de la idea; afirma, por así decir, un tipo de inteligibilidad refractario (no “idealizante”) al espíritu y de ahí que los pueblos que la ejercen no puedan sino representar estados “imperfectos” de cultura. No son gratuitos a este respecto los adjetivos con que

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*

arremete Hegel en contra de la lengua ideogramática china: además de calificarla de “estática”, “imperfecta” y “absurda”, dice de su lectura que es “sorda” y de su escritura que es “muda”²⁴³. Más allá de ponderar tales calificativos (con los que por supuesto no comulgamos), quedan como desafíos para nuestra imaginación respecto de este emanciparse de la escritura ideogramática respecto de la voz. Pues, ¿no serían tales adjetivos (“mudo”, “sordo”) adecuados en la imaginación de una escritura discurriendo en una suerte de “espacio” autónomo, balbuceante e ininteligible en su opacidad al tiempo y, también, por tanto, al *telos* de la historia?

Menciones como las del pueblo chino en este estadio de la reflexión hegeliana sobre el signo obligan a pensar la apariencia de éste en un marco no solo relativo a su corporalidad como voz o escritura, sino al emplazamiento que, dada la configuración de su apariencia, ha de corresponderle en la sede de la historia. La “existencia en el tiempo” que define al signo fonético o escritural, en efecto, debe leerse no solo en la clave del tiempo exterior de la naturaleza (como intuitividad, cosa), sino en el registro del tiempo “interior” del espíritu, esto es; la “existencia en el tiempo” del signo es correlativamente una existencia en la historia, y lo es bajo la forma, siempre, de su emplazamiento en tal o cual pueblo histórico. Este movimiento se irá esclareciendo en los dos secciones siguientes; pero, de cara a nuestra hipótesis central, debería ir quedando claro cómo la constitución del signo comporta el mecanismo por el que interrogamos: en virtud de la estructura anticipadora del tiempo, en la temporalidad de la naturaleza entrelazada al espacio, queda ya abonado el terreno para relevar su espacialidad y restituirla en el tiempo interiorizado de la historia. Si bien aún dentro de las limitaciones del espíritu subjetivo, el signo constituye un elemento fundamental para dar cuenta de dicho pasaje.

²⁴³ *Ibid.*

2.4.2. Arte y espacio

En la introducción de la *Estética* Hegel define a la belleza como la “apariencia sensible de la idea” (*das sinnliche Scheinen der Idee*)²⁴⁴. Esta definición nos coloca en terreno, pues en tanto apariencia la belleza se determina siempre en el marco de una articulación particular entre el espacio y el tiempo. Hegel no siempre explicita esta articulación, salvo en una serie de pasajes regados a lo largo de sus lecciones donde analiza los materiales sensibles del que el arte se vale para representar adecuadamente el principio espiritual. Interesa identificar esos pasajes y trazar un recorrido breve por ellos. Se advierte allí la manera en que nuestro autor establece una jerarquía de las artes clasificándolas según criterios espaciales y temporales²⁴⁵. El proceso que va del espacio al tiempo es, pues, correlativo al trayecto que parte de un inicial apego a la naturaleza (arte simbólico), un progresivo desprendimiento de la misma (arte clásico), para finalmente hallar refugio en la interioridad espiritual (arte romántico). En lo que sigue describiremos muy brevemente esta gradación.

Arquitectura (arte simbólico)

En primer lugar encontramos al arte simbólico, representado paradigmáticamente por la arquitectura. La relación entre este tipo de arte y la naturaleza como fuente de sus representaciones es la más estrecha dentro de la gradación de las artes. Tres son las

²⁴⁴ Hegel, G.W.F., *Estética I, op. cit.*, p. 38. Como se podrá ver, en este apartado empleamos alternativamente y según convenga tres ediciones de las *Lecciones de estética*: la de la Pléyade, traducción de Alfredo Llanos, de 1977; la de Editorial Alta Fulla, traducción del francés de Hermenegildo Giner de los Rios, de 1988; y la de Ediciones Akal, traducción de Alfredo Brotons, del 2007. Reconocemos los impasses de citar tres ediciones distintas de una misma obra; sin embargo, hemos optado por cometer este riesgo en provecho de la eficacia de nuestra exposición, eligiendo de manera alterna la terminología que más se acomoda a nuestros propósitos en el contexto de la argumentación en el que nos encontremos.

²⁴⁵ Hegel parece haber tomado este criterio espacio-temporal para organizar el sistema de las bellas artes del *Lacoonte* de Lessing, de quien por lo demás era asiduo lector (*cf.*, D'Hondt, Jacques, *Hegel*, Barcelona: Tusquets Editores, 2002, p. 55).

características del arte simbólico que nos interesa destacar. En tanto que la teleología de las artes describe el tránsito que va desde la exterioridad de la naturaleza hasta la interioridad del espíritu, 1- el “símbolo (...) constituye, según su idea misma, como por el momento de su aparición en la historia, el comienzo del arte”²⁴⁶. 2- Al “comienzo” (correlación a la que atenderemos con algo más de detenimiento en la siguiente sección de este capítulo) le es extensivo un emplazamiento en el espacio: “El símbolo (...) pertenece sobre todo al Oriente”²⁴⁷. 3- En virtud de la estrecha relación entre el símbolo y la naturaleza, aquel, dirá Hegel, “es un signo, pero se distingue de los signos del lenguaje, en cuanto entre la imagen y la idea que representan hay una relación natural, no arbitraria o convencional. Así, el león es el símbolo del valor, el círculo de la eternidad, el triángulo de la Trinidad”²⁴⁸. En esta misma línea, en la *Enciclopedia* se interpreta el apego del aspecto icónico del símbolo a la naturaleza en términos de una menor disposición a la libertad respecto de la que el signo ofrece: “como significadora, pues, la inteligencia demuestra un arbitrio y dominio más libres en el uso de la intuición que como simbolizadora”²⁴⁹.

Dadas estas características, se entiende por qué es lo propio del arte simbólico una lucha incesante entre el contenido espiritual y la forma, que no encuentran en este estadio una síntesis adecuada. La naturaleza se halla aquí en contradicción con el espíritu, pues aquella no se llega a comprender lo suficiente como un simple *medio* de representación del espíritu, que la trasciende, sino que pretende significarlo inmediatamente²⁵⁰. Esta tensión hace que el espíritu no encuentre sino a duras penas en la naturaleza un elemento adecuado que le sirva de cobijo; los propósitos de representación espiritual propios del arte simbólico se hallan aquí

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 113.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 114.

²⁴⁹ Hegel, G.W.F., *Enc.*, *op. cit.*, §458.

²⁵⁰ V.g: Religión Persa de Zoroastro: la luz no es la representación de Dios, es Dios (Hegel, G.W.F., *Estética I.*, *op. cit.*, p.120).

bruscamente sometidos a los condicionamientos que los materiales imponen²⁵¹. En este marco, por lo pronto, hay que insistir en el sentido que adquiere para nuestra hipótesis el que precisamente allí donde prima lo natural y en donde el arte adopta su determinación espiritual más pobre, encontramos a la arquitectura, el arte espacial por naturaleza.

El elemento de representación sensible de la arquitectura es el espacio en sus tres dimensiones, más específicamente, la materia inorgánica, y ésta trabaja disponiéndolas según las leyes de la gravedad, articulándolas con regularidad y simetría, de tal forma que se obtenga, en su conjunto, una obra de arte que “ofrezca un simple reflejo del espíritu” ²⁵². Sin embargo, esta disposición simétrica del espacio no alcanza a constituir una manifestación lo suficientemente adecuada al espíritu, pues la relación que la arquitectura establece con sus materiales no está orientada (al menos en su motivación original) a la presentación del espíritu en su libertad, sino a propósitos prácticos y utilitarios relacionados con la necesidad de albergue o cobijo²⁵³. Resulta elocuente, en ese sentido, el que Hegel le atribuya a la arquitectura egipcia (el pueblo arquitecto por excelencia) adjetivos semejantes a los que atribuía a la lengua ideogramática china. La preeminencia de su constitución espacial obstruye la inteligibilidad de la materia de cara al espíritu: los egipcios “muestran una actividad infatigable para satisfacer esta necesidad de representación simbólica que les atormenta. Pero sus monumentos permanecen misteriosos y *mudos*; el espíritu no ha encontrado todavía la forma propia, *no sabe hablar aún el lenguaje claro e inteligible del espíritu mismo*. Es sobre todo un pueblo arquitecto”²⁵⁴.

Escultura (Arte clásico)

²⁵¹ *Ibid*, p. 293.

²⁵² *Ibid.*, pp. 293- 294.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 299-300.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 127. Las cursivas son nuestras.

En este punto nos desplazamos de Oriente a Occidente hasta pisar terreno griego. El arte escultórico permanece aquí atado a la naturaleza pero dispone de ella de tal forma que se aproxima en mayor grado que la arquitectura al principio espiritual. En efecto, no se limita a articular simétricamente las tres dimensiones de la materia inorgánica, organizándolas, sino que ahora dispone del espacio pero para representar una realidad más ideal, porque orgánica: la “individualidad espiritual”²⁵⁵ propia del cuerpo humano. La naturaleza se contrae desde la masa grávida de la materia inorgánica para concentrarse en la particularidad del cuerpo, que es, dentro del conjunto del universo sensible, el que más deja preñar en su exterior la evidencia de un alma interna²⁵⁶. Así, si desde el lado del contenido representa el calmo y sereno reposo del cuerpo en su unidad inmediata, desde el aspecto de la forma, la materia está vivificada por su especial modulación humana. Forma y contenido hallan aquí, a diferencia de la arquitectura, una “adecuación absoluta”.²⁵⁷

Lo que nos interesa en este punto es que esta remisión de la naturaleza inorgánica a la materia idealizada del cuerpo representa para Hegel el ingreso a la “espacialidad abstracta” y el abandono de la mera espacialidad mecánica de la arquitectura. Esta correspondencia entre el reposo interior del alma y la serenidad externa del cuerpo es, dice Hegel, “la figura en su abstracta espacialidad [...] la escultura se guarda bien de permitir que la forma exterior se extravíe en la variedad de los accidentes y el azar, sino que represente aquel único aspecto, es decir, la espacialidad abstracta en la totalidad de sus dimensiones”²⁵⁸

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 294.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Hegel, G.W.F., *Lecciones de estética*, Buenos Aires: La Pléyade, traducción de Alfredo Llanos, 1977, p. 134.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 135.

Pintura, Música y Poesía (Arte romántico)

Finalmente, la idea se desplaza en su fase romántica al estadio de la subjetividad espiritual. Ahora el arte se ocupa de la interioridad, de los sentimientos y de las emociones particulares de la vida del hombre. El arte romántico se definirá, en ese sentido, por una progresiva inadecuación entre el contenido y la forma de representación. La naturaleza material se va purificando paulatinamente asediada por la sombra de su verdadero interés espiritual hasta, finalmente, consumarse como mero medio o signo de la idea. Veamos cómo este desplazamiento corre paralelo a un progresivo desvanecimiento del espacio como elemento de representación para dar lugar al tiempo, en conformidad a su mayor adecuación espiritual.

La pintura, para empezar, idealiza el espacio propio de la escultura pero de manera distinta a como ésta lo hacía respecto de la arquitectura. Y lo hace básicamente en dos niveles: por un lado, “para expresar mejor el alma y sus sentimientos, reduce las tres dimensiones de la extensión a la superficie, siendo esta, aunque material, más cercana al espíritu. Representa el alejamiento de los objetos, su distancia respectiva en el espacio”²⁵⁹. Por otro lado, subjetiviza la “visibilidad concreta” a la que remite el espacio de la arquitectura y la escultura, convirtiéndola en una “visibilidad abstracta”²⁶⁰. Esto significa que si en dichas artes las relaciones de coexistencia y los contrastes se expresaban mediante cierta composición de sus dimensiones espaciales, en la pintura el contraste se expresa inmanentemente mediante los colores, que Hegel define como “medios de subjetivación” espiritual²⁶¹.

Ahora bien, una subjetivación más profunda deberá “suprimir las coexistencias indiferentes que llenan el espacio y que el color deja aun subsistir, idealizándolas y reuniéndolas en un

²⁵⁹ G.W.F., Hegel., *Estética I, op. cit.*, p. 295.

²⁶⁰ G.W.F., Hegel, *Lecciones de estética, op. cit.*, p. 138.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 138.

punto”²⁶². Recordemos para empezar que, según los pasajes citados en el primer capítulo, el tránsito del espacio al tiempo remitía al punto como elemento de mediación. Hegel interpreta ahora esta comprensión de la coexistencia espacial al punto como la instancia a través de la cual se dota de movimiento a la materia, tornándola vibrante y otorgándole, de este modo, lugar al sonido²⁶³. La visibilidad abstracta deviene, así, “audibilidad abstracta”²⁶⁴. En otras palabras, Hegel está describiendo el paso de la pintura a la música echando mano de una lógica análoga a la que operaba en el tránsito del espacio al tiempo. Incluso lo dice explícitamente: “la extensión espacial se transforma en un punto, el punto que se mantiene no es otro que el tiempo. A este elemento corresponde la segunda división del arte romántico: la música”²⁶⁵. El pasaje completo que da cuenta de este tránsito es sumamente instructivo de cara a nuestra hipótesis:

La subjetivación más profunda que ahora consideramos consiste en suprimir las coexistencias indiferentes que llenan el espacio y que el color deja aun subsistir idealizándolas y reuniéndolas en un punto. Pero ese punto de supresión es un punto concreto y esta determinación puede ser considerada como *el comienzo de la idealización de lo espacial* por el movimiento comunicado a la materia, movimiento que la torna vibrante, por así decir, y modifica las relaciones que ella mantiene consigo misma: es lo que se obtiene por el sonido que se dirige al oído, otro sentido ideal. *La visibilidad abstracta deviene audibilidad abstracta; la dialéctica propia del espacio se desarrolla para conducir al tiempo*, a ese sensible igualmente negativo que está ahí, sin permanecer en ello, y, en su no-ser, engendra ya su ser futuro, suprimiéndose así y engendrándose sin cesar²⁶⁶.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.* Repetidas veces Hegel utiliza el término “estremecimiento” para dar cuenta de este movimiento “vibrante” en que la materia da lugar al sonido. Al respecto Joseph Simon señala: “Ya hemos advertido que en Hegel ‘estremecerse’ tiene valor terminológico y significa siempre tanto como renuncia (negación) a lo solo natural y retención simultánea del estar-ahí (...). Significa, por lo tanto, la situación fundamental de la muerte como ‘situación límite’ de la conciencia ‘natural’ de los objetos solo positivos. El tono o el sonido es la expresión de esta contradicción” (Simon, Joseph, *El problema del lenguaje en Hegel*, op. cit., p. 145)

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*, p.139.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 138. Las cursivas son nuestras.

“La dialéctica propia del espacio se desarrolla para conducir al tiempo” y, en ese trance, la idea se libera del dominio de las artes espaciales y se sitúa, por medio del sonido, en el espectro de las artes temporales. La música en primer término, y la poesía después, son, de esta forma, las instancias románticas en que “el arte abandona (...) los distintos modos de representación que hasta aquí ha empleado; y, en lugar de las figuras que se distribuyen en el espacio, se apodera de los sonidos que se armonizan en el tiempo, que vibran y repercuten en el oído”²⁶⁷

Si bien música y poesía han de vérselas con el elemento sonoro, es la distinta relación que dichos géneros establecen con éste la que determina el modo en que el tiempo se organiza en ambos.

Y otra vez el concepto de punto es aquí decisivo:

La pintura se relaciona con las superficies extensas y su figuración. Este espacio abstracto termina por reducirse al extremo que se convierte en punto del tiempo, un punto negativo que es a la vez que un punto de separación, una negación de la separación. Ese elemento sensible del tiempo es el de la música. En la poesía, el punto corresponde igualmente al tiempo, pero este, en lugar de ser una negatividad formal es perfectamente concreto en tanto que punto del espíritu, en tanto que sujeto pensante, asociado al sonido temporal en el espacio infinito de la representación²⁶⁸.

Ante lo abstruso del pasaje no nos queda sino interpretar. En la música, el tiempo aparece en su “elemento sensible” y de ahí que el punto aparezca como mera “negatividad formal”. Si el punto es, como señalamos en la sección 1.1.4, la negación del espacio que abona en sí su tránsito al tiempo, la temporalidad del sonido en la música se encuentra aún atada a la naturaleza (un “elemento sensible”) y la negatividad que, como tiempo, el sonido comporta es todavía formal, pues no ha conquistado aún de manera suficiente la interioridad del espíritu²⁶⁹. En otras

²⁶⁷ Hegel, G.W.F., *Estética II*, op. cit., p. 5. Las cursivas son nuestras.

²⁶⁸ Hegel, G.W.F., *Lecciones de estética*, op. cit., p. 141.

²⁶⁹ Una forma de refrasear lo anterior sería decir que el tiempo de la música se halla, a través del sonido, ligado aún a su determinación como espacio, interpretación que se refuerza si consideramos que Hegel sitúa a la música como un “punto de paso entre la abstracta sensibilidad espacial de la pintura y la abstracta espiritualidad de la poesía” (*Ibid*, p. 65). El arraigo no del todo superado de la música al espacio aparece también de modo elocuente en la analogía que ensaya Hegel entre este

palabras, el sonido en la música, dado su subsistente arraigo a la naturaleza, es ya un fin en sí mismo, es “el sentimiento mismo que suena” y en cuya opacidad reluce el tiempo del espíritu animado.

Otro es el caso del tiempo en la poesía. Aquí el tiempo, “en lugar de ser una negatividad formal es perfectamente concreto en tanto que punto del espíritu”. El tiempo no es ya el mero “elemento sensible”, pues no vale en su determinación como naturaleza, sino que vale ahora como espíritu y queda por tanto subsumido “al espacio infinito de la representación”. De esta forma, si en la música la temporalidad del sonido, si bien constituye ya un elemento de animación de la naturaleza, está aprisionada aún en ella por cuanto significa por sí misma, en la poesía el “sonido (...) no es ya el sentimiento mismo que suena, sino un *signo* para sí carente de significado, o, mejor dicho, el (sentimiento) de la representación devenida en sí concreta, y no ya solo el sentimiento indeterminado y sus matices y gradaciones”²⁷⁰. La materia sonora del signo ofrece, así, una factura tal cuya apariencia efímera se abole en el proceso temporal de su significación ideal. Autoaniquilando su presencia, dispone su ingreso a una espiritualización de mayor rango. Por eso la consumación del arte en la poesía coincide con su propia disolución como tal para darle ingreso a la prosa del pensamiento²⁷¹.

Hemos rastreado en suma el proceso por el cual lo que al inicio (arte simbólico) era una relación inadecuada entre la naturaleza y el espíritu, donde la naturaleza era demasiado grávida para que el espíritu se sobreponga a aquella, hacia el final (arte romántico)—y pasando por la mediación del arte clásico, donde naturaleza y espíritu alcanzaban relación armónica—se trata también de una relación dispar pero por las razones contrarias: el espíritu se ha liberado por

género y la arquitectura: “Como contraposición al sentido y a la interioridad, la música, igual que la arquitectura, tiene en sí misma una relación intelectual de cantidad así como la base de una firme conformidad a ley de los sonidos y de su combinación en sucesión” (*Ibid*).

