



# LOS SENTIDOS DEL TIEMPO EN HEGEL

FERNANDO HAYA

Documento recibido: 17-XI-2006

Versión definitiva: 3-XII-2006

BIBLID [1139-6660 (2007) n° 9; pp. 67-102]

**RESUMEN:** *Los sentidos del tiempo en Hegel.* Estudio del tiempo en la filosofía de Hegel, de acuerdo con la interpretación de Polo. Se distinguen dos sentidos hegelianos del tiempo, y se expone el modo del tránsito dialéctico desde el uno hasta el otro. El primero es el tiempo entendido como la *pura forma vacía del devenir*; el segundo es el tiempo del espíritu, *la pura variación negativa* que se expresa en términos modales como *posibilidad entera*.

**Palabras clave:** tiempo, interpretación especulativa, posibilidad, negatividad, Hegel.

**SUMMARY:** *The senses of time according to Hegel.* This paper studies the time in Hegel's thought according to the interpretation of the topic in Polo's philosophy. Two senses of the hegelian time are distinguished as well as it's explained the dialectic development from one to the other of them. The first sense is the time understood like the *empty form of become*, and the second one is the spirit's time, *the pure negative variation* which may be designed in modal terms as *whole possibility*.

**Key words:** *time, speculative interpretation, possibility, negativity, Hegel.*

## 1. Planteamiento: la superación del tiempo en Hegel

Según Heidegger<sup>1</sup>, puede hablarse de una *anulación del tiempo* en Hegel, o, mejor dicho, de la pretensión hegeliana de anular el tiempo. Deberíamos comenzar notando por nuestra cuenta la diferencia entre las expresiones *anulación del tiempo* y *superación del tiempo*. Esta última incluye a mi parecer la referencia a una instancia *superior* al tiempo, *por encima* del tiempo, *desde la cual* acometer la mencionada *superación*, o al menos, la connotación de un nuevo estatuto *al que se arriba* en virtud de la acción misma de *superar*. Por el contrario, *anulación* sin más no parece incluir el acceso a un estrato ontológico superior. Tal vez se aclarare la mencionada

---

1. Cfr. M. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, vol. 32, V. Klostermann, Frankfurt, 1980. Trad. esp. de M. Vázquez y K. Wrehde, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.



diferencia con el siguiente ejemplo: parece claro que la muerte anula el tiempo para el que ha muerto. Pero la fe cristiana confiesa, además, una estricta superación del tiempo alcanzada al finalizar *el tiempo* de la vida presente.

Se ha afirmado repetidamente que Hegel elabora una versión secularizada del cristianismo. Así puede advertirse en este asunto que nos ocupa. La comprensión de la doctrina de la temporalidad según Hegel pende en buena medida de que se comprenda la peculiar identificación hegeliana entre las referidas expresiones, *anulación del tiempo* y *superación del tiempo*. En la filosofía de Hegel la anulación del tiempo se corresponde con el *tránsito* —en virtud del espíritu (*él mismo es tiempo*, según veremos)— hacia una superación de la índole de la temporalidad. “Únicamente lo natural está sometido al tiempo, en tanto es finito; lo verdadero, por el contrario, la idea, el espíritu, es *eterno*”<sup>2</sup>. Y, no obstante: semejante *superación* del tiempo no acontece, según Hegel, *al margen, aparte* o *fuera* del tiempo mismo. No se transita a un ámbito de realidad *allende* el tiempo: “El concepto de eternidad, sin embargo, no debe ser negativamente aprehendido tal como la abstracción del tiempo, a saber, como si la eternidad *existiera* de alguna manera fuera del tiempo; en cualquier caso, no en el sentido de que la eternidad venga *después* del tiempo; de este modo la eternidad se convertiría en futuro, o sea, en un momento del tiempo”<sup>3</sup>.