²⁷⁰ Hegel, G.W.F., *Lecciones de estética*, op. cit., p. 65.

²⁷¹ *Ibid*.

fin de la naturaleza en virtud de la asistencia de un tiempo plástico que ha revocado paulatinamente al espacio natural.

2.4.3. Geografía y espacio²⁷²

En la segunda sección de la *Introducción especial* de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, concerniente a los fundamentos geográficos de la historia, Hegel propone analizar las relaciones entre el espíritu y la naturaleza desde una óptica inversa a la de la *Introducción general*. Si aquí leíamos:

Aquí no hemos de considerar la naturaleza como constituyendo también por sí misma un sistema de la razón, realizado en un elemento particular característico, sino *relativamente al espíritu*²⁷³.

Ahora, en la *Introducción especial*, leemos:

Lo que hemos de considerar aquí son diferencias naturales [...] de las cuales se desprende el espíritu y de este modo ofrecen la base geográfica. No nos proponemos conocer el suelo como un local externo, sino el tipo natural de la localidad, que corresponde exactamente al tipo y carácter del pueblo, *hijo de tal suelo*. Este carácter es justamente la manera como los pueblos aparecen en la historia universal y ocupan un puesto en ella.²⁷⁴

²⁷² Advertimos al lector que este es uno de los campos que más reproches contra Hegel ha generado en las últimas décadas, sobre todo en debates propiciados en el marco de la así llamada teoría decolonial y las denuncias que esta hiciera al presunto eurocentrismo del cual Hegel sería uno de los representantes filosóficos más prominentes. Nosotros no tomaremos partido en la discusión, interesándonos únicamente el aparato conceptual que sustenta las reflexiones y, en algunos casos (hay que decirlo), desvaríos hegelianos respecto al tema. Para una perspectiva “militantemente” crítica véase el clásico Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974, pp. 115-175. Y para textos de análisis algo más temperados véase el también clásico Ortega y Gasset, José, “Hegel y América”, en: *Obras completas Vol II*, Madrid: Revista de Occidente, 1963, p., 563-570; o, desde una perspectiva más contemporánea: Bosteels, Bruno, “Hegel en América”, en: *Tabula Rasa*. Bogotá–Colombia, N° 11, 2009, pp. 195-234. Por otro lado, para un estudio de las fuentes que sirvieron a Hegel para sus análisis geográficos, véase: Bond, D.W., “Hegel, Geographical Thought”, en: *Environment and Planning D: Society and Space*, N° 32, 2014, pp. 179-198.

²⁷³ Hegel, G.W.F., *Lfhu*, *op. cit.*, p. 59. Las cursivas son nuestras.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 162. Las cursivas son nuestras.

En relación al estudio de la historia, una de las novedades que trae consigo este segundo enfoque es que se tratará no ya de pensar a los pueblos (*Volkgeist*) como una forma “individual en la que el espíritu se representa a sí mismo”²⁷⁵, sino como realidades concretas y existentes, inscritas al interior de un espacio y un tiempo determinados y adquiriendo todas las características de un “individuo natural que, como tal, florece, decae y muere”²⁷⁶. “Los pueblos, como formas espirituales, son también seres naturales en cierto sentido. Por esto los distintos productos se presentan también coexistiendo y perdurando en el espacio, indiferentes unos a otros”²⁷⁷. Aprovechando este marco de estudio, no atenderemos aquí a analizar la historicidad de los pueblos en función de su organización estatal, que es, por lo demás, la perspectiva frecuentemente adoptada por la literatura hegeliana, sino a examinar la relación entre su historicidad y su geografía. Más precisamente, concediendo que en la naturaleza los pueblos coexisten en el espacio “indiferentes unos a otros”, se trata de indagar bajo qué tipo de procedimiento dialéctico éstos se substraen de la mera coexistencia espacial a la que están sometidos como entidades naturales para sucederse unos a otros en un encadenamiento histórico. “¿Por qué, pues, desaparecen? ¿Por qué no perduran en el espacio?” En consonancia con nuestra hipótesis “esta explicación—señala Hegel—tiene su lugar indicado en la historia universal misma. Allí se verá que solo perviven las formas más universales. Las formas determinadas desaparecen necesariamente, después de haberse manifestado con intranquila vivacidad”²⁷⁸

Pero hagamos primero un breve rodeo. Uno de los problemas a los que conduce el enfoque singular que adopta la *Introducción especial* es que pareciera colocar en una situación cuando menos incómoda al *dictum* hegeliano, nuclear en su filosofía de la historia, según el cual “la

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 65.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 161.

²⁷⁷ *Ibid.*, pp. 130-131.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 131.

sustancia del espíritu es la libertad” y “su fin en el proceso histórico (...) es la libertad del sujeto²⁷⁹. Pues si, en efecto, los pueblos han de estudiarse aquí, no desde su factura espiritual misma, sino como “hijos del suelo” y condicionados, de esta forma, por su determinación geográfica, la libertad esencial del espíritu frente a la naturaleza quedaría en este contexto puesta en entredicho. Esto ha llevado a autores como Jacques D’Hondt a interpretar, nos parece, de manera equívoca la intención de esta sección referida a la geografía. Para D’Hondt, esta sección representaría una “tenaz desmentida a la tesis de la autonomía absoluta del espíritu (...) Este concepto se opone al idealismo absoluto comprendido esquemáticamente”²⁸⁰. “Un poco de sustancia—afirma—quedaría fuera del sujeto”²⁸¹, queriendo ver en ello el papel que a su juicio desempeña el azar en la historia.

Nosotros no podemos sino discrepar de esta lectura que tiene, a nuestro juicio, el problema, de perder de vista el marco *sistemático* en el que se inscribe la reflexión geográfica de Hegel. Hemos mostrado que la naturaleza pensada sistemáticamente no es *lo otro* sino al interior de la idea misma, con lo cual en la propia naturaleza se hallan ya sentadas por anticipado las condiciones de su superación y su retorno a la interioridad espiritual. Por consiguiente, si el enfoque de la *Introducción especial* tiene la ventaja para nosotros de que piensa a los pueblos como seres naturales y, por tanto, como existencias emplazadas espacialmente, ello no significa en modo alguno, como cree D’Hondt, una puesta en entredicho de la libertad del espíritu respecto de la alteridad de la naturaleza. Al contrario, siendo los pueblos también existencias naturales, lo interesante será aquí averiguar de qué modo queda organizada su factura geográfica de forma tal que los habilita, o los descarta, como sedes de la historia. Dicho en nuestros términos, y retomando la pregunta de arriba, ¿bajó qué tipo de condicionamientos

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 68.

²⁸⁰ D’Hondt, Jacques, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires: Amarrortu editores, 1966, p. 252.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 254.

sistemáticos los pueblos desperdigados en su coexistencia espacial son incorporados al tiempo histórico y qué explica el “derecho”²⁸² de algunos por sobre el de otros de emplazar su realidad natural al interior de sus fueros?

Aproximémonos a estas preguntas atendiendo a la siguiente cita clave:

Las manifestaciones particulares se *diversifican*, pues la forma de lo natural es la diversificación (...). Esta determinación abstracta contiene el fundamento de la necesidad de que lo que en el espíritu aparece como estadio particular, aparezca como forma particular natural que *excluye* a las demás y existe por sí misma. Al manifestarse en la naturaleza esta particularidad, es una particularidad natural; es decir, existe como principio natural, como determinación natural, particular. De aquí se desprende que todo pueblo, siendo la representación de un grado particular en la evolución del espíritu, es una nación, su contextura natural corresponde a lo que el principio espiritual significa *en la serie* de las formas espirituales.²⁸³

La cita es instructiva por varias razones. En primer lugar (1), da cuenta de que el procedimiento por el que interrogamos supone lo que podríamos llamar un movimiento de *serialización de la simultaneidad* o coexistencia. Los pueblos como entidades naturales quedan dispuestos espacialmente, esto es, situados de manera coexistente en la naturaleza, pero en la medida en que la realidad natural que les es propia encarna asimismo un principio espiritual específico, la “diversificación” se contrae a fin de conformar un elemento “en la serie” propia del tiempo histórico. Así, en segundo lugar (2), la incorporación de los pueblos a la “serie” del tiempo supone un principio de “exclusión”. ¿Pueden, pues, dos pueblos, en tanto que entidades naturales portadoras de un principio espiritual y, por tanto, substraídos de la dispersión espacial e interiorizados “en la serie” de la historia, comportar el mismo rango espiritual en una

²⁸² Que los pueblos tienen un “derecho” frente al tribunal de la historia queda suscrito en uno de los últimos párrafos de *Pfd*. Allí se lee: En “la historia universal (...) adquiere su derecho absoluto aquel momento de la idea del espíritu universal que en ese momento constituye su estadio presente, y el pueblo que lo encarna y sus hechos alcanzan su realización, su gloria y su fama” (Hegel, G.W.F., *Pfd*, *op. cit.*, § 345).

²⁸³ Hegel, G.W.F., *Lfhu*, *op. cit.*, p. 162. Las cursivas son nuestras.

misma época? Hegel responde con toda claridad: solo “*un pueblo es el pueblo dominante en la historia universal en una época determinada, y solo puede hacer época una vez en la historia*”²⁸⁴. En tercer lugar (3), la “diversificación abstracta de los pueblos” en el espacio “contiene ya el fundamento de la necesidad de lo que en el espíritu aparece como estadio particular”, de forma que la configuración geográfica de cada pueblo no parece responder al mero azar, como supone D’Hondt, sino que “su contextura natural corresponde a lo que el principio espiritual significa en la serie de las formas espirituales”. Hagamos algunos breves apuntes sobre estos tres aspectos, empezando por el tercero.

3- En este punto el concepto de idealidad operante en las dos secciones anteriores de esta tesis nos da una mano. Referíamos allí a la idealidad como la propiedad inscrita en la naturaleza en virtud de la cual su carácter físico queda dispuesto “en el sentido del espíritu” y se deja, por así decir, permear por él. La idealidad aparecía como la vía física a través de la cual el tiempo “plástico” supera de manera inmanente la espacialidad de la naturaleza, y era la materialidad del sonido aquella que, tanto en el caso del signo lingüístico como en el de la teleología de las artes, representaba la vía de tránsito del espacio al tiempo. ¿Habría pues algún equivalente a la idealidad del sonido en la escala de la territorialidad de los pueblos? ¿Cómo ha de estar constituido espacialmente un pueblo a fin de ser permeable y, por tanto, inteligible de cara al tiempo histórico?

La “historia universal—señala Hegel—es la doma de la violencia desenfrenada con que se manifiesta la voluntad natural”²⁸⁵. Esta “doma” aplica no solo en relación al instinto del ser humano, sino además, y correlativamente, en relación a la violencia constitutiva de determinados territorios de la naturaleza:

²⁸⁴ Hegel, G.W.F., *Pfd*, op. cit., § 346.

²⁸⁵ Hegel, G.W.F., *Lfhu*, op. cit., p. 202.

Por cuanto el hombre es primero un ser sensible, es indispensable que en la conexión sensible con la naturaleza pueda adquirir la libertad, por reflexión sobre sí mismo. Mas cuando la naturaleza es demasiado poderosa, esta liberación es difícil (...). Por eso, desde el principio, no debe ser demasiado poderosa la conexión con la naturaleza²⁸⁶.

La idealidad geográfica de los pueblos reluce, pues, allí donde su constitución natural sea domesticable por el espíritu humano. Hay historia allí donde el sobreponerse del espíritu frente a la naturaleza física sea capaz de crear “un mundo que le sea adecuado (...) esa segunda naturaleza (...) creada por el concepto del espíritu” de modo que “tenga en esa objetividad la conciencia de su libertad y de su racionalidad subjetivas”²⁸⁷.

Más específicamente, y elevada al rango de principio, tal idealidad queda definida para Hegel por una determinada “relación entre el mar y la tierra”²⁸⁸. De esta relación resultan los tres escenarios más, menos o en absoluto competentes para conformar sedes de la historia universal: las “*altiplanicies sin agua*”, dominantes principalmente en territorio africano; “los *valles surcados por ríos*”, correspondientes a Asia y a América, y los *litorales*, sedes de Europa²⁸⁹. Claro está que aquí no interesa tanto los argumentos (muchos de ellos ciertamente antojadizos, por decirlo menos) con que Hegel excluye como sedes de la historia a América y al África y habilita en cambio a ciertas zonas de Asia (“el orto” del espíritu²⁹⁰) y a la Europa del Mediterráneo, el verdadero “teatro de la historia universal”²⁹¹. Imágenes célebres como aquella según la cual la historia, como el sol, transita “de Oriente a Occidente; del “sol exterior, el sol físico, al sol interior de la conciencia”²⁹², no tienen para nosotros otra importancia que la de poner en evidencia el procedimiento conceptual que establece una correspondencia entre el

²⁸⁶ *Ibid.*, p.163.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 211.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 165.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 195.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 198.

²⁹² *Ibid.*, p. 202.

grado de permeabilidad de la naturaleza al espíritu (su idealidad) y su mayor o menor competencia para servir de emplazamientos históricos.

A lo largo de esta tesis hemos venido sosteniendo que la historia en Hegel puede ser entendida como el movimiento de interiorización de la naturaleza en la escala del espíritu, y hemos visto en qué sentido a tal movimiento le corresponde un procedimiento de temporalización del espacio. En el marco de la reflexión hegeliana sobre la geografía, describimos ahora el procedimiento de interiorización *en* la naturaleza *hacia* el espíritu en términos de una determinada idealidad inscrita en la constitución física de los pueblos, pero con esto no se ve todavía cómo tal idealidad puede ser descrita también, y a tenor de la correspondencia señalada, en términos de una *adaptabilidad* de los espacios de los pueblos al tiempo histórico. Hay que reforzar pues el sentido en que tal idealidad de los pueblos no representa sino *el grado de transparencia de su espacialidad respecto del tiempo de la historia*, su apertura de cara al procedimiento plástico de temporalización descrito en lo que va de la tesis. Esto último queda especialmente sugerido en la descripción que Hegel lleva a cabo sobre el imperio chino.

En este imperio “no ha aparecido la oposición, la idealidad”; es “un reino de la duración” que “no puede variar por sí mismo” (...) En el otro aspecto, frente a esta duración espacial, hallase la forma del tiempo (...) También esta historia es predominantemente ahistórica, pues es solamente la repetición del mismo ocaso mayestático (...) no lleva a cabo ningún progreso; aquí no hay progreso y toda esta inquietud es una inquietud ahistórica²⁹³.

El tiempo está sometido en la China a la mera “duración espacial”. ¿Qué es para Hegel, propiamente, *durar*? Al respecto, en la sección 2.3.2 citábamos al Hegel de la *Filosofía real*: “Lo

²⁹³ *Ibid.*, p. 203. La pertenencia de China a la historia es abordada por Hegel de forma un tanto ambigua. Por un lado sostiene que “la historia debe comenzar con el imperio chino”, y en otros momentos afirma que “la China y la India se hallan todavía, por así decir, fuera de la historia universal” (*ibid.*, p. 221). En todo caso, el caso de China parece cumplir un rol metodológico en la exposición hegeliana. Hegel suele valerse del caso chino para ilustrar por contraste los rasgos distintivos de un pueblo ahistórico en contraposición con los pueblos propiamente históricos. Tal sería la razón por la que, concediendo que China queda en efecto fuera de la historia, su descripción sin embargo abarca un espacio considerable en el *corpus* de las *Lfhu*.

que dura es la igualdad consigo mismo en que se ha recogido el tiempo; esa igualdad es el espacio, pues este se caracteriza como indistinto ser determinado sin más”²⁹⁴. Llamábamos allí al tiempo de la duración el “tiempo espacialmente determinado”, el tiempo encerrado en la “impotencia de la naturaleza” o el “tiempo-objeto”, puesto que no alcanza aún su determinación como sujeto de sí mismo, que era, precisamente, la forma que adoptaba el tiempo histórico en la interioridad restituida del espíritu. Explicábamos además que este *tiempo natural* es el tiempo que no da lugar al progreso propiamente dicho, pues en él la relación entre la conceptualidad y las entidades existentes que en él se inscriben quedaba aún determinada exteriormente. Así, en un sentido lógico, el tiempo de la “duración espacial” al que refiere la cita es el tiempo natural, ahistórico, que no comporta en tanto tal progreso en el sentido expuesto.

Lo que se desprende de esto a estas alturas es bastante claro. En un marco sistemático, China, “el reino de la duración”, anclado aún en “la repetición del mismo ocaso mayestático”, es todavía ahistórico porque no se alcanza en él la superación del tiempo espacial de la naturaleza por el tiempo histórico; no participa China de la “forma del tiempo” espiritual, que en la cita aparece sintomáticamente contrapuesto al tiempo de la “duración”, esto es, el tiempo de la naturaleza. Vemos, de esta forma, que un análisis de la relación entre la geografía china y la historia (análisis que por lo demás no podemos llevar a cabo aquí) debería atender a la ubicación conceptual que, dado el grado de idealidad de su territorio, ha de corresponderle al interior del sistema. Si su lugar sistemático como acabamos de ver es el del reino espacial de la naturaleza, entonces trataríase de una idealidad material que no resulta aún lo bastante penetrable por el tiempo de lo espiritual (la historia), y es por esta vía por la que se hace ya más inteligible la afirmación de arriba según la cual “la contextura natural (de un pueblo) corresponde a lo que el principio espiritual significa en la serie de las formas espirituales”. Permaneciendo anclada en la

²⁹⁴ Hegel, G.W.F., *Fr., op cit.*, p. 14.

“impotencia de la naturaleza”, tal parece que lo que *habría querido decir* el espacio en este pueblo no es sino a duras penas traducible por el tiempo de la historia universal.

Pasemos a considerar brevemente cómo se relacionan los puntos 1 (*serialización de la simultaneidad*) y 2 (*principio de exclusión*) desprendidos de la cita clave²⁹⁵. Reforcemos los pasajes de la cita añadiéndole este otro pasaje de la misma obra:

Los espíritus particulares, que hemos de considerar *simultánea y sucesivamente*, son particulares gracias a su principio determinado; y a todo pueblo de la historia universal le está adscrito un principio. Tiene que recorrer, sin duda, varios principios para que su principio propio llegue a la madurez. Pero en la historia universal no presenta más que una figura. Puede muy bien ocupar varias posiciones en relación histórica; pero no puede con varias posiciones figurar a la cabeza de la historia universal²⁹⁶.

La referencia a la *simultaneidad* y a la *sucesión* presente en la cita opera en dos niveles distintos. En un primer nivel, la simultaneidad es el elemento en que existen los pueblos *en el espacio* bajo la forma de la “diversificación”, que es “la forma de lo natural”. Líneas adelante, en nuestra cita clave, Hegel añadía: “Esta determinación abstracta contiene el fundamento de la necesidad de que, lo que en el espíritu aparece como estadio particular, aparezca como forma particular natural que excluye a las demás y existe por sí misma”. Así, el ser *simultáneo* de los pueblos *en el espacio* queda descrito como una mera “determinación abstracta” que, sin embargo, “contiene el fundamento de (una) necesidad (...), que excluye”. Se trata de pensar aquí este principio “que excluye”; por qué ya en el espacio se halla “contenido” de manera anticipada un principio tal, y

²⁹⁵ Nos referimos al pasaje citado páginas atrás. Para facilitar la lectura volvemos a citar el pasaje aquí: “Las manifestaciones particulares se diversifican, pues la forma de lo natural es la diversificación (...). Esta determinación abstracta contiene el fundamento de la necesidad de que lo que en el espíritu aparece como estadio particular, aparezca como forma particular natural que excluye a las demás y existe por sí misma. Al manifestarse en la naturaleza esta particularidad, es una particularidad natural; es decir, existe como principio natural, como determinación natural, particular. De aquí se desprende que todo pueblo, siendo la representación de un grado particular en la evolución del espíritu, es una nación, su contextura natural corresponde a lo que el principio espiritual significa en la serie de las formas espirituales”.

²⁹⁶ Hegel, G.W.F., *Lfhu, op. cit.*, p. 161.

cómo se manifiesta y opera éste una vez que abandona su ser “contenido”, latente. Pues bien, la respuesta se perfila al considerar la segunda forma en que los pueblos existen: no ya la de la simultaneidad en el espacio, sino la de la *sucesión en el tiempo*. En efecto, la simultaneidad espacial deviene “serie” a partir de la *exclusión* por parte de un cuerpo en el espacio respecto de los otros cuerpos coexistentes a él en un determinado ahora. La cita es clara al mostrar cómo es este procedimiento de exclusión el que da lugar a la liberación de la existencia de los pueblos bajo la “forma de lo natural” (en el espacio) y su inserción en el elemento espiritual de la historia. Y tal es, pues, el contexto en el que debe ser abordada aquella extraña tesis frecuentemente desatendida en su densidad conceptual por la literatura hegeliana, a saber, la idea de que solo “*un pueblo es el pueblo dominante en la historia universal en una época determinada, y solo puede hacer época una vez en la historia*”. La segunda afirmación de la frase se desprende del enfoque naturalista adoptado aquí, según el cual todo pueblo, como entidad natural, “florece, decae y muere”²⁹⁷. La primera reviste para nosotros mayor interés. ¿Por qué solo *un* pueblo, y no dos o tres o veinte, puede estar “a la cabeza de la historia universal” en una época determinada?

El lector atento de esta tesis habrá advertido la semejanza entre el procedimiento descrito de serialización de la simultaneidad vía el principio de exclusión y aquel otro que en el marco de la filosofía de la naturaleza daba lugar al superarse del espacio en el tiempo vía el concepto de punto. Distinguíamos en la sección 1.1.4 el concepto de puntualidad, que constituía la coexistencia indistinta de un conjunto indeterminado de aquí adyacentes, del concepto de punto, que era más bien la negación de la indistinción y el dar lugar a la sucesión en una serie de puntos-ahora. Tal era pues el esquema con que nos representábamos el tránsito del espacio al tiempo y tal es ahora el esquema en el que se perfila la sospecha que el lector habrá advertido

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 161.

ya: ¿Hegel está pensando a los pueblos que gozan del “derecho absoluto”²⁹⁸ de situarse a la “cabeza de la historia universal” como “puntos excluyentes” en la serie? En el marco de una “época determinada” (en un determinado ahora), ¿son los pueblos del espacio “puntos” en el tiempo histórico? La sospecha se encarrila todavía más si atendemos a un par de definiciones que ofrece Hegel sobre el concepto de lugar de manera estrechamente vinculada al concepto de punto. Substraído de la indistinción de la puntualidad, el espacio no aparece ya como

el indiferente uno-fuera-de-otro (...). Y así en éste su determinación negativa, o sea, el punto *excluyente*, ya no es solamente en sí según el concepto, sino que está *puesto* y es en sí mismo concreto mediante la negatividad total que es el tiempo; el punto así *concreto* es el lugar²⁹⁹.

El lugar es la singularidad espacial y, por ello, la singularidad indiferente; y esto lo es el lugar solamente en cuanto ahora espacial, o sea, en cuanto tiempo³⁰⁰.

Lo que orienta nuestra sospecha es que, según las citas, la espiritualización del espacio por el tiempo aparece bajo la forma del lugar. El lugar es un espacio temporalizado³⁰¹ (con todo lo que a estas alturas de la tesis implica este aserto) y es por tanto la forma que adopta el espacio en la escala interior del espíritu. Y si el tiempo, tal como hemos venido exponiendo, acontece en tal escala no ya como mera duración (el tiempo en la naturaleza), sino como historia, entonces habremos de entender la territorialidad de los pueblos históricos no como espacios propiamente dichos, sino como lugares en que el espíritu se emplaza. Ahora bien, el lugar, en tal escala, no es sino un “punto concreto” y “excluyente”. Tendríamos pues dos niveles de espacialidad: por un lado la espacialidad de los pueblos tal como en un determinado presente aparecen dispersos en la naturaleza. Este sería el plano de la puntualidad en que la existencia del espacio-pueblo se halla anclada en la exterioridad natural. Por el otro, una segunda

²⁹⁸ Hegel, G.W.F., *Pfd.*, *op cit.*, § 345.

²⁹⁹ Hegel, G.W.F., *Enc.*, *op. cit.*, § 260.

³⁰⁰ *Ibid.*, § 261.

³⁰¹ Hegel lo dice de manera inmediata, con toda claridad: “el tiempo se pone espacialmente como lugar” (*Ibid.*).

espacialidad que sería la del espacio natural superado en el espacio espiritualizado; son los espacios-pueblos *en* el tiempo histórico, esto es, los pueblos en tanto que lugares. La simultaneidad espacial incorporada en la serie de la historia supone la *compresión* de la puntualidad en el punto y el sucederse del punto en una cadena de progresivos relevos. De esta forma, la espacialidad del pueblo ya como lugar-punto es un “ahora espacial” al interior del cual, en palabras de Hegel, “adquiere su *derecho absoluto* aquel momento de la idea del espíritu universal que *en ese momento* constituye su estadio presente, y el pueblo que lo encarna y sus hechos alcanzan su realización, su gloria y su fama”³⁰².

El asunto es por supuesto mucho más complejo. Habría que ver, por ejemplo, en qué sentido el lugar como punto ha de ser homologable al “ahora” en el espacio. ¿De qué tipo de “ahora” se trata? A partir de la terminología empleada en esta sección que figura a la historia como “serie”, estaríamos tentados a concebir tal “ahora” como una mera dimensión del tiempo, distinguible de un pasado y un futuro. Sin embargo, atendiendo a nuestros desarrollos precedentes (con atención especial a lo visto en 2.3.3), tal “ahora” ha de guardar una relación singular con lo intemporal que revelaría una cierta artificialidad del término “serie” para dar cuenta del despliegue histórico. Tal brecha de reflexión haría ver que desde el punto de vista del acaecer de la historia en la naturaleza, la simultaneidad es siempre relevada por el movimiento serial, a partir de un movimiento de compresión y descompresión por parte del punto-ahora cuya dinámica hemos ya esbozado en la sección 2.3.2 de este capítulo. No obstante, tal como lo estudiamos en la sección siguiente (2.3.3) desde el punto de vista de la *Lógica*, esto es, desde la “historia concebida”³⁰³, simultaneidad y sucesión se acoplarían dialécticamente alrededor del concepto de intemporalidad plástica en el sentido ya descrito. Hegel lo dice en el contexto más prosaico de sus lecciones en los siguientes términos: “Al considerar la historia universal, hemos

³⁰² G.W.F., Hegel, *Pfd, op. cit.*, § 345.

³⁰³ G.W.F., Hegel, *Fen. op. cit.*, p. 473.

de recorrer el largo camino, que resulta ahora visible en conjunto. Por ese camino realiza la historia su fin. Pero la longitud del tiempo es algo completamente relativo; y el espíritu pertenece a la eternidad, sin que para él exista longitud propiamente”³⁰⁴. La plasticidad del tiempo intemporal exigiría así puntuar la serie de forma tal que su aparente linealidad quedaría desfondada en cada trecho de su despliegue histórico.

*

Punteando de manera intermitente nuestro recorrido por Hegel, el concepto de punto nos ha salido al paso abriendo líneas de fuga algunas de las cuales quizá estemos ya en condiciones de explorar. El problema abordado en esta tesis es también de cierto modo el problema de escribirla en un espacio que confía lo que *quiere decir* a un tiempo tal que sea capaz de efectuar en su curso ese querer, y las páginas precedentes han trabajado sobre la base de una confianza semejante. En este punto de la tesis la confianza que el espacio le prodiga al tiempo habrá de ser reevaluada en un terreno que exigirá reorganizar sus términos, y esto de forma tal que la impotencia del espacio entra en una relación otra con la potencia del tiempo, y el pensamiento de Hegel entra en ese trance en una relación otra consigo mismo. Ese terreno sinuoso que constituye una suerte de clavija *entre* el espacio y el tiempo es el punto: una puerta en el sistema; pertenece al sistema, pero es también una vía para salir de él cargando consigo el peso de haber recorrido sus inmediaciones. El tercer y último capítulo de esta tesis hace para sí ese peso y lo pondera a la luz de algunas de las resonancias “estéticas” de la problemática del espacio en nuestra era.

³⁰⁴ G.W.F., Hegel, *Lfhu*, *op. cit.*, p. 212.

CAPÍTULO III
RESONANCIAS CONTEMPORÁNEAS: HACIA UNA LECTURA HEGELIANA DEL GIRO
ESPACIAL

*At the still point of the turning world. Neither
Flesh nor flesh;
Neither from nor towards; at the still point,
There the dance is,
But neither arrest nor movement. And do not
call it fixity,
Where past and future are gathered. Neither
movement from nor towards,
neither ascent or decline. Except for the point,
the still point,
There would be no dance, and there is only the
dance.
I can only say, there we have been: but
cannot say where*

T.S. Eliot, Burn Norton

El presente capítulo ha sido pensado de forma que goce de cierta independencia respecto de los dos capítulos anteriores. La voz se desplaza de la tercera a la primera persona, y el tono, menos exegético que especulativo, adopta un ritmo más afín a la forma ensayo que al estilo monográfico que ha pauteado la tesis hasta aquí. A fin de mantener cierta organicidad con el desarrollo anterior, se ha optado por hacer uso de las citas en los pasajes que hagan referencia a puntos ya tratados, señalando los lugares de la tesis en los que estos puntos se profundizan, se matizan o se complementan. El título sugiere el ánimo del ensayo. Se trata de rastrear algunas de las resonancias del aparato conceptual expuesto de la mano de Hegel en el radio de un debate actualmente vigente en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, a saber, el *giro* del tiempo al espacio que en estos campos se acusa como una vía teórica eficaz para dar cuenta de una serie de transformaciones sistémicas distintivas de nuestra era. ¿Tendrá el concepto de espacio hegeliano algún tipo de rendimiento teórico en el marco de este debate? ¿Bajo qué condiciones o, más precisamente, bajo qué tipo de reimpulso conceptual la negatividad del espacio ha de rendir sus frutos en un marco que arrastra consigo una lectura *otra* del Hegel

expuesto hasta aquí? “Estética” y “lenguaje” son aquí los principales interlocutores con que el concepto de espacio hegeliano habrá de dialogar en este nuevo terreno.

*

En este capítulo-ensayo me propongo trazar algunas reflexiones en torno a las relaciones entre el lenguaje y el espacio en el marco del fenómeno contemporáneo de deshistorización. Ha pasado a ser un lugar común dentro de los estudios teóricos de las últimas décadas afirmar que actualmente el tópico del espacio ha emergido como un sustituto del otrora paradigma del tiempo en el campo de las humanidades y las ciencias sociales. Este desplazamiento en el imaginario teórico (que ha dado lugar al rótulo, no exento de polémica, de “giro espacial”) constituiría a su vez una suerte de puesta al día relativa a una correspondiente reorganización sistémica en el campo del universo social: “habitamos hoy más la sincronía que la diacronía”³⁰⁵; “el mundo se experimenta menos como una gran vida que se desarrolla en el tiempo que como una red que une puntos y se entreteje”³⁰⁶; “nadie ignora que la gran obsesión del siglo XIX fue la historia (...) nuestra época sería más bien la época del espacio” , y un largo etcétera de diagnósticos han apuntado en esta dirección que destaca una presunta mayor pertinencia de las categorías espaciales en relación a las temporales para dar cuenta de las dinámicas que definen buena parte de los elementos distintivos de nuestra era³⁰⁷. A este respecto, la hipótesis más circulante entre los propios defensores de esta vía tiende a interpretar a este fenómeno

³⁰⁵ Jameson, Frederic, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Buenos Aires: Paidós, 1992, p. 40.

³⁰⁶ Foucault, Michael, *Los espacios otros*, en: *Architecture, Mouvement, Continuité*, N° 5, octubre, Traducción al español por Luis Gayo Pérez Bueno, 1984, pp. 45-49.

³⁰⁷ “Se ha dicho a menudo que habitamos hoy la sincronía más que la diacronía, y pienso que es al menos empíricamente plausible sostener que nuestra vida cotidiana, nuestra experiencia psíquica y nuestros lenguajes culturales están actualmente dominados por categorías más espaciales que temporales, habiendo sido éstas últimas las que predominaron en el periodo precedente del modernismo propiamente dicho” *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Jameson, Frederic, *op. cit.*

como la expresión estética de una crisis de la historicidad³⁰⁸. “La estetización y la deshistorización – ha señalado Peter Osborne- son las dos caras de una misma moneda”³⁰⁹. Aquí el término estetización, en un sentido kantiano, remite a la articulación entre el espacio y el tiempo en cuanto formas de toda experiencia posible. Ello significa que un fenómeno inherente a la deshistorización señalada sería la alteración de los esquemas tradicionales de inteligibilidad a partir de los cuales constituimos experiencia y le damos sentido a la misma³¹⁰.

Ahora bien, la cuestión de por qué la deshistorización que caracterizaría el devenir de nuestra cultura actual ha sido vinculada, según la “hipótesis circulante”, más con un término de la ecuación estética, el espacio, y en menor medida con el tiempo, podría en principio parecer obvia: en tanto la historia ha sido tradicionalmente ligada al tiempo y solo secundariamente al espacio³¹¹, la crisis de la Historia (en mayúscula) arrastra consigo el colapso de la temporalidad que le es inherente, con lo cual el tópico del espacio emerge como esa suerte de condición secreta, no pensada, de la historia³¹².

En la misma línea, la idea presupuesta en la intuición inicial de este capítulo-ensayo (que el espacio y el lenguaje, en efecto, guardan relación entre sí) es susceptible de un razonamiento análogo: puesto que el lenguaje por medio de su materialización como signo ha sido tradicionalmente considerado un fenómeno temporal y solo secundariamente espacial (y aquí

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 45-46.

³⁰⁹ Osborne, Peter, *El arte más allá de la estética. Ensayos filosóficos sobre arte contemporáneo*, Murcia: Cendeac, 2010, p. 235.

³¹⁰ *Ibid.*, pp. 234-235.

³¹¹ Reinhart Koselleck atribuye esta preponderancia del tiempo sobre el espacio a “un motivo especial: la experiencia única que se ha impuesto en Europa desde aproximadamente 1770 sobre el horizonte del progreso técnico e industrial y su vehemente presión de cambio. Dado que desde entonces los acontecimientos no solo se superan entre sí, lo que siempre había ocurrido, sino que también se están modificando las formaciones sociales (...), toda la historia puede ser tratada como una secuencia única bajo el primado de la cronología” Cf. Koselleck, Reinhardt, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona: Ediciones Paidós, 2001, pp. 96-97.

³¹² Resulta sintomática la creciente importancia que fue adquiriendo hacia finales del XIX una ciencia como la geografía, olvidada durante la mayor parte de un siglo organizado en buena parte bajo la égida del historicismo. La famosa frase de Michelet es en este sentido premonitoria: “La historia es, más que nada, geografía” (Citado en Osborne, Peter, *op. cit.*, p.237).

no me remito únicamente a la cuestión del fonocentrismo derridiano –la voz es tiempo- sino a las intuiciones del primer Foucault, para el cual “durante mucho tiempo se han confundido las funciones anunciadoras y recapituladoras del signo, que son de hecho funciones temporales, con lo que le permitía ser signo (...): el espacio”³¹³), cabría ubicar la relación espacio-lenguaje por el lado de una reorganización relativa al modelo de temporalidad unido a la estructura de un concepto de historia actualmente en crisis. Así, la función temporalizadora del signo, esto es, su función representacional cuya eficacia en términos culturales recae en última instancia en una cierta unidad de la historia, habría de vérselas con el espacio precisamente en el momento en que esta unidad estalla, dando lugar con ello a un nuevo régimen semiótico en el cual el espacio adquiere una relevancia tradicionalmente velada.

Hasta aquí no he hecho sino situar en posición de diálogo los términos del complejo que me interesa explorar: espacio-lenguaje-historia. Sin embargo, lo que sugiero retener del razonamiento anterior son las preguntas que lo animan. ¿Qué tipo de efectos relativos a la organización espacio temporal del lenguaje trae consigo el fenómeno de la deshistorización? La hipótesis que intento explorar aquí es que la emergencia del tópico espacial puede ser entendida como el efecto estético de un desfase entre el tiempo y la historia, y que es en ese desfase y en la reorganización semiótica que trae consigo en que el lenguaje se configura espacialmente. Desde este ángulo, el giro espacial no representaría, tal como sugiere la “hipótesis circulante”, el colapso de la historicidad, sino, al contrario, la “liberación” de la historicidad respecto de su otrora fundamento metafísico: la Historia³¹⁴. La emergencia del espacio podría ser interpretada aquí como el signo del colapso de un modelo de temporalidad (el tiempo del historicismo decimonónico) arraigado a una noción de historia cuyo ideal de

³¹³ Foucault, Michael, *De lenguaje y literatura*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1996, p. 97.

³¹⁴ No referimos aquí a lo que Heidegger ha llamado la “comprensión vulgar de la historia”, desarrollada en la sección 2.3.1 de esta tesis. Para una diferencia más sistemática entre la historicidad y la historia véase: Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, § 72-77.

progreso reposaba precisamente en la ahistoricidad del tiempo que la constituye y a cuyo proceso de descomposición asistimos hoy bajo la forma del espaciamento de nuestra cultura en una extensa gama de esferas, una de las cuales nos ocupa es el lenguaje.

Me preguntaré por tanto en este marco (3.1) por el funcionamiento del lenguaje en términos espaciales intentando hacer ver la solidaridad de su dinámica con el régimen cultural en que se inserta. En un segundo momento (3.2), me desplazaré de la pregunta del lenguaje como espacio a la interrogante de bajo qué tipo de condiciones el espacio como tal es susceptible de ser comprendido en términos lingüísticos. Este recorrido ilumina y complementa el apartado anterior; procuro delinear, de la mano de una relectura del concepto de punto en Hegel, las bases conceptuales que hacen del espacio un escenario hábil para dar cuenta del funcionamiento de la lengua en los términos espaciales anteriormente expuestos. En tercer lugar (3.3) sugiero, echando mano de un posible diálogo entre Hegel y el concepto de estética planteado por Christoph Menke, que una lectura de la lingüística del espacio en términos estéticos es una buena vía para esclarecer el rendimiento crítico del espacio en oposición a la tendencia que hace de él una mera escenificación nihilista de la crisis. Cierro, por último (3.4), con algunas reflexiones finales en torno a los impasses que esta última propuesta pudiera traer consigo.

3.1 El giro espacial o la espacialidad del lenguaje

La hipótesis según la cual el giro espacial puede entenderse como un indicador a nivel estético de un desfase entre el tiempo y la historia queda mejor iluminada si introducimos la variable del así llamado capitalismo posindustrial o tardío. En principio, esta fase del capitalismo, como ha sugerido Peter Osborne, recoge la estructura de la temporalidad moderna marcada por una

“lógica de negación incansable que conforma la dialéctica temporal de lo nuevo”³¹⁵, y la reorganiza al interior de un nuevo modelo de espacialidad propiciado por las condiciones de circulación del capital propias de un presente histórico en el que las finanzas no están sujetas a principio territorial alguno. Esto último, sumado a la aceleración del tiempo y la consiguiente contracción de las distancias físicas generada por el desarrollo de las nuevas tecnologías, somete a tal dialéctica de lo nuevo al trance de sobrevivir en una suerte de perpetuo presente donde la novedad, ante el colapso de la relativa homogeneidad de la tradición, carece de objeto (en adelante, ¿es nuevo respecto a qué?) y deviene una estética de la fugacidad, el instante, o en su variante social, de la moda, fenómeno por lo demás bastante bien estudiado por Benjamin de la mano de las intuiciones de Baudelaire. La distribución y la dinámica de la forma temporal propia de la modernidad se reorganizan, así, como consecuencia de las condiciones de existencia espaciales generadas por las exigencias del capital en su fase tardía³¹⁶. En este sentido es interesante advertir cómo la estructura de la temporalidad que fundaba el historicismo reaparece en su versión secular bajo la forma del capitalismo globalizado por medio de la sustitución de su otrora horizonte teleológico por una lógica de tipo más bien reticular, que tiende a la espacialización y cuya fisionomía ha sido sugerentemente retratada por Paul Virilio como la resultante de una supresión “del aquí en beneficio del ahora”³¹⁷, entendido este “ahora” ya no como corte o instante en el tiempo, sino como una suerte de presente extendido que reviste la apariencia de una red informática y comunicacional interconectada al extremo en cada una de sus nodos.

¿Cómo afecta esta nueva economía espacio-temporal a la forma-experiencia cuya crisis remite, necesariamente, a una “crisis de la experiencia histórica”?³¹⁸ Por un lado, a nivel de nuestras

³¹⁵ Osborne, Peter, *op. cit.*, p.152.

³¹⁶ *Ibid.*, p.153

³¹⁷ Virilio, Paul, *El ciber mundo, la política de lo peor*, Madrid: Teorema, 1997, p. 46.

³¹⁸ Osborne, Peter, *op. cit.*, p. 234

relaciones vitales, Osborne ha hecho ver cómo tal economía redundaba en la “escasez de conciencia histórica en el sentido tradicional de una forma de experiencia que relaciona las tres dimensiones fenomenológicas de la experiencia temporal (pasado, presente, futuro) de forma colectiva, transgeneracional y coherente”³¹⁹. La crisis de la dimensión histórica de la experiencia, al dinamitar la cadena sintagmática de enlace entre las dimensiones del tiempo, deviene una proliferación de presentes en estado de adyacencia cuyas posibilidades de asociación carecen de un criterio normativo estable. Diríamos, para utilizar una metáfora que nos incumbe, que la linealidad del tiempo se espacia o, mejor, que su carácter sucesivo tiende a la sincronicidad, deviniendo la experiencia fragmentaria, aleatoria y radicalmente expuesta a la contingencia.

Pero aquí lo que nos interesa es concentrar estos rasgos en el plano de la lengua. Es evidente que si la crisis de la experiencia histórica se manifiesta como una incapacidad de organizar la sucesión del tiempo de acuerdo a los esquemas culturales vigentes, lo que entra en juego aquí es la inteligibilidad del tiempo en el marco de lo que hemos llamado giro espacial, o, para decirlo más directamente, la incapacidad del tiempo de hacer signo. Y si la crisis del tiempo en este marco parece ser correlativa a la crisis del signo, es quizá porque es alrededor del signo que el historicismo, como ha señalado Derrida, ha diseñado una teoría de la representación deudora de un concepto de tiempo metafísico, y es precisamente frente al colapso de este modelo de temporalidad que el signo reclama hoy repensar su estructura y su naturaleza. No es difícil entender entonces por qué tal redefinición del signo trae consigo el surgimiento de un imaginario que tiende a la espacialidad antes que a la temporalidad para dar cuenta de las transformaciones relativas al funcionamiento del campo semiótico.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 233

Este es parte del horizonte en el que se inscribe la reflexión sobre el lenguaje llevada a cabo por el estructuralismo y sus derivados postestructurales. Esta última corriente teórica ha incidido en la crisis de la temporalidad correlativa al paradigma del signo activando una suerte de giro espacial de cuño semiótico. El propio Foucault, uno de los más celebres representantes de esta escuela, ha afirmado a este respecto que se trata en el estructuralismo de “el esfuerzo por establecer, entre elementos repartidos a través del tiempo, un conjunto de relaciones que los hace aparecer como yuxtapuestos, opuestos, implicados entre sí, en suma, que los hace aparecer como una especie de configuración”³²⁰. Habría pues que identificar sobre qué tipo de propiedades al nivel de la estructura del campo semiótico este tipo de imaginario espacial tiene lugar. Destaquemos tres de estas propiedades:

1- En primer lugar, la noción de estructura o sistema altera la identidad del signo habilitando su carácter diferencial. Hablar de estructura, en palabras de Deleuze, es situar el estudio del signo en un marco “topológico”: la estructura es un “espacio pre-extensivo, *puro spatium* constituido por aproximaciones y órdenes de vecindad”³²¹. Nada tiene que ver con un espacio poblado de esencias: “se trata de una combinatoria que remite a elementos formales que no tienen, en cuanto tales, ni forma, ni significación, ni representación, ni contenido (...) ni inteligibilidad tras las apariencias”³²². Hablar de un campo estructural en este sentido es otra forma de plantear la deducción saussuriana ampliamente reeditada por los así llamados posestructuralistas franceses: si la relación entre el significante, la materialidad del signo, y el significado, su contenido conceptual, es arbitraria, (con lo cual ningún signo goza de significación intrínseca), entonces la lengua no es sino un sistema de diferencias en la que cada signo se define por su relación de oposición con los demás signos del sistema (arbitrario y

³²⁰ Foucault, Michel., *op. cit.*

³²¹ Deleuze, Gilles., *¿Cómo reconocer el estructuralismo?*, en: Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, Valencia: Pre-textos, 2005, p. 210.

³²² *Ibid.*

diferencial, señala Saussure, son dos cualidades correlativas)³²³. La diferencia del signo (su *no ser* los otros) es la condición de posibilidad de su inteligibilidad. De esta forma, en esta red de sincronidades y oposiciones recíprocas el signo aparece como “un punto de contacto entre flujos”³²⁴ y la relación misma, en una suerte de reedición de las famosas correspondencias baudelariana o de la mesa de disección de Lautréamont, es elevada al rango de principio organizador del carácter dinámico de la estructura.

2- A la propiedad diferencial del signo le es correlativo, además, un desplazamiento relativo al eje que da cuenta de la dinámica de la estructura. Pasamos del elemento de la significación, otrora indicio de la clausura o identidad del signo, al espacio del sentido.

Deleuze:

si los elementos de la estructura no tienen designación extrínseca (el signo no re-presenta a la realidad, sino que adquiere inteligibilidad por su propiedad diferencial)³²⁵, ni significación intrínseca (arbitrariedad del signo, a ningún significante le es connatural un significado), ¿qué nos queda entonces?”

Pues entonces tales elementos “no tienen más que sentido: un sentido que es necesaria y únicamente de ‘posición”³²⁶. Si el signo ha mostrado no ser sino un “punto de contacto entre flujos”, ello implica que su constitución (la subordinación de un significante respecto de un significado) pasa a ser un momento parcial dentro del flujo dinámico de una cadena de significantes. Reconducido, así, el signo a su dinamismo estructural primero, es el sentido, y no ya la significación, el que registra el auténtico pulso de la estructura: “lo que solemos llamar significado (...)ha de entenderse ahora como un efecto del sentido, como el reflejo objetivo de

³²³ Citado en Derrida, Jacques, “La Différance”, en: *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 46.

³²⁴ Milner, Jean Claude, *El periplo estructural: figuras y paradigma*, Madrid: Amarratou Editores, 2003

³²⁵ Los paréntesis son nuestros.

³²⁶ Gilles, Deleuze, op. cit.. Las cursivas son nuestras.

la significación generada y proyectada de la relación de significantes entre sí”³²⁷. El signo captura el flujo del sentido, “destruye el sentido para fosilizar la significación”. Hablar, así, del espacio de sincronidades que constituye la estructura es colocar al elemento del sentido como la virtualidad proyectiva que anima su configuración.

3- La habilitación de tal noción de estructura obliga, en palabras de Derrida, a “neutralizar el tiempo y la historia”³²⁸, pues estos representarían vías de descarga de la inmanencia inherente al concepto de sentido expuesto. Habría que hacer aquí un par de observaciones. En primer lugar, si el sentido opera en un espacio estructural, pre-signico, es porque reconduce el tiempo de la significación, encarnado en el signo, al plano de sus condiciones de inteligibilidad (el juego de las diferencias), y es postergando tales condiciones que el signo se cierra sobre sí fijando significados. Es en ese sentido que el sentido “neutraliza el tiempo”. Ahora bien, ¿de qué tiempo hablamos aquí? A estas alturas lo intuimos: si la significación clausura el movimiento del sentido, es porque opera bajo el régimen del tiempo teleológico de la identidad, el cual sustrae al signo del juego de las diferencias abriendo paso a la “unidad de un devenir”³²⁹ que resguarda y garantiza la conmensurabilidad del juego: la historia. La historia, así entendida, enmarca el tiempo de la significación, lo dota de unidad y garantiza de este modo el cierre del signo bajo la forma de un significado estable. Con todo, y esto es fundamental, es frente a *este* modelo específico de temporalidad, y no al tiempo y a la historia como tal, que el espacio de la lengua constituye una impugnación. En el fondo, como ha apuntado Derrida, “si la palabra ‘historia’ no comportara en sí misma el motivo de una represión final de la diferencia, se podría decir que únicamente las diferencias pueden ser de entrada y totalmente históricas”³³⁰. La arqueología en

³²⁷ Jameson, Frederic. *op. cit.* p. 63.

³²⁸ Derrida, Jacques, “La estructura, el signo, y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 399.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ Derrida, Jacques, *La Différance*, en: *Márgenes de la filosofía*, *op. cit.*, p.47.

Foucault o el concepto de imagen como “dialéctica en suspenso” en Benjamin, por poner solo dos casos, pueden ser interpretados en esta línea como modelos de historicación alternativos o contrahistorias en lo que tienen de impugnación a un concepto de historia ligado al paradigma del signo.

A partir de este tercer nivel (semiótico) de caracterización del lenguaje como espacialidad nos desplazamos a un nivel (dialéctico) en el que procuramos evidenciar al espacio como comportando una estructura lingüística. El propósito aquí es doble: por un lado, echando mano de la dialéctica hegeliana, se trata de indagar qué hace del espacio un escenario donde el lenguaje, para decirlo con Foucault, “se despliega, se desliza sobre sí mismo (...) (...) donde su ser mismo se metaforiza”³³¹. La sospecha aquí es que si el espacio funciona eficazmente como escenario para dar cuenta de la dinámica de la lengua en un contexto de deshistorización es porque el espacio mismo comporta una estructura lingüística cuya fuerza, que buscaremos más adelante calificar en términos de estética, opera en una capa anterior al signo. Por otro lado, es en este marco en que me propongo evaluar críticamente, de la mano de Hegel, el rendimiento de la idea según la cual la reconducción del lenguaje al plano inmanente del sentido “neutraliza el tiempo y la historia”. ¿Si la lingüisticidad del espacio es pre-signica, esto limita su potencia crítica a una mera “neutralización” de la historia? ¿No hay en el espacio una fuerza positiva y no meramente reactiva capaz de rehabilitar el carácter productivo de su eficacia crítica y, en ese sentido, disponer en ella elementos que abran vías de rehistoricación? Estas son las preguntas que aparecerán a trasluz en lo que sigue.

³³¹ Foucault, Michael, “El lenguaje del espacio” en: *Entre filosofía y literatura*, Barcelona: Editorial Paidós, 1999, p. 264.

3.2 Lingüisiticidad del espacio: una relectura del concepto de punto en Hegel

Al analizar el concepto de tiempo hegeliano, Heidegger ha señalado que se esclarece allí una de las claves de lo que ha denominado la “comprensión vulgar del tiempo”. No profundizaremos en esta tesis heideggeriana ni tomaremos partido sobre en qué medida tal caracterización le hace justicia a la operatividad del concepto de tiempo en el pensamiento de Hegel³³². Nos limitamos a señalar que uno de los aspectos de dicha comprensión reside para Heidegger en el hecho de que Hegel entiende el tiempo como la superación (*Aufhebung*) del espacio. El espacio, en Hegel, “es” tiempo, es decir, el tiempo es la “verdad del espacio”³³³. Por otro lado, Heidegger sugiere que la lógica que organiza la articulación entre el espacio y el tiempo al interior del sistema hegeliano establece las bases de una comprensión teleológica de la historia: en tanto “el espíritu cae dentro del tiempo”, el devenir del tiempo histórico queda orientado a la elevación de dicha “caída” con miras a su superación progresiva en el saber absoluto. Interesa aquí evaluar de qué modo este principio de progreso histórico reposa en primera instancia en la tesis del tiempo como *Aufhebung* del espacio. Y ello interesa para nuestros propósitos en la medida en que la lógica en que opera dicha superación es dialéctica.

El sentido en que la dialecticidad de la superación del espacio por el tiempo puede ser reorientada en dirección a nuestros propósitos es esclarecida por Catherine Malabou, quien ha hecho ver cómo la dialéctica hegeliana resiste dos registros de lectura: el registro de la trascendencia o “eternidad conceptual”, o el de la inmanencia o “aventura acontecimental”³³⁴.

³³² Para una crítica al tratamiento que le concede Heidegger al concepto de tiempo hegeliano, véase: Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Lanus: Editorial Palinodia; Ediciones la Cebra, 2013.

³³³ Heidegger, Martin., *op. cit.*, p. 443.

³³⁴ Malabou, Catherine, *op. cit.*, p.161. Es ya una larga tradición, cuyas consecuencias teóricas han sido exploradas principalmente por la recepción francesa del pensamiento de Hegel, la que distingue en nuestro autor estas dos posibilidades o ángulos de lectura. Estos dos posibles ángulos han de ser leídos en el marco de la estructura anticipadora del tiempo que hemos desarrollado en la sección 2.3.3 de esta tesis. Tenemos, pues que, desde el punto de vista del acontecer histórico o “aventura acontecimental”, que registra el ángulo de la conciencia *en el trayecto* de su marcha, la historia *está pasando* y discurre

Leer a Hegel desde la “eternidad conceptual” es resolver la negatividad dialéctica en la positividad, que eleva lo negativo a la resolución de las contradicciones que comporta. Leerlo en cambio desde la “aventura acontecimental” abre la posibilidad de pensar la negatividad inmanentemente, esto es, liberar la fuerza de lo negativo de la identidad del concepto y evaluar su rendimiento de cara a su propia inmanencia. Así, pues, leer la tesis del tiempo como *Aufhebung* del espacio desde un registro inmanente o acontecimental supone abordar tal movimiento a contraluz: nos permite repensar al espacio a la luz de su *posibilidad* o fuerza rehistorizante y no ya exclusivamente desde su determinidad como tiempo histórico. La lingüisticidad del espacio en el marco de lo que hemos llamado giro espacial aparecería allí donde comprendamos su resistencia al *telos* de la historia como la posibilidad estéticamente entendida de la liberación de su fuerza. Este es pues el tenor de nuestro recorrido por Hegel.

diacrónicamente en una serie de figuras que se suceden unas a otras. Pero desde el punto de vista del saber absoluto o de la “eternidad conceptual”, la historia toda *ha pasado ya* y su desarrollo sucesivo queda atravesado por la sincronidad de lo intemporal que está en su base, con lo cual el tiempo se anticipa a sí y es esta anticipación la que marca finalmente su ruta. En nuestra opinión, gran parte de la grandeza de Hegel reside en el montaje conceptual que hace posible la convivencia de ambos “ángulos” en *una* teoría de la historia que, lejos de devenir contradictoria, convierte esa fricción en la potencia que anima dialécticamente su coherencia interna.

Reconocidos hegelólogos, por lo demás, han detectado ya una tensión semejante a la descrita, tales como Jean Hyppolite o Ernst Bloch. Citémoslos de manera respectiva a fin de robustecer este movimiento conceptual clave para nuestros propósitos. Jean Hyppolite: “El historiador de la filosofía descubre dos posibles direcciones en el hegelianismo. Una indica una filosofía de la historia (...) la otra indica este saber absoluto que, reflexión externa sobre las filosofías del pasado, sin embargo constituye una filosofía interna de la completa inmanencia, en la cual el pensamiento no retiene del tiempo sino la eterna temporalidad de la mediación y se eleva por encima de toda historia” (Citado en: Malabou, Catherine, *Negativos de la dialéctica*, op. cit., p. 160). Ernst Bloch: “Tropezamos aquí con una incompatibilidad que en verdad lo es: con la incompatibilidad entre Hegel como amigo y pensador del acaecer (*Geschehen*) y Hegel como regente de lo acaecido (*Geschichte*). El primero piensa dialécticamente el devenir también en el pasado; el segundo elimina el devenir del futuro por no ser susceptible de recordarse como el pasado, ni de saberse en contemplación. El Hegel pensador dialéctico es otro que el Hegel investigador del pasado; este, al ver las cosas cubiertas y embellecidas por la patina del tiempo, establece que lo alcanzado es también lo logrado. Como pensador dialéctico, en cambio, Hegel no descarta el porvenir, que va implícito en el concepto mismo del río, el cual no sería concebible sin la nota de lo abierto hacia adelante” (Bloch, Ernst, *Sujeto-Objeto, El pensamiento de Hegel*, México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 213).

Abordaremos esto en dos momentos: *i)*- Expondré de manera esquemática el lugar del espacio y el tiempo a la luz de la concepción hegeliana de la historia; y luego *ii)*.- Me detendré a analizar el rol que cumple el concepto de punto en el tránsito del espacio al tiempo a fin de sentar las bases de lo que en el tercer apartado buscamos explorar, de la mano de Christoph Menke, en términos de un régimen estético del lenguaje. Nos volvemos a sumergir en Hegel, insisto, solo en la medida en que podamos luego reflotar en la superficie del problema que nos ocupa.

i. Como ya hemos señalado, el análisis sistemático del espacio y el tiempo tiene en Hegel su lugar en la Mecánica, que es el primer y más abstracto estadio de la Naturaleza en la *Enciclopedia*. Sabemos además que, por su parte, la Naturaleza es definida por Hegel como la idea en su exterioridad, el ser-otro en que la idea se halla extraviada en la dispersión de la finitud sensible³³⁵. Espacio y tiempo son desde este nivel “el uno-fuera-de-otro enteramente abstracto”³³⁶, las “formas puras de la sensibilidad o el intuir (son ambos) lo sensible-no sensible”³³⁷. Ahora bien, esta caracterización del espacio y el tiempo como formas de la naturaleza contrasta con una segunda formulación según la cual esta continuidad categorial en el marco de la naturaleza queda interrumpida: “La historia universal es el desenvolvimiento, *la explicitación del espíritu en el tiempo*, del mismo modo que *la idea se despliega en el espacio como naturaleza*”³³⁸. Según esta segunda formulación, el tiempo, antes ligado a la naturaleza, aparece ahora como la instancia de aparición del espíritu y su devenir describe el desarrollo de la historia universal; por su parte, el espacio permanece anclado a la exterioridad natural, no teniendo, propiamente, un lugar en la historia sino, como queda ya sugerido, bajo su transposición como tiempo espiritual o tiempo histórico.

³³⁵ Véase cap.1, sección 1.1.1.

³³⁶ Véase cap.1, sección 1.1.2.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ Véase Introducción y cap. 2, sección 2.3.3. Las cursivas son nuestras.

La operatividad de dicha escisión temporal en el ámbito de la naturaleza y del espíritu se esclarece al atender a un par de definiciones de la historia caracterizada como 1- el “conjunto vivo” de la naturaleza y el espíritu: “Lo natural y lo espiritual forman un conjunto vivo, que es la historia”³³⁹; y, 2- como “el elemento en que existe el espíritu universal (...) en toda la extensión de su interioridad y de su exterioridad”³⁴⁰. Así pues, si la exterioridad de la naturaleza, ligada al espacio, forma parte constitutiva de la historia, esto parecería posible únicamente bajo la condición de un determinado procedimiento de interiorización que podría adoptar la forma de: o bien, una espiritualización de la naturaleza; o bien, echando mano de la escisión antes descrita, una temporalización del espacio. Ambas modalidades forman, claro está, parte de un mismo movimiento; sin embargo, la segunda modalidad exhibe con mayor claridad la singular estrategia de la que se vale Hegel en vistas a garantizar el desarrollo de la historia como movimiento progresivo del espíritu libre, en contraste con el movimiento circular, estático, de la naturaleza³⁴¹.

Esta estrategia, resumiendo, consistiría en lo siguiente: al escindir el tiempo como naturaleza y espíritu, éste (el tiempo) funciona como una suerte de “emisario” espiritual infiltrado en la naturaleza, que reabsorbe su exterioridad (el espacio) a la interioridad del espíritu y hace de dicho movimiento el trayecto progresivo de la historia; he llamado a esto la vocación traductora del tiempo³⁴². En este marco el progreso histórico consiste en una progresiva espiritualización e interiorización del espacio por medio de su temporalización. El espacio se espiritualiza, adquiere inteligibilidad (se retraduce), temporalizándose. Pero temporalizarse aquí significa conquistar un lugar al interior de la sede de la historia, con lo cual la historia aparece finalmente como el horizonte último de significación de toda configuración espacial. Es pues esta virtud

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ Véase cap. 2, sección 2.1.

³⁴² Véase cap.2, sección 2.3.

del tiempo histórico de inteligibilizar el espacio, vamos a decir, de traducir su potencia de significación, que “no sabe hablar aún el lenguaje (...) del espíritu”³⁴³ en términos espiritualmente inteligibles, la que Derrida ha resumido en una elocuente formulación que iluminará la ruta en adelante: “Lo que habría querido decir el espacio, es el tiempo”³⁴⁴.

Por falta de espacio, no desarrollaremos aquí la teoría del signo lingüístico hegeliana, que bien podría caracterizarse (exagerando), como un refraseo anticipatorio de la formulación derridiana que acabamos de citar. El proceso de constitución del signo describe allí el relevo del espacio por el tiempo. Primero como la superación del espacio-tiempo de la intuición sensible bajo la forma temporal de la imagen, que enlaza, vía la inteligencia, su materialidad intuitiva con un significado ajeno a dicha materialidad: espiritualización del espacio vía el tiempo de la inteligencia. Y después, como la preeminencia del signo oral, que escenifica el flujo del significado en la temporalidad del sonido, en relación al signo escrito, que, al contrario, “se extiende por el campo del inmediato intuir espacial”³⁴⁵. Por lo pronto basta señalar la solidaridad entre ambos movimientos: lo que en el plano histórico aparece como la reabsorción de la exterioridad del espacio a la interioridad del espíritu, en el plano semiótico opera como el proceso a través del cual el espacio, vía su temporalización, se constituye como signo, se inteligibiliza. Otra forma de plantear esto sería decir que la naturaleza es histórica solo en cuanto que el tiempo resuelva su exterioridad convirtiéndola en signo.

ii. Nos estamos moviendo en dos niveles: por un lado, está el espacio pre-sígnico como potencia significativa o como lugar de *apertura* a la significación vía su superación como tiempo: el espacio en su historicidad. Por el otro, está el espacio como signo, esto es, como la *resolución* de su inteligibilidad una vez que ha operado ya su incorporación al tiempo: el espacio como

³⁴³ Hegel, G.W.F., *Estética*, op. cit. p. 127. Véase cap 2., sección 2.2.

³⁴⁴ Derrida, Jacques, *El pozo y la pirámide*, en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1989, p. 124.

³⁴⁵ Véase cap 2., sección 2.4.1.

historia. La dialéctica del punto en Hegel se inscribe en la tensión entre ambas instancias: no da cuenta del espacio en el mero silencio de su indistinción como naturaleza ni de su determinidad como historia, sino de esa brecha irreductible *entre* la naturaleza y la historia, o ese intervalo dialéctico en que espacio y tiempo se engranan. El pasaje decisivo aquí es el siguiente:

La negatividad que, como punto se refiere al espacio [...] en la esfera del ser-afuera-de-sí es también ciertamente para sí juntamente con sus determinaciones, pero a la vez, siendo ponente en esta esfera del ser afuera de sí, la negatividad está apareciendo como indiferente ante el quieto uno-junto-a-otro. Puesta de este modo para sí, la negatividad es el tiempo³⁴⁶

Hegel define al espacio en la Mecánica en los siguientes términos:

La primera o inmediata determinación de la naturaleza es la *abstracta universalidad de su ser-afuera-de-sí*, cuya indiferencia carente de mediación es el espacio. Este es el *uno-junto-a-otro* enteramente ideal, porque es el ser-afuera-de-sí simplemente continuo (...) y no tiene en él ninguna diferencia determinada³⁴⁷.

Nuestra autor señala en el añadido del mismo parágrafo que esta “abstracta universalidad del ser-afuera-de-sí” ha de entenderse como “puntualidad”³⁴⁸: la abstracta coexistencia o la “exterioridad indiferenciada de la multiplicidad de los puntos”³⁴⁹. El tránsito, por tanto, del espacio al tiempo, como señala la cita, pasa por la interrupción de la negatividad en esta indistinción propia de la puntualidad, lo cual viene representado por la figura del punto. El punto no es la puntualidad, sino la negatividad puesta en él, el resultado de su negación o el repliegue de la coexistencia indistinta:

ya que el espacio por causa de su indistinción es solamente la posibilidad, no (aún) su ser-puesto, del ser-uno-fuera-de-otro y (de lo) negativo, y por ende el espacio es simplemente continuo; el

³⁴⁶ *Ibid.*, § 257. Véase cap. 1, sección 1.1.3.

³⁴⁷ *Ibid.*, § 254. Véase cap. 1, sección 1.1.2.

³⁴⁸ Heidegger, Martin., *op. cit.*, p. 443. Véase cap 2, sección 1.1.4.

³⁴⁹ Hegel, G.W.F., *Enc.*, *op. cit.*, Véase cap 1, sección 1.1.3.

punto, el ser-para-sí, es por ello más bien la negación del espacio y precisamente la negación puesta en él³⁵⁰.

Hegel no detalla la lógica de este tránsito del espacio al tiempo vía el punto, salvo por el abstruso párrafo citado arriba. Heidegger sin embargo ha intentado esclarecerlo: como exterioridad indistinta el espacio es puntualidad, veámos, una multiplicidad abstracta e indiferenciada de puntos en simple relación de coexistencia (el “uno-junto-a-otro”). Pero si, por un lado, la puntualidad constituye el espacio, por el otro, el punto lo niega, pues todo punto es un punto-aquí (“el aquí es ciertamente lo simple del punto”³⁵¹), es decir, la negación de la coexistencia, la comprensión de la adyacencia de puntos a un aquí que se determina en cuanto niega los otros aquí operantes en el plano de la puntualidad. Este movimiento de repliegue, al tiempo que representa la apertura a las dimensiones espaciales ulteriores, como lo son la línea y la superficie, fuerza al aquí-punto a pensarse como ahora (“el aquí es a la vez ahora, pues es el punto de la *duración*”)³⁵². De esta forma, lo que en el espacio aparecía como simultaneidad de aquís coexistentes, se traduce temporalmente como devenir o sucesión de horas, horas-antes y horas-después. Pues bien, esta “negación de la negación o puntualidad (espacial) es, según Hegel, el tiempo”³⁵³. “El espacio superado es, por tanto, primeramente el punto, y desarrollado (luego) para sí, es el tiempo”³⁵⁴

¿Pertenece, entonces, el punto al espacio o al tiempo? Hegel no solamente señala la imposibilidad de situar al punto en una u otra determinación, sino que niega además su pertenencia definitiva a cualesquiera de ambas instancias. Del lado del espacio, “del punto hay que decir que pertenece al espacio como que no pertenece a él. Está en él (...) como negativo *del*

³⁵⁰ *Ibid.*, § 254. Véase cap 1, sección 1.1.3 y 1.1.4.

³⁵¹ Hegel, G.W.F., *Fr.*, *op. cit.*, p. 15. Véase cap. 1, sección 1.1.4.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 463. Véase *ibid.*

³⁵⁴ Hegel, G.W.F., *Enc.*, § 259. Véase cap 1., sección 1.1.4.

espacio. A la vez, puesto que es lo simple *negativo* del mismo, sin más, (...) no pertenece a él”³⁵⁵. Desde el punto de vista del tiempo, por un lado, “es en el tiempo que el punto tiene su efectividad”; por el otro, es en la negación del punto, pensado esta vez como “ahora”, que el tiempo se determina “en cuanto unidad negativa (...): el ser que siendo, no es, y que no siendo, es”³⁵⁶. Si el punto no es, pues, ni espacio ni tiempo, sino, digamos, el umbral indecible, la *clavija* que impide pensar espacio y tiempo como compartimento separados, del punto puede decirse que aparece bajo una doble figura que se superpone y alterna dialécticamente, pauteando algo que Peter Zsendy ha llamado el “fraseo puntuante”³⁵⁷ de la historia:

a) *Punto seguido* (conciencia natural / prospectivo)³⁵⁸: desde un punto de vista prospectivo, el punto aparece como el índice de la *temporalidad* del espacio. Porque el punto está *en* el espacio, es que el espacio *puede* significar. Es decir, puede, de facto, devenir signo. El punto es aquí la huella de la inscripción del tiempo histórico en la naturaleza bajo el disfraz del tiempo natural. “Lo que hubiera querido decir el espacio” sobrevive como potencia significativa: es, pues, lo que el espacio tiene *por* decir. Diríamos que se trata aquí del punto como la evidencia de que el espacio es susceptible de historia; representa su historicabilidad antes que su historicación propiamente dicha. Lo interesante aquí es que podríamos retraducir esta lógica desde un ángulo únicamente en apariencia contrario: si la historicación no aparece aquí sino bajo la forma de su *posibilidad*, el espacio opera, al mismo tiempo, como el signo de la

³⁵⁵ Hegel, G.W.F., *Fr., op. cit.*, p. 8. Véase cap 1, sección 1.1.3.

³⁵⁶ Hegel, G.W.F., § 258. Véase cap.1, sección 1.1.3 y 1.1.4.

³⁵⁷ Zsendy, Peter, *La experiencia como puntuación*, Santiago de Chile: Metales Pesados, 2016, p.106.

³⁵⁸ La distinción entre el ángulo prospectivo y retrospectivo es homologable a la otra, antes descrita de la mano de Malabou, entre el registro de la inmanencia y la trascendencia, respectivamente. Empleamos aquí este segundo vocabulario, pues su mayor connotación temporal nos es más útil para este tramo de la exposición. Malabou señala la posibilidad de ambas lecturas en los siguientes términos: “En efecto, leer a Hegel quiere decir encontrarse en dos tiempos a la vez, seguir el curso de un cumplimiento retrospectivo y prospectivo. El lector es llevado, en el presente de su lectura, a anticipar de una manera doble: a esperar la sucesión (según la linealidad representativa) y a presuponer que la sucesión ya ocurrió (según el despliegue teleológico) (Malabou, Catherine, *op. cit.*, p. 44)

historicidad del tiempo. El tiempo, replegado al espacio como punto, no es sino fuerza historicificante. El inicio de la *Fenomenología*, cuyo título elocuentemente reza *La certeza sensible o el esto y el querer-decir* (“*Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen*”) ilustra de manera certera el modo en que esta lógica articula buena parte del sistema³⁵⁹.

b) *Punto final* (“para nosotros” / retrospectivo): desde el punto de vista del “para nosotros” fenomenológico, el punto aparece, al revés, como el índice de la *temporalización* a la que ha sido subsumido el espacio. Aquí el punto no opera ya en el escenario de su virtualidad significativa, sino que es, *de facto*, significación, esto es, espacio temporalizado: signo. La historicidad del espacio es en este nivel historia propiamente dicha. Si el punto es la evidencia de que el espacio ha alcanzado su verdad como tiempo, es también en este sentido el presente del pasado del espacio, la autocomprensión del

³⁵⁹ Véase cap. 2, sección 2.2.2. Retomemos la argumentación a partir de un impulso distinto, ahora en el marco de la reflexión sobre el concepto de punto. En el capítulo de la “certeza sensible” Hegel expone la impotencia de la conciencia natural frente al intento de asir mediante el lenguaje la inmediatez de la cosa sensible, que en este estadio muestra ser un ahora-aquí manifiesto bajo la figura del *esto*. Hegel toma como ejemplo la escritura en un papel de la palabra “noche”. ¿Qué es lo que sobrevive de ese enunciado al volver sobre él horas después, por ejemplo, al mediodía? El contenido se ha esfumado (ya no es de noche), pero el ahora como tal se conserva. Lo mismo respecto del aquí. El aquí es, por ejemplo, un árbol, pero al instante el aquí ya no da cuenta de un árbol, sino de una casa. El referente, pues, cambia de casa a árbol, pero la forma misma “aquí” se mantiene. El ahora y el aquí son por tanto lo universal del esto, pero de forma tal que, no siendo nunca el aquí y el ahora de lo mismo, se trata ya de una universalidad negativa, “una simplicidad mediada”. De esta forma, ¿qué mentamos cuando queremos decir el esto en su inmediatez sensible? Pues nunca el esto mismo en su particularidad (este árbol, esta casa). En estricto, no digo nunca lo que quiero decir; *indico* lo universal del esto (su aquí y su ahora), pero como el objeto del aquí y el ahora nunca son los mismos, este mero gesto deíctico no da cuenta sino de una voluntad de decir que se frustra en el instante en que piensa haberse satisfecho. ¿Y qué es pues este querer-decir sino el signo subjetivo de que la cosa, aun cuando no pueda todavía, *de facto*, ser dicha, aparece ya como, digamos, decible, como una apertura al lenguaje inscrita ya en la inmediatez de la conciencia natural? “El aquí, tal y como se le quiere decir”, escribe Hegel, “sería el punto” (*das Hier, das gemeint wird, wäre der Punkt*). En los términos expuestos, se diría que la universalidad negativa del ahora-aquí es ya el signo de la presencia del punto en el espacio (el ahora-aquí), es decir, su negatividad como ingreso al tiempo histórico en cuyo desarrollo se resuelve progresivamente las condiciones de su “decibilidad”. Y de ahí, pues, que, como afirma el propio Hegel, la experiencia de la imposibilidad de decir el esto mediante el lenguaje sea en este estadio al mismo tiempo la evidencia más contundente de que el lenguaje no es sino, siempre, historia, “la simple historia de su movimiento o de su experiencia” (Hegel, G.W.F., *Fen., op. cit.*, p. 63-70)

espacio como historia, y es en esa medida su verdad, pues “el pasado es el tiempo cumplido (...)el puro resultado o la verdad del tiempo”³⁶⁰.

Lo que llamamos aquí *punto final* parecería sin embargo una caracterización engañosa: en estricto el *punto final* es siempre *en* el trayecto dialéctico de la historia un *punto seguido*, pues “así como el resultado del espacio es el tiempo, el tiempo, a su vez, tiene al espacio por resultado”³⁶¹, con lo cual la dialéctica entre el punto y la puntualidad se reanuda en cada trecho del devenir histórico. Esto quiere decir que *en* el trayecto (prospección / “aventura acontecimental”) el punto reviste siempre las dos caras: desde la conciencia natural es potencialidad historicante y desde el nosotros fenomenológico es actualidad histórica. Pero la restauración de la historicidad en la historia, la garantía de la conservación del *punto seguido* en el signo es la conservación del trayecto en tanto que actividad infinita. Sin embargo, tal actividad en (*un*) Hegel tiene un fin –es el saber absoluto: “el espíritu concebido en su retorno a la inmediatez que es allí”³⁶². Y en favor de nuestra hipótesis encontramos en sus escritos de Jena la caracterización explícita de semejante “allí” bajo la figura del punto: “La filosofía- último estadio del espíritu absoluto-, enajenándose a sí misma, llega a su comienzo, la conciencia inmediata (...) De este modo la filosofía es hombre a secas; y tal como es el *punto* hombre, así es el mundo; y como él es aquel”³⁶³.

Así, pues, desde *este ángulo*, hacia *el final* del trayecto el punto seguido se revela como siendo ya, siempre, un punto final. El punto como temporabilidad del espacio se manifiesta en su aparición final como el signo de la temporalización definitiva del espacio, y es en esa medida la marca de que el proceso de conquista de su verdad ha llegado a su fin:

³⁶⁰ Hegel, G.W.F., *Fr.*, *op. cit.*, p. 12. Véase cap. 2, sección 2.3.3

³⁶¹ *Ibid.*, p. 13.

³⁶² Hegel, G.W.F., *Fen.*, *op. cit.*, p. 471. Véase cap. 2, sección 2.3.2 y 2.3.3.

³⁶³ Hegel, G.W.F., *Fr.*, *op. cit.*, p. 233. Las cursivas y el paréntesis son nuestros.

Pero este yo = yo (...) como absoluta negatividad (...) debe expresarse como *el tiempo*, de tal modo que así como antes la esencia se expresaba como unidad del pensamiento y de la extensión, ahora habrá que tomarla como unidad del pensamiento y del tiempo³⁶⁴.

Dejando de lado la complicada discusión de hasta qué punto esta “unidad del pensamiento y del tiempo” representa en Hegel la superación del tiempo como tal y el retorno del espíritu a su identidad originaria³⁶⁵, bastará con expresar el gesto del punto final en nuestros términos: es en virtud de la operatividad del punto final que el punto seguido no sobrevive finalmente en tanto que lenguaje. En la medida en que el punto final custodia cada fase del trayecto histórico, uno podría parafrasear el arco que describe el inicio y el final de la *Fenomenología*, el trayecto que va de la inmediatez de la certeza sensible a la inmediatez reanudada del saber absoluto, en términos del desarrollo interválico entre dos puntos que en el fondo son los mismos: el punto de arranque que exhibe la lingüisticidad de lo real (su permeabilidad a la historia) y el punto de cierre que agota dicha apertura en lo consumación de lo efectivamente enunciado. Lo que al inicio el espacio tiene *por* decir no es sino lo que hacía el final del trayecto ha *sido* efectivamente dicho. Es en este sentido que el tiempo es la verdad del espacio, esto es, el espacio resiente su historicidad y no es sino su propia historia.

Ahora bien, este esquema delinea lo que un filósofo como Gadamer ha llamado, en el marco de su interpretación de la filosofía de Hegel, “la sumisión del lenguaje a su enunciación”:

El concepto de la enunciación, el aguzamiento dialéctico hasta la contradicción, se halla sin embargo en la más radical oposición a la esencia de la experiencia hermenéutica y de la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo. Es verdad que también la dialéctica de Hegel se guía de hecho por el espíritu especulativo del lenguaje. Pero si atendemos a la manera como Hegel se entiende a sí mismo, él sólo pretende extraer del lenguaje el juego reflexivo de sus determinaciones del pensamiento, y elevarlo por el camino de la mediación dialéctica, dentro de

³⁶⁴ Hegel, G.W.F., *Fen., op. cit.*, p 470. Véase cap 2, sección 2.3.3.

³⁶⁵ En el contexto de este ensayo-capítulo eludimos este punto, pero en el cuerpo de la tesis éste ha sido desarrollado en en la sección 2.3.3.

la totalidad del saber sabido, hasta la autoconciencia del concepto. Con ello el lenguaje queda en la dimensión de lo enunciado y no alcanza la dimensión de la expresión lingüística del mundo³⁶⁶.

Rescatar por tanto la conservación de la espacialidad en el lenguaje, su sobrevivencia en la dialéctica de lo que hemos llamado punto seguido (en los términos de Gadamer, la no sumisión del lenguaje a su enunciación) pasaría por rehabilitar en Hegel el carácter propiamente lingüístico del *trayecto* histórico: el auténtico corazón de la dialéctica como “aventura acontecimental”. Quiero proponer que instalarse en este “corazón” supone hacerse cargo del lenguaje en lo que podríamos llamar un régimen estético caracterizado fundamentalmente por dos movimientos: capturar al espacio *en* su apertura al tiempo (lo cual supondría capturar la eficacia de su historicidad antes que su determininidad como historia); y capturar al tiempo en su repliegue a su espacialidad (esto es, capturar al tiempo *como* condición de posibilidad historificante). *Entre* el espacio como susceptibilidad de *ser* historia (fuerza), y el tiempo como susceptibilidad de *hacer* historia (capacidad), se organiza el lenguaje como estado estético: punto seguido.

3.3. Esteticidad del espacio: Hegel vía Menke

En su libro *Estética y negatividad*, Christoph Menke ha caracterizado el desplazamiento del régimen poético, de procedencia aristotélica, al régimen estético del arte, de estirpe más bien hegeliana, como el tránsito de un régimen signado por la lógica de un “ya casi” (relativo a la poética) a la lógica de un “aún no” (relativo a la estética). Lo estético para Menke estaría signado por el gesto del “aún no” que daría cuenta en Hegel (“el arte aún no es filosofía”³⁶⁷) de un rezago del hacer del arte respecto de su autocomprensión como actividad espiritual, autocomprensión que alcanzaría plenamente solo en cuanto el arte es relevado por la filosofía.³⁶⁸ Lo que para

³⁶⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993, p. 294.

³⁶⁷ Menke, Christoph, *Estética y negatividad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 81.

³⁶⁸ *Ibid.*, p.73.

Hegel sin embargo constituye la deficiencia del arte (un hacer que no se sabe aún a sí mismo) respecto de la filosofía, para Menke representa en cambio la singularidad de la fuerza estética del arte. “La deficiencia del saber que constituye el arte no es algo externo a su hacer sino que define a su hacer como estético”³⁶⁹.

En orden a esclarecer en qué consistiría este singular *hacer* de lo estético, Menke distingue entre dos órdenes de actividad: la fuerza y la capacidad o facultad. La capacidad/facultad sería el modo de actividad propio del régimen poético, mientras que “el juego de las fuerzas” daría cuenta de la actividad estética y delinearía una cierta concepción de la posibilidad estéticamente entendida:

Lo estéticamente posible no es facultad (*Vermögen*), sino fuerza (*Kraft*) (...) Las facultades son posibilidades de enlazar de manera lograda lo universal y lo particular, la forma universal y el caso particular; las fuerzas son posibilidades de enlazar eficientemente lo particular con lo particular, un acontecimiento con otro. Las facultades se realizan en la acción, es decir, haciendo – teleológicamente constituido- el bien. Las fuerzas se despliegan en el juego, es decir, en enlazar y desenlazar y re-enlazar y re-desenlazar acontecimientos, constituidos de manera serial³⁷⁰.

En un ensayo posterior, *La fuerza del arte. Siete tesis*, Menke afina esta misma distinción en los siguientes términos. No se trataría ya en el arte de un mero juego de la fuerza, sino del juego de las diferencias entre ambas modalidades de actividad:

El arte es más bien la transición *entre* capacidad y fuerza, entre fuerza y capacidad (...) El arte consiste en un poder paradójico: poder, no poder; ser capaz, ser incapaz. El arte no es ni meramente la razón de las capacidades, ni el mero juego de la fuerza, *es el tiempo y el lugar*³⁷¹ del retorno de la capacidad hacia la fuerza, del surgimiento de la capacidad desde la fuerza³⁷².

Quiero proponer que capturar la lingüisticidad del trayecto histórico en Hegel supone una estetización de la historia en el sentido de Menke. Pensar el “aún no” del hacer estético desde

³⁶⁹ *Ibid.*, p.75.

³⁷⁰ *Ibid.*, pp. 79-80.

³⁷¹ Las cursivas son nuestras.

³⁷² Menke, Christoph, *La fuerza del arte*, Santiago de Chile: Metales Pesados, 2017, p. 14.

su inmanencia es ya otra forma de plantarle cara a la pregunta que se planteaba Derrida en relación a Hegel: “¿qué sería un negativo que no se dejara relevar?”³⁷³. Perfilar la respuesta por el lado del lenguaje pasaría por pensar, en términos de Menke, una nueva economía espacio temporal del signo definida bajo la pauta de la *capacidad en función de la fuerza*, y no ya, tal como Menke se figura el régimen poético, de la fuerza en función de la capacidad. En nuestros términos, pensar la capacidad en función de la fuerza sería otra forma de habilitar una lectura de la historia como una suerte de dramatización del punto seguido.

Desde la lógica del punto final, el tiempo se revela hacia el final como siendo exclusivamente capacidad. “Tener una facultad (capacidad)³⁷⁴ significa ser capaz de algo, y esto quiere decir: poder hacer que algo se logre”³⁷⁵. “Las capacidades están orientadas hacia el logro (...) hacen realidad una forma general (...) predefinida”³⁷⁶. Esta capacidad del tiempo vista desde Hegel significaría varias cosas correlativas: *lograr* la “impotencia de la naturaleza”³⁷⁷ como espíritu; *lograr* al espacio como historia; *lograr* la significatividad del signo como significado. La fuerza del espacio queda subsumida a la capacidad del tiempo que, en cuanto tiene un fin, *logra* la fuerza del espacio; *realiza* su posibilidad como historia. Por el contrario, la dramatización del punto seguido, pensar la capacidad en función de la fuerza, comportaría un movimiento estético tal y como lo entiende Menke. El logro por parte del tiempo de la fuerza del espacio sería, en idéntico sentido, la reconducción por parte del espacio del logro del tiempo en fuerza. Por eso no se trataría ya de un movimiento histórico escalonado, a la manera del punto final, sino de una cierta lógica que no es ya la de la serie, sino quizá la de la interrupción o la del “fraseo puntuante” del trayecto.

³⁷³ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 143.

³⁷⁴ El paréntesis es nuestro.

³⁷⁵ Menke, Christoph, *Estética y negatividad*, *op. cit.*, p. 79.

³⁷⁶ Menke, Christoph, *La fuerza del arte*, *op. cit.*, p. 14.

³⁷⁷ Véase cap, 2, sección 2.2.

Más específicamente, pensar a la capacidad en función de la fuerza querría decir en este marco como mínimo tres cosas:

- 1- En tanto que capacidad el tiempo no sería ya el signo del espacio *hecho* historia (el espacio como el pasado del tiempo), sino el índice del espacio como *posibilidad* historicante. O, lo mismo, planteado desde el punto de vista de la fuerza: es como espacio que el tiempo trasluce su propia historicidad y es, por tanto, como espacio que el tiempo funde su capacidad, orientada otrora a la consecución de un fin predefinido, a la fuerza; esto es, el espacio es el índice de la fuerza del tiempo como *hacedor* de historia y representa la liberación de su autocomprensión como mero vehículo subordinado a ésta.
- 2- La conservación de la espacialidad en el signo bajo la forma del punto exhibe su *apertura* a la temporalidad. En la medida en que la capacidad del tiempo está aquí plegada a la fuerza, el tiempo en su reflexividad destituye su *a priori* teleológico y reorganiza su estructura sónica: como *realización* del espacio constituye significación para, en un mismo movimiento, reconstituirse como significante en virtud de la reconducción por parte del espacio de dicha realización en fuerza. La clave consiste aquí en comprender en qué sentido ambos movimientos son recíprocos.
- 3- La conservación del espacio en el signo supondría a la vez el remontar de la naturaleza al espíritu, la resistencia por parte de la naturaleza a su espiritualización definitiva como historia. Esto podría leerse en términos de una cierta dialéctica entre la crítica y la crisis. Veámos cómo bajo la lógica del punto final, el punto se resolvía finalmente como la absolución de la naturaleza en el saber absoluto. Una posible lectura de esto pasa por interpretar este punto como el efecto absoluto de la crítica, que ha absuelto la

espacialidad de la crisis, representada por la sobrevivencia de la naturaleza *en* el trayecto histórico, en el acto del retorno consumado de la naturaleza al espíritu, lo que daría lugar al acabamiento de la historia. La lógica del punto seguido, en cambio, conserva la crisis en la crítica, esto es, la espacialidad de la naturaleza se trasluce en la temporalidad del espíritu; la espacialidad “detiene” el tiempo; la puntualidad se conserva en el punto. La autocomprensión del trayecto histórico como lenguaje es estética en este sentido: en que la crítica que pautea su desarrollo sobreviva como crisis en potencia y que la crisis sea, a su vez, crítica en estado de tenso reposo. Esta es la razón por la que, para Menke, pensar la capacidad en función de la fuerza implica concebir a lo estético como movimiento reflexivo: lo estético “tiene que convertirse también en una crítica de la crítica (...) la crítica de la crítica que la estética formula con respecto a la praxis estética es una metacrítica”³⁷⁸.

3.4. Reflexiones finales: *espacio*, entre la crítica y la crisis

Nos hemos sumergido en el pensamiento de Hegel y ahora reflatamos en la superficie. La exposición anterior nos permite afinar el pulso de algunas de las ideas expuestas hasta aquí confrontándolas con sus eventuales *impasses* u objeciones. Quiero pensar que en la medida en que estos *impasses* exijan de estas ideas una evaluación que haga cuestión de sus alcances, lejos de representar impugnaciones, marcarían la ruta de su rendimiento teórico: habrían de situarlas en el horizonte fértil de la discusión antes que en el vano podio del acierto.

Organizaré estos posibles *impasses* en tres niveles.

- El primero señala que, a la luz de estas tres últimas caracterizaciones, al análisis de la lingüisticidad del espacio le serían extensivos los mismos *impasses* de la lógica

³⁷⁸ Menke, Christoph, *Estética y negatividad*, *op. cit.*, p. 161.

posestructuralista del sentido: la función “neutralizadora” de la historia correlativa a la crítica del signo derridiana, ligada a su vez a una cierta jerga de la resistencia de herencia foucaultiana (resistencia a hacer signo en el plano semiótico; resistencia a la Historia en el plano político a gran escala, queriendo ver en esta un rezago dogmático tras los últimos estertores de Dios), restringiría la eficacia crítica del espacio a la función de “trinchera” frente al asedio de la Historia hegemónica, la racionalidad monolítica de la modernidad...y todo aquel mantra posmoderno a estas alturas devenido sospechosamente sentido común; su capacidad, no obstante, de agencia crítica, creadora, no prospera allí donde vence su terror a todo lo que huele a discursividad o narrativa histórica totalizante.

- Al impasse de la jerga de la resistencia se le añade una presunta complicidad del *giro espacial* en el campo teórico con el ethos espacializante del capitalismo en su fase globalizada³⁷⁹. El riesgo aquí es el de una estetización de la fragmentación del mundo social, un regodeo frente a la crisis correlativa a la deshistorización, que legitima (para decirlo con Nietzsche) un “nihilismo negativo” devenido cultura y cuya dinámica coincidiría con la inhabilitación de formatos de agencia políticamente competentes frente a las fuerzas desintegradoras del capital³⁸⁰. El desplazamiento del tópico del tiempo al del espacio sería ideológico en este sentido: encubre su aversión a toda narrativa de escala colectiva bajo una cierta retórica de la diferencia y la alteridad como instancias de liberación frente al “totalitarismo” del concepto.
- Se trataría en el giro espacial de una reedición posmoderna del viejo debate entre naturaleza e historia. Espacializar el tiempo no sería sino otra forma de naturalizar lo histórico, de reificar procesos, con lo cual el espacio como instancia crítica correría el riesgo

³⁷⁹ Cf. Eagleton, Terry, *La estética como ideología*, Madrid: Editorial Trotta, 2011, pp. 447-501.

³⁸⁰ *Ibid.*

de adoptar la forma ideológica del fetiche (Lukács)³⁸¹. La particularidad “posmoderna” de esta fetichización, sin embargo, residiría en el carácter fantasmal de su operatividad, una suerte de fetiche desubjetivado situado, a tenor del ethos del fragmento, en el extremo opuesto del modelo crítico de la subjetividad correlativo al ideal de autonomía moderno.

Es posible organizar estos tres impasses en dos registros de lectura: los dos primeros dan cuenta del coeficiente *nihilista* de la espacialización, ligado a la estetización de la crisis; el tercero, por su lado, advierte del índice *fetichista* del espacio, que en el contexto posmoderno de dominio del capital a nivel del globo, daría lugar a una esfera irrepresentable que transgrede los límites de nuestra imaginación, lo que Frederic Jameson ha calificado como el momento sublime de la posmodernidad³⁸² (punto-globo). Propongo que una posible vía de esclarecimiento de estos impasses consiste en hacer legible ambos polos en el marco de la dialéctica esbozada en este ensayo entre el punto y la puntualidad espacial. Mostrar en qué sentido reposan en una lectura unilateral de dicho marco, y en qué sentido, por tanto, no se hacen lo suficientemente cargo de la lingüisticidad del espacio que hemos propuesto aquí leer en clave estética.

Procederé bajo el siguiente esquema: el polo nihilista tiende al momento de la puntualidad, sin atender a su articulación dialéctica con el momento del punto; el fetichista, al contrario, tendería al punto, pasando por alto su entroncamiento con la puntualidad.

³⁸¹ Cf. “El tiempo pierde así su carácter cualitativo, cambiante, fluido: se inmoviliza en un continuum exactamente delimitado, cuantitativamente conmensurable, lleno de “cosas” cuantitativamente conmensurables (los “trabajos realizados” por el trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, separados con precisión del conjunto de la personalidad humana): en un espacio” (Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, La Habana: Editorial de ciencias sociales. Traducción del francés de Francisco Duque. 1970, p. 117)

³⁸² Jameson, Frederic, *op. cit.*, p. 86.

El polo nihilista malentiende en qué sentido la deshistorización deviene crisis, y qué es lo que está en juego, por tanto, cuando nos figuramos dicha crisis bajo la forma del espaciamento. Espacio, tal como lo pensamos desde Hegel, es tanto puntualidad indistinta como apertura al tiempo vía su negación como punto. Se diría que en el marco de esta articulación cuyo despliegue la historia, por así decirlo, pone en escena, la crisis en tanto momento de puntualidad (la fragmentación de la unidad en un mero orden de coexistencia), no es el retorno a la indistinción silenciosa de la naturaleza, sino que presupone ya un cierto entroncamiento con el lenguaje del espíritu. Crisis es desde este enfoque la manifestación histórica de la sobrevivencia de la puntualidad en el punto, el remontar de la naturaleza en el espíritu; la terquedad de la huella del espacio en la historia. Ahora bien, el punto, según vimos, es ambas cosas: negación de la puntualidad para, en un gesto de redoblamiento, representar la afirmación del ingreso del espacio al tiempo. Así pues, en la medida en que el punto, negando el espacio, apertura en él su permeabilidad al tiempo, el coeficiente crítico de la crisis como puntualidad radicaría no únicamente en su resistencia o negación a la historia, tal como la objeción nihilista se lo prefigura, sino en el movimiento a través del cual el tiempo libera su historicidad y habilita en él un campo de reshistorización plenamente afirmativo.

Es este redoblamiento del espacio como negación –que es al mismo tiempo afirmativa– lo que quería proponer aquí leer en términos estéticos. Estético sería en este marco no la celebración del fragmento *per se*, sino una forma activa de comprender la liberación de la “capacidad” del tiempo respecto del otrora *dictum* de la historia. La hipótesis que he intentado esbozar en este ensayo es que la crisis del tiempo, su incapacidad para hacer signo, o, para el caso, su desfase respecto de la historia, adopta la forma estética del espaciamento solo en la medida en la que reconduce, para decirlo con Menke, su capacidad a la fuerza. Si el punto, de esta forma, es negación de la puntualidad, es porque la crisis/puntualidad contiene en sí la

fuerza del tiempo liberada de su reducción como mera capacidad orientada al “telos de la historia”³⁸³.

Si el impasse nihilista no logra ver el momento del punto en la puntualidad, la objeción del fetiche no distingue el momento de la puntualidad en el punto. De manera análoga a la objeción anterior, esta postura o es exageradamente hegeliana, o no lo es lo suficiente. Quiero decir, si el riesgo por parte del espacio de devenir fetiche ha sido adoptado como una variante de la famosa fórmula ideológica consistente en disfrazar lo histórico de naturaleza, es quizá porque esta objeción recae en un idealismo hegeliano actualmente improcedente, según el cual la naturaleza, y el espacio que comporta como la forma abstracta de su exterioridad, no es sino la idealidad de lo otro del espíritu, y representa, por tanto, lo no-libre y lo no-histórico³⁸⁴. Pues bien, el espacio sobrevive como esta idealidad anquilosada de lo otro en la medida en que leamos a Hegel como no queremos leerlo; esto es, desde el punto de vista de la “eternidad conceptual” antes que desde la “aventura acontecimental”, que es el enfoque inmanente por el que aquí hemos optado. Al leer a Hegel desde el vector de la inmanencia, la alteridad ideal de la naturaleza (el espacio) no es más la diferencia cuya absolución describe el devenir de la historia, sino la persistencia concreta, no revocable, de la diferencia *en* la identidad del concepto o, lo que es lo mismo, la autocomprensión del tiempo histórico como lenguaje. El espacio, así, hecho lenguaje, no sobrevive más como el signo de la reificación a la que ha sido sometido el carácter procesual de la historia, tal como se lo figura el impasse del fetiche. Incluso podríamos hacer ver aquí, con Benjamin y su definición de la imagen en términos de “dialéctica en reposo”³⁸⁵, en

³⁸³ Dicho esto, quedaría sin embargo por pensar con mayor detenimiento cómo opera el capital en relación a la fuerza de este tiempo “libre”. En todo caso, en la medida en que la desintegración de dicho telos corre, como sugeríamos al inicio de este ensayo, por cuenta del propio desarrollo del capital, me parece esta una vía interesante para interpretar en qué sentido se orienta la tesis marxiana según la cual el capital organiza en un mismo movimiento su reproducción así como las propias condiciones de su disolución sistémica.

³⁸⁴ Véase cap. 2, sección 2.2.

³⁸⁵ Cf. “No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras

qué sentido el espacio, análogo a la imagen (“constelación saturada de tensiones”), comporta una fuerza crítica de detención que en absoluto es sinónimo de parálisis o anquilosamiento³⁸⁶.

Preguntarse en qué sentido este vector de detención que comporta el espacio no representa parálisis es otra forma de plantear el sentido estético de la posibilidad tal como lo describía Menke. En nuestros términos, haríamos ver que al recaer la lectura del fetiche en la lógica de lo que hemos caracterizado en este ensayo como “punto final”, se insistiría en la órbita de un teleologismo velado que describiría el trayecto histórico bajo la forma de la absolución de la puntualidad espacial en la temporalidad eterna del punto, el efecto absoluto de la crítica que ha relevado la puntualidad a su grado cero, restaurando y subsumiendo la diferencia de la naturaleza en la identidad consumada del espíritu. Retomemos, al contrario, la vía acontecimental en términos de lo que denominamos el “punto seguido”: la crisis, veíamos, es la sobrevivencia de la puntualidad en el punto, y es el momento del punto como *pasaje* al tiempo el que nos prevenía de concebir el espaciamento como mero esteticismo de la fragmentación: nihilismo. Nos movemos ahora en el sentido opuesto: es aquí la persistencia del vector de la puntualidad lo que nos previene de la autocomprensión del punto como crítica absoluta: fetiche. Es la fetichización de la crítica una cierta configuración del punto final, cuyo lugar de operatividad más conocido aparece quizá en la metafísica de la subjetividad moderna (punto arquidémico), ya sea en su versión ahistórica (de Descartes a Kant) o en su redición historicista (*una* lectura de Hegel).

Afirmar, de esta forma, que una eventual superación del impasse fetichista pasa por señalar el traslucirse de la puntualidad en el punto, supone reorganizar en el marco de la alteridad

palabras: imagen es la dialéctica en reposo” (Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, Madrid: Ediciones Akal, 2004, p. 464.)

³⁸⁶ “Al pensar pertenece tanto el movimiento como la detención de los pensamientos. Allí donde el pensar, en una constelación saturada de tensiones...” *Ibid.*

espacial la dialéctica entre crítica y crisis. Pensar desde la alteridad espacial esta dialéctica supone comprender a la crisis en su doble configuración: es en el mismo sentido causa y efecto de la crítica. Por un lado, es la necesidad de la crítica la que “surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía”³⁸⁷. Por el otro, es en la fuerza de la crítica de efectuar crisis en que la crítica se comprende como facultad reflexiva. Al pensar la historia en el marco del punto final, veíamos, la crisis se organiza únicamente como causa de la crítica, pues desde el saber absoluto la crisis como efecto se revela en su mera virtualidad operativa en orden a su absolución final. Por tanto, es solo desde la lógica del punto seguido en que esta organicidad entre la crítica y la crisis constituye lo que, desde Menke, caracterizábamos como gesto reflexivo o estético: crítica de la crítica o metacrítica.



³⁸⁷ Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid: Editorial Tecnos, 1990, p. 20.

CONCLUSIONES

Esta tesis ha tenido como propósito ensayar una hipótesis de lectura del pensamiento hegeliano a la luz de lo que denominamos “el problema del espacio”. La *problematicidad* de un concepto – enseña Hegel– permanece abstracta allí donde ésta oculte su *operatividad*, esto es, allí donde ésta no aparezca. Son estas dos líneas las que han organizado nuestra exploración. La *problematicidad* del espacio ha sido delineada de manera *exegética* en sus trazos genéricos desde el primer capítulo hasta la sección 2.2 del segundo capítulo. De allí en adelante su *operatividad* (su apariencia) ha marcado la ruta de manera *especulativa*, primero, al interior del sistema hegeliano y, segundo y a manera de cierre, en el radio más amplio de sus resonancias contemporáneas. Estas resonancias, sin embargo, no han aparecido como un *otro* o un *afuera* de Hegel, sino como el efecto de un adentrarse en Hegel de forma tal que al intentar salir de él nos topamos con puertas de escape engendradas por el propio sistema de manera imprevista.

La problematicidad del espacio puede formularse a partir de la siguiente interrogante: ¿en qué sentido y bajo qué tipo de condicionamientos sistemáticos en el pensamiento de Hegel la historia *tiene*, efectivamente, lugar? Si la historia fuese un mero devenir externo y accidental de sucesos la pregunta disiparía su interés y no sería propiamente problemática. Sin embargo, desde el momento en que para Hegel la historia, lejos de una mera “inocencia del devenir”, comporta una racionalidad que orienta la trayectoria de su marcha, la historia entraña conceptualmente una interioridad y, por tanto, la pregunta gana en interés: es, pues, una pregunta interesante. El interés de la pregunta se esclarece si la confrontamos con la intuición opuesta: la historia es, también, un encadenamiento de acontecimientos que *aparecen* en el espacio y en el tiempo. Por tanto, la historia comporta una interioridad que *aparece*, esto es, una interioridad que supone al mismo tiempo a su contrario, la exterioridad, y es, por

consiguiente, esta articulación dialéctica entre la interioridad y la exterioridad la que ha de organizar su *apariencia*.

En este marco, el modo en que habrán de articularse los conceptos de espacio y tiempo a fin de ser permeables a la interioridad de la razón cuyo devenir la historia encarna, ha representado la pregunta fundamental de esta tesis. No obstante, esta pregunta supone a su vez un esfuerzo de discernimiento. Porque la afirmación según la cual la historia aparece en el espacio no es en ningún sentido homologable a la afirmación según la cual la historia aparece en el tiempo. Por tanto, el espacio y el tiempo no pueden cumplir el mismo rol en el proceso de constitución de la apariencia de la interioridad de la historia.

El sentido en que ambas afirmaciones referidas difieren entre sí se ha esclarecido al atender al lugar que los conceptos de espacio y tiempo adoptan al interior del sistema hegeliano.

La interioridad y la exterioridad son los polos o momentos que constituyen lo que Hegel llama Idea. Como la idea es exterior e interior a un tiempo es, pues, una identidad que comporta su propia diferencia, una unidad negativa. Es importante hablar aquí de momentos y no de sectores o “partes”, pues la idea incorpora en sí la totalidad de lo real como un *despliegue* que no persigue sino la autoconciencia absoluta de sí misma. Pues bien, este momento en que la idea *aparece* exteriormente tiene en Hegel un nombre: *Naturaleza*. Por su lado, el momento en que la idea *es* interiormente adopta en Hegel dos nombres: la *Lógica* y el *Espíritu*. En la Lógica reside ya la totalidad de la interioridad de la idea, pero en ésta la idea interior reluce todavía de manera abstracta. El Espíritu es la interioridad en que la idea *aparece* habiéndose ya negado en su exterioridad como naturaleza. Es decir, la Naturaleza es la negación de la interioridad abstracta de la Lógica y el Espíritu es la negación del haberse negado de la idea en la Naturaleza: un “regreso” al punto de partida. Así pues, el Espíritu es ya una apariencia, pero una apariencia mediada (negativa), pues incorpora ambos momentos: tanto el momento de la interioridad de

la Lógica como el momento de la exterioridad de la Naturaleza. El desarrollo de esta interioridad que es al mismo tiempo exterior tiene, decíamos, en Hegel un nombre: Historia.

Ahora bien, si el espacio y el tiempo no comportan el mismo rango conceptual al interior de la historia es porque ambos quedan situados de modo distinto en este escindir de la idea lógica en naturaleza-exterioridad y espíritu-interioridad mediada. El espacio, señala Hegel, constituye conceptualmente la *forma* de la exterioridad de la naturaleza, mientras que el tiempo comporta un doble movimiento: es, por un lado, junto al espacio, la forma de dicha exterioridad: lo natural aparece siempre al interior de un espacio y un tiempo. Sin embargo, el tiempo es además, por otro lado y en un sentido de simultaneidad del que hemos buscado hacernos cargo a lo largo de nuestra exposición, la *forma* de la interioridad mediada del espíritu. Tenemos, pues, simplificando: 1- al espacio que permanece anclado en la exterioridad de la naturaleza, y 2- al tiempo que, en virtud de una estructura que hemos calificado en esta tesis como “plástica”, oscila entre la exterioridad de la naturaleza y la interioridad del espíritu.

Dicho esto, ha quedado esclarecido por qué la historia se halla en su elemento prioritariamente en el tiempo y solo puede *tener lugar* en el espacio *a condición* de un determinado procedimiento de interiorización. La existencia en el pensamiento de Hegel de ese movimiento dialéctico de interiorización del espacio por el tiempo “plástico” a fin de que el espacio pueda agenciarse un emplazamiento efectivo en la historia ha constituido, de tal suerte, la hipótesis central de esta tesis, y es de la mano de ella que hemos rastreado a lo largo del sistema sus distintas zonas de operatividad.

En los dos primeros capítulos hemos buscado explorar pacientemente tal hipótesis en dos niveles: en el primer capítulo se ha analizado al espacio desde el ángulo de la exterioridad de la naturaleza y en el segundo se ha hecho lo propio desde el ángulo de su proceso de interiorización, esto es, desde la interioridad mediada del espíritu histórico. Afirmando que en el

primer capítulo se ha pensado al espacio desde la exterioridad de la naturaleza ha tenido el sentido de destacar la correlación constitutiva al pensamiento hegeliano entre el *método* de exposición y el contenido que comporta³⁸⁸. Así, la exposición del espacio visto desde la exterioridad natural (su forma metódica) no puede sino tener como resultado el que el espacio es en sí mismo la forma de esta exterioridad (su contenido especulativo). En qué sentido y bajo qué tipo de condiciones sistemáticas el espacio constituye esta forma representa el primer hilo conductor de este capítulo. Este punto ha cumplido además un papel del que depende buena parte de la eficacia de nuestra hipótesis, pues ha sentado las bases conceptuales que hacen de la exterioridad del espacio una zona conceptualmente opaca a la interioridad de la historia y habilita, de esta forma, la necesidad del papel mediatizador (“plástico”) del tiempo como la condición en virtud de la cual tal exterioridad “impotente” ha de ser superada espiritualmente en la historia.

El segundo eje del primer capítulo anticipa la tematización de la estructura anticipadora del tiempo hegeliano, desarrollada en la sección 2.3.3 del capítulo 2. Esta estructura ha mostrado al tiempo no como lo que se “añade” al espacio, sino como lo que el espacio es *para sí*, esto es, como aquello que siendo ya la propia negatividad que éste comporta bajo la forma de sus dimensiones (línea, punto y superficie) solo aparece como tal en el momento en que las contradicciones propias de su ser indistinto quedan parcialmente superadas (*Aufheben*). Por otra parte, el análisis del tránsito del espacio al tiempo o este revelarse del tiempo como la verdad especulativa del espacio cumple, por un lado, el papel de testificar al tiempo como determinación de la naturaleza, lo cual constituye un movimiento crucial de cara a su contrastación posterior con la determinación contraria del tiempo como espíritu (eje del segundo capítulo). En segundo lugar, este postulado (el tiempo es la verdad del espacio) tiene

³⁸⁸ Cf. G.W.F. Hegel, *Enc., op. cit.* § 243.

la virtud de comportar la síntesis que a lo largo de los dos primeros capítulos ha sido explicada analíticamente en sus múltiples niveles de exposición, con lo cual diríamos que tal aserto cumple una función *heurística*. Función que se refuerza, por lo demás, al notar el modo en que anticipa el análisis que en el capítulo 3 llevamos a cabo sobre dicho postulado desde el ángulo de una lectura inversa, a saber, que en el marco del debate contemporáneo concerniente al “giro espacial” no es ya el tiempo la verdad del espacio, sino, por así decir, el espacio la verdad del tiempo, lo cual supuso de nuestra parte el esfuerzo por reorganizar, esta vez desde el plano del lenguaje, la economía espacio-temporal en dirección a una reflexión de la historia apoyada sobre la base de una lectura de Hegel alternativa a la hasta entonces expuesta. En tercer lugar, y en apoyo de lo anterior, la posibilidad de esa lectura otra se ha sostenido justamente en la *transitoriedad* entre el espacio y el tiempo; en la brecha indecible que hace del complejo espacio-tiempo una unidad negativa o una identidad internamente diferenciada. La dialecticidad, esto es, el ser susceptible de dialéctica o el ser propiamente negativo de este complejo ha aparecido en nuestro análisis bajo la forma del punto, y es el rendimiento teórico de este concepto el que anticipa ya desde el primer capítulo su exposición en clave estética desarrollada en el tercer capítulo.

Vemos de tal suerte que la estructura anticipadora del tiempo deviene no solo el objeto a tematizar analíticamente al interior de la tesis. Pervive también, a su modo, *fuera* de ella como la pauta organizadora (heurística) que garantiza una cierta organicidad de los argumentos que componen nuestro recorrido.

En el segundo capítulo la problematicidad del espacio ha sido abordada desde el ángulo de las condiciones de su “resolución” provistas por la filosofía del espíritu (“resolución” en comillas, pues el tercer capítulo muestra la posibilidad de restaurar tal problematicidad desde otro ángulo que obstante no resula menos “hegeliano” que el aquí expuesto). Es en el marco de

la interioridad del espíritu que el espacio revela lo que constituye uno de sus rasgos centrales para esta tesis: su impotencia. Tal impotencia ha de entenderse como la condición que al espacio le corresponde dada su determinidad como forma de la exterioridad de la naturaleza; siendo la forma de la exterioridad, su “ser –señala Hegel– no se corresponde con su concepto”. Es importante advertir a este respecto que el espacio no es solo un ser escindido en su concepto (lo que podríamos extender a toda figura de la conciencia *en su trayecto* especulativo, que revela siempre en dicho trance algún grado de unilateralidad mientras no haya alcanzado aún su superación última en el saber absoluto), sino que constituye la *forma misma* de esta escisión, el momento *regio* de una conceptualidad que no se posee a sí misma. Ello había quedado ya enunciado en el primer capítulo, pero es, insistimos, solo desde el punto de vista de la interioridad restituida del espíritu que tal impotencia sale a la luz en el alcance teórico que nos compete.

El alcance teórico de la impotencia del espacio ha sido puesto en evidencia al revelar la contradicción existente entre éste último y la interioridad del devenir histórico. Esto ha quedado ilustrado, en primer término, en el ámbito del conocimiento matemático: una “ciencia del entendimiento” divorciada de la temporalidad interior del concepto que, por consiguiente, capta toda objetualidad únicamente desde la abstracción de una naturaleza no resuelta aún como historia, esto es, una ciencia que piensa al objeto desde su “espacialidad inerte”. En segundo término, tal contradicción ha quedado expuesta en el modo en que el espacio se mediatiza con el tiempo vía el tópico del querer-decir (*Meinung*). La impotencia del espacio adopta aquí la apariencia de un “querer” ansioso por decir una verdad que no ha de ser completamente dicha sino hacia el final del trayecto. El tiempo aplaza dicho “querer” mediatizando progresivamente su inmediatez en un proceso de interiorización (*Erinnerung*) que es solo posible en virtud de su estructura plástica ya descrita. A este respecto, la caracterización de la historia pauteada por el tópico del querer-decir no ha pretendido una

conceptualización rigurosa que habilite al lenguaje como instancia de lectura aplicable a la filosofía hegeliana de la historia en su totalidad. Lejos de una pretensión tal, la especial atención que hemos prestado al querer-decir es más modesta: cumple, por así decir, una función “tropológica” cuyo rendimiento está abocado, por un lado, a irradiar el pathos de la tesis enunciado ya en su título y, por el otro, a preparar el terreno de nuestro tercer capítulo, que entra en abierto diálogo con dicho tópico desde el ángulo de una reflexión sobre el lenguaje en clave estética.

La impotencia del espacio, veámos, halla las condiciones de su resolución en la doble determinación del tiempo (plástico) como naturaleza y espíritu. Puesto que naturaleza y espíritu no son sino momentos de la idea cuya forma abstracta –expuesta en la *Lógica*– no está como tal sujeta al tiempo, la esencia del tiempo ha resultado su intemporalidad. Es la intemporalidad que funda al tiempo en Hegel la que ha dado lugar a lo que llamamos la “estructura anticipadora del tiempo”. Si el tiempo plástico no se diluye en la mera indeterminación polimórfica es porque en virtud de su intemporalidad organiza por anticipado su marcha. Así, si la impotencia del espacio está dada por su determinidad exterior como naturaleza, esta impotencia ha de resolverse en su retorno a la interioridad solo en la medida en que el tiempo del espíritu (historia) esté *ya* virtualmente contenido en el tiempo de la naturaleza. La esencia de la plasticidad del tiempo en cuanto que mecanismo dialéctico de resolución de la impotencia del espacio ha resultado, pues, su estructura anticipadora.

Es de la mano de los conceptos de *plasticidad del tiempo e impotencia del espacio* que hemos rastreado tres zonas al interior del sistema hegeliano que iluminen su operatividad: la teoría del signo lingüístico, la jerarquización de las artes y la determinación geográfica de los pueblos. Sin pretender identificar un hilo sistemático que los vincule de manera orgánica, nos limitamos a evidenciar el modo en que en cada uno de estos campos el tiempo dota de inteligibilidad al

espacio “impotente”; en virtud de su plasticidad reabsorbe al espacio exterior en la interioridad del espíritu y pone, de esta suerte, a la naturaleza en el carril de la razón histórica. Ahora bien, es importante advertir que los mecanismos de historización de la naturaleza o temporalización del espacio interesan solo a condición de hacer ver la *singularidad* que revisten en el marco de una concepción de la historia perfectamente coherente a la intemporalidad que, como vimos, organiza el concepto de tiempo hegeliano. La historia entendida así como el manifestarse de la intemporalidad de la idea en la temporalidad del mundo no puede ser sino “historia universal” y el lugar y la factura espiritual que ha de corresponderles a los pueblos (*Volkgeist*) al interior de su desarrollo están sometidos al “tribunal de su poderío”³⁸⁹.

Esto es lo que ha quedado esbozado en los tres campos estudiados, iluminando lo que podríamos llamar una “topología de la historia” tematizada de manera explícita en la sección relativa a la geografía pero cuyos efectos irradian también en los campos de la teoría del signo y de las artes. En efecto, allí tenemos en la sección sobre la geografía al “principio de exclusión” de los pueblos que habilita determinados territorios como “sedes de la historia” en virtud de su mayor o menor adaptabilidad al dominio que el espíritu sea capaz de ejercer sobre éstos. En el caso de la teoría del signo, la superioridad que en virtud de su permeabilidad al sonido/tiempo representa para Hegel el alfabeto fonético respecto del ideograma espacial, no ha de perder de vista la conexión explícita que nuestro autor establece entre este último y la cultura china. Estaríamos, pues, aquí frente al indicio de que el signo no solo representa, como vimos al inicio de 2.4.1, el superarse de la espacialidad de la intuición en el tiempo de la inteligencia, sino que la adopción del signo escritural fonético (el “más inteligente”) por parte de los pueblos del Mediterráneo parecería para Hegel ser ya el indicio de un sitio privilegiado de estos pueblos de cara al tribunal de la historia. Y lo mismo podría decirse de la teoría del arte: el tránsito que

³⁸⁹ Hegel, G.W.F., *Pfd, op. cit.*, § 342.

va del arte simbólico (arquitectura) al romántico (pintura, música y poesía) pasando por el arte clásico (escultura) describe una gradual superación por parte de la materia temporal sobre la materialidad espacial, de forma tal que el proceso de dicha superación queda registrado y emplazado geográficamente. Así pues, y en suma, estos tres campos conforman en sus respectivas escalas una suerte de puesta en escena de aquel *dictum* hegeliano según el cual “la historia universal va –como el sol- de Oriente a Occidente. Europa es el término (...) Asia es el principio”³⁹⁰.

Dicho esto, más interesante que sumarnos al coro de las denuncias que corrientes tales como el decolonialismo latinoamericano han formulado acerca de los presupuestos eurocéntricos del historicismo hegeliano³⁹¹ (y no obstante reconociendo evidentes elementos en Hegel que reclaman una postura crítica como la decolonial con cuyos lineamientos generales estamos básicamente de acuerdo), nos ha parecido sacar provecho de la energía dialéctica en una dirección tal que contrarreste precisamente estos equívocos.

Tal es el espíritu del tercer capítulo, el cual queremos creer constituye el horizonte de nuestro verdadero interés por Hegel y sienta las bases del rendimiento teórico del aparato expuesto en esta tesis de cara a futuras investigaciones. La puesta a prueba de este rendimiento en el contexto del debate relativo al “giro espacial” destaca tres vectores de exploración. Los tres vectores pasan por habilitar una lectura del concepto hegeliano de espacio desde el registro de lo que Malabou ha llamado la “aventura acontecimental”: una lectura inmanente de la

³⁹⁰ Hegel, G.W.F., *Lfhu*, op. cit, p. 201.

³⁹¹ Cf., por ejemplo, Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974, p. 114. Allí el autor señala: “ Lo más grave no es la identificación de la subjetividad con el mismo horizonte ontológico. Lo más grave es que dicha ontología diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo xv. ‘El ser es, el no-ser no es’. El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos. América Latina, y toda la ‘periferia’, queda por ello definida como el puro futuro, cómo el no-ser, como lo irracional, bárbaro, lo inexistente” (*Ibid.*).

negatividad espacial en la que lo negativo aparezca no solo refractario, sino elocuente en su resistencia a su resolución en la unidad del concepto. En nuestros términos, dicha opción de lectura pasaría por una lectura de la negatividad del espacio en términos estéticos. O, dicho de otro modo, no se trataría aquí sino de *estetizar la dialéctica*.

El primer vector se desplaza de un análisis del espacio como “impotencia” a una reflexión del mismo en términos de “fuerza” estética. Echando mano de la distinción ensayada por Menke entre *capacidad*, ligada a la poética (fuerza orientada al logro) y *fuerza*, ligada a la estética (fuerza orientada al juego), vimos que desde el punto de vista de la “eternidad conceptual”, la capacidad del tiempo queda en Hegel de antemano orientada al *logro* del *telos* inmanente a la historia universal. En este esquema la fuerza del espacio queda subordinada a la capacidad del tiempo (de ahí su impotencia), y puesto que aquello de lo que el tiempo es capaz está dado por el *telos* de la Historia, de ello resulta que la temporalización del espacio es, pues, idéntica a la cancelación de su fuerza estética; tal sería el marco del tiempo-poético.

Ahora bien, el debate acerca del giro espacial se inserta precisamente en un contexto de progresiva disolución del *telos* que dotaba de unidad a la Historia y el espaciamento de nuestra cultura actual no registraría sino ese proceso. En tal escenario, ¿cómo pensar al tiempo confrontado al desvanecimiento del *telos* que determinaba su conformación como capacidad? La hipótesis a explorar aquí es que en este escenario el espacio restablece su fuerza. O, más precisamente: es en este desfase entre el tiempo y la Historia que el tiempo “desguarnecido” reconduce su capacidad (desprovista ya de objeto) a la fuerza, y en este replegarse del tiempo reconciliado con su fuerza es que éste tiende a la espacialización. Formulado como interrogante: ¿en qué sentido el espacio constituye el índice de la fuerza estética del tiempo como hacedor de historia y representa la liberación de su autocomprensión como mero vehículo subordinado a ésta?

En segundo lugar, el concepto hegeliano de punto representa a nuestro juicio un escenario de provecho a fin de iluminar la fuerza estética del espacio en clave lingüística: una estetización de la estructura del signo. Vimos que el punto puede interpretarse, según se lea a Hegel desde el ángulo de la “eternidad conceptual” o desde la “aventura acontecimental”, o como el índice de la temporización del espacio o como el índice de su *temporalidad*, respectivamente. Y vimos también que temporalizar el espacio es precisamente el movimiento a través del cual el espíritu hace signo (2.4.1); así, pues, *temporalidad* no significa sino *apertura* a la significación. De esta forma, lo que denominábamos la hipótesis del “punto seguido” abre vías respecto al modo en que ha de entenderse esta *apertura* en el marco de una semiología inscrita en un contexto post-histórico. Digámoslo en diálogo con la hipótesis semiológica del posestructuralismo. Esta escuela ha sostenido que una vía de combate frente a la identidad metafísicamente fundada del sujeto, cuyo último “gran relato” sobrevivía bajo la forma de la Historia (en mayúscula), pasaba por una espacialización del lenguaje, ya como Texto (Barthes), archi-escritura (Derrida), topología del inconsciente (Lacan), etc. Sin embargo, la indecibilidad absoluta, la diseminación irrefrenable del mero juego de las diferencias de semejantes modelos han conducido al impasse de una crítica que, a fuerza de deconstruirlo todo, parece quedarse finalmente con las manos vacías. Es en este escenario que consideramos que una rehabilitación de la potencia crítica del lenguaje espacializado vía el concepto de punto puede resultar un camino a atender en el intento de reconciliar los aportes postructuralistas con una vocación más bien afirmativa, creadora, del lenguaje. Pues, si en el punto el signo pone en escena el índice de la temporalidad del espacio, y en esa medida, el tiempo, estetizado y liberado ya del corset de su *telos*, se reconcilia con su *agencia* propiamente hacedora de historia, no se trataría aquí del consabido gesto posestructuralista de desobjetivación y deconstrucción del signo en el mero juego de los significantes, sino de ese movimiento estético de *resubjetivación* en el cual el tiempo hace para sí afirmativamente un nuevo formato de inteligibilidad que de sentido a su flujo. La *apertura* a

la significación no sería aquí sinónimo de indeterminabilidad o “diseminación” infinita, sino la forma que adopta el tiempo del signo inserto en el régimen de un modelo de subjetividad temporal posthistórica.

En este sentido, investigaciones futuras orientadas a afinar la operatividad del concepto hegeliano de punto podrían abrir vías no lo suficientemente exploradas de rehabilitación del pensamiento de Hegel en el marco de debates contemporáneos relativos a la naturaleza del lenguaje. Y podrían hacerlo, además, atendiendo a un aspecto frecuentemente desatendido de su pensamiento, a saber, la posibilidad de leer su filosofía de la historia echando mano de conceptos propios de su filosofía de la naturaleza.

Por último, los dos puntos anteriores conducen a una reflexión más amplia y, por supuesto aún muy rudimentaria, acerca de la relación entre dos conceptos que consideramos vitales de cara a la comprensión de una cultura signada por la ya proverbial “muerte de dios”, y cuya operatividad anima de modo subterráneo la reflexión hegeliana sobre la historia; a saber, los conceptos de crítica y de crisis. Veámos a su vez que el carácter dialéctico de la relación entre ambos términos puede ser iluminada estéticamente a partir de dos componentes del espacio cuya relación sobrevive como tal en cada trecho del devenir histórico (¿y en ello no consiste acaso la agencia estética de la fuerza: hacer sobrevivir a la relación *qua* relación, esto es, en su negatividad y, en ese trance, hacerla elocuente?). Estos dos componentes son el punto y la puntualidad. Inscribimos el análisis de estos dos componentes en el horizonte de la pregunta acerca de la posibilidad de rescatar el momento afirmativo de la crisis que rubrica la estructura propia de una época posthistórica. O, puesto de otro modo: ¿cuál es el coeficiente crítico de la crisis, entendiendo por crítica un movimiento creador y no meramente reactivo frente a la unicidad de la historia?

A este respecto sostuvimos que el imaginario espacial de la crisis no debe perder de vista el acoplamiento dialéctico que en el espacio opera entre su momento natural (la indistinción de la puntualidad) y su momento espiritual (la determinación del punto). La crisis se diluye en el mero *nihilismo* de la inoperancia mientras haya de entender unilateralmente su espacialidad en términos de naturaleza (puntualidad). A su vez, la crítica deviene *fetiché* mientras haya de entender unilateralmente su espacialidad en términos de espíritu (punto). Desde el punto de vista del acabamiento de la historia (el ángulo de la “eternidad conceptual”), la crisis se revela como una mera virtualidad que, a manos de la criticidad del espíritu, ha de resolverse finalmente en la reflexión absoluta del sujeto: un resolverse definitivo del espacio *en* el tiempo o de la naturaleza-puntualidad *en* la identidad del espíritu-punto. Sin embargo, desde el punto de vista de la “aventura acontecimental”, crítica y crisis se configuran como movimientos recíprocos cuya fuerza estética pasaría por la conservación de la relación dialéctica que los anima. Así, pues, desde este ángulo, en la crisis habita ya su momento afirmativo como crítica, puesto que el tiempo se conserva en el espacio como punto; y al revés, en la crítica habita ya su momento reflexivo como crisis, puesto que el espacio se conserva en el tiempo como puntualidad. En una palabra, el carácter afirmativo o la virtud creadora de la crítica inscrita ya en la crisis pasa por el movimiento reflexivo en virtud del cual la crítica hace crisis de sí misma.

¿Es el espacio entonces el nombre de la brecha estética que asoma en la dialéctica a trasluz?

¿Estetizar a Hegel supone espacializar su dialéctica? Y si un espacio tal es el lugar en que el tiempo repotencia su fuerza, ¿es en este paraje en que se abre paso en la filosofía de nuestro pensador (tan dado al pasado como el búho de Minerva respecto del atardecer) una reflexión sobre el futuro a la manera no de un pasado que aparece, sino de un presente siempre por venir?

Si tales preguntas señalan un camino, lo *que habría querido decir* el espacio no es sino lo que el espacio tiene *por decir* en un lenguaje que exigirá de nosotros aguzar finamente el oído.



BIBLIOGRAFÍA

Bloch, Ernst

Sujeto-objeto, el pensamiento de Hegel, México D.F: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Wenceslao Roces, 1983.

Cubo, Oscar

Actualidad hermeneútica del saber absoluto, una lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel, Madrid: Dyckinson S.L, 2010.

D'Hondt, Jacques

Hegel, filósofo de la historia viviente, Buenos Aires: Amarrortu editores. Traducción de Aníbal C. Leal, 1966.

De la Maza, Luis Mariano

“Tiempo e historia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, en: *Ideas y valores*, Vol. 56, N°. 133, 2007 (Santiago de Chile).

Deleuze, Gilles

La isla desierta y otros textos, Valencia: Pre-textos. Traducción de Luis José Pardo, 2005.

Derrida, Jacques

“El pozo y la pirámide”, en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1989
La escritura y la diferencia, Barcelona: Anthropos. Traducción de P. Peñalver, 1989

Duque, Félix (ed.)

Hegel: la odisea del espíritu, Madrid: Círculo de Bellas Artes D.L, 2010.

Eagleton, Terry

La estética como ideología, Madrid: Editorial Trotta. Traducción de Germán Cano y Jorge Cano Cuenca, 2006.

Foucault, Michel

De lenguaje y literatura, Barcelona: Ediciones Paidós. Traducción de Isidro Herrera Baquero, 1996.

Entre filosofía y literatura, Barcelona: Editorial Paidós. Traducción de Miguel Morey, 1999.

“Los espacios otros”, en: *Architecture, Mouvement, Continuité*, N° 5. Traducción de Luis Gayo Pérez Bueno, 1984

Gadamer, Hans-Georg,

Verdad y método, Salamanca: Ediciones Sígueme. Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael Agapito, 1993.

Giusti, Miguel (ed.)

El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2003

Halper, Edward

The Logic of Hegel's Philosophy of Nature: Nature, Space and Time, Nueva York: State University of New York, 1998, en: <http://www.gwfhegel.org/Nature/eh.html>

Hegel, G.W.F

Ciencia de la lógica, Madrid: Abad editores. Traducción de Félix Duque, 2015

Ciencia de la lógica, Buenos Aires: Solar / Hachette S.A. Traducción de Rodolfo Mondolfo, 1968.

Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, Madrid: Editorial Tecnos. Traducción de María del Carmen Paredes Martín, 1990.

Dissertatio philosophica de orbitis planetarum: la órbita de los planetas, País Vasco: Editorial de Universidad del País Vasco. Traducción y edición de Gotzon Arrizabalaga Picabea, 2009.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Madrid: Alianza Editorial. Traducción y edición de Ramón Valls Plana, 2005.

Estética, Barcelona: Editorial Alta Fulla. Traducción de Hermenegildo Giner de los Ríos, 1988

Filosofía real, Madrid: Fondo de cultura económica. Traducción y edición de José María Ripalda, 2008

Fenomenología del espíritu, México: Fondo de cultura económica. Traducción de Wenceslao Roces, 2008

Lecciones de estética, Buenos Aires: La pléyade. Traducción de Alfredo Llanos, 1977

Lecciones sobre la estética, Madrid: Ediciones Akal. Traducción de Alfredo Brotons, 2007

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid: Alianza Editorial. Traducción de José Gaos, 2008

Lecciones sobre la historia de la filosofía, México D.F: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Wenceslao Roces, 2002.

Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política, Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Traducción de Juan Luis Vermal, 1975.

Phänomenologie des Geistes, Leipzig: Philosophische Bibliothek, 1907.

Heidegger, Martin

Ser y tiempo, Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, 1997.

Houlgate, Stephen

An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History, Malden: Blackwell Publishing, 2005.

Hegel and the Philosophy of Nature, Nueva York: State University of New York, 1998.

Houlgate, Stephen y Michael Baur (eds)

A Companion to Hegel, Oxford: Willey-Blackwell, 2011

Hyppolite, Jean

Lógica y existencia, Barcelona: Herder, 1996.

Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel, Barcelona: Península, 1974

Jameson, Frederic

El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado, Buenos Aires: Paidós. Traducción de José Luis Pardo Torío, 1992.

Kojève, Alexandre

Introducción a la lectura de Hegel, Madrid: Editorial Trotta. Traducción de Andrés Martos, 2013

Koselleck, Reinhart

Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia, Barcelona: Ediciones Paidós, 2001

Labarrière, Pierre-Jean

La fenomenología del espíritu de Hegel, México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Guillermo Hirata, 1985

Malabou, Catherine

El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica, Lanus: Editorial Palinodia. Traducción de Cristóbal Durán, 2013.

Menke, Christoph

Estética y negatividad, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Peter Storandt, 2011

La fuerza del arte, Santiago de Chile: Metales Pesados. Traducción de Niklas Bornhauser, 2017.

Ormeño Karzulovic, Juan y Vanessa Lemm (eds.)

Hegel, pensador de la actualidad, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2009.

Osborne, Peter

El arte más allá de la estética. Ensayos filosóficos sobre arte contemporáneo, Murcia: Cendeac. Traducción de Yaiza Hernández Velásquez, 2010.

The Politics of Time, London: Verso, 1995.

Pinkard, Terry

Hegel, a biography, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph

Escritos sobre filosofía de la naturaleza, Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Arturo Leyte, 1996.

La relación de las artes figurativas con la naturaleza, Buenos Aires: Aguilar. Traducción de Alfonso Castaño, 1954.

Sistema del idealismo trascendental, Barcelona: Antrophos. Traducción de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia Lopez Domnguez, 1988.

Simon, Josef

El problema del lenguaje en Hegel, Madrid: Taurus. Traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, 1982.

Soja, Edward

Postmodern Geographies: The reassertion of Space in Critical Social Theory, London: Verso, 1995.

Valls Plana, Ramón

Del yo al nosotros: lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel, Barcelona: PPU, 1994.

Wahl, Jean

La lógica de Hegel como fenomenología, Buenos Aires: La Pléyade. Traducción de Alfredo Llanos, 1973.

Szendy, Peter

A fuerza de puntos, La experiencia como puntuación, Santiago de Chile: Metales Pesados. Traducción de Gustavo Celedón, 2016.