No hay, según Hegel, realidad eterna *originaria* y definitiva *en relación con la cual* haya de ponerse la existencia temporal. La superación hegeliana del tiempo se instala, por tanto, *en el tiempo mismo* en el modo de la anulación de la virtualidad temporal. Para decirlo de una vez: Hegel pretende la superación del tiempo *en el tiempo*<sup>4</sup>. Semejante propuesta es solidaria con la aludida secularización del dogma cristiano. Comprendida en términos escolásticos: la liberación de la *finitud temporal* (en la que se cifra el mal), en virtud de la *fuerza salvadora* del saber. Una tesis así manifiesta claramente el gnosticismo hegeliano.

2. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, & 258; sigo la traducción de R. Valls en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, 317.

3. *Ibid.*

4. No hay que insistir en que, desde la perspectiva teológica, el concepto hegeliano de eternidad resulta inaceptable. Lo que no es óbice para que también se rechace una noción trivial de la eternidad. La eternidad representada imaginativamente a partir de esquemas temporales, a modo de *futuro* o *pasado* de la serie temporal *presente*, es asimismo filosóficamente insostenible.

En la filosofía hegeliana *superación* quiere decir *anulación asumenté, conservante y elevante*. El valor metódico de la *aufhebung* asegura que la *anulación* del tiempo sea también *superación*. Pero hay que notar lo siguiente: la consecución del propósito mencionado, a saber, la identificación última entre *anulación* y *superación* del tiempo, reclama un juego, una articulación precisa entre sentidos distintos de la temporalidad.

En efecto, es posible distinguir, dentro del sistema hegeliano, cuando menos dos sentidos de la temporalidad. Podrían distribuirse respectivamente como tiempo físico y tiempo del espíritu<sup>5</sup>. La interpretación de la filosofía de Hegel propuesta por Polo<sup>6</sup> subraya esta distinción. Debe distinguirse, según Polo, entre el sentido del tiempo como alienación o dispersión, características del ser material, y aquél que se correspondería con la reposición de la mediación en orden a la recuperación de la idea. Este último sería el *tiempo especulativo*<sup>7</sup>.

La interpretación propuesta por Polo subraya la diferencia entre los desarrollos temáticos que, dentro del sistema hegeliano corresponden respectivamente a la Lógica y a la Antropología. El elemento de la Lógica es el éter del pensamiento, la pura universalidad racional, que es también comienzo puro o sin supuestos. La Antropología, en cambio, debe situarse en la dirección del regreso o reposición de la Idea alienada. Espacio y tiempo representan precisamente la dispersión del elemento racional, su ruptura. Como la alienación es el astillamiento del éter del pensamiento puro, el res-

---

5. No hay contradicción entre esta afirmación y el texto hegeliano citado anteriormente según el cual el tiempo sólo pertenece a la naturaleza en cuanto finita, mientras que el espíritu es eterno. Como veremos, el espíritu es eterno considerado en su culminación, pero existe un sentido espiritual del tiempo precisamente a título de progreso del espíritu hacia la eterna presencia del sujeto absoluto.

6. Cfr. *Hegel*, 3ª edición, Pamplona, Eunsa, 2006, especialmente caps. 1 y 3, 19-97 y 177-241. Se encontrará una exposición de la filosofía hegeliana inspirada en la interpretación de Polo en el libro de J. J. PADIAL, *La idea en la ciencia de la lógica de Hegel*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2003.

7. “La posibilidad en general es la superación de la desintegración del elemento lógico en la alienación y, por lo tanto, el elemento de la reposición es la mediación. Al superar la desintegración del elemento lógico no se reconstituye, por así decirlo, el mismo elemento —reconstruir un elemento es un contrasentido—, sino que se apresta una dirección para la vuelta, o se suelda la desintegración del elemento de un modo seguido. La posibilidad es esa dirección, ese hilo conductor, pues la vuelta, al menos, ha de ser posible: la posibilidad de reemprender la mediación es la posibilidad en cuanto tal; la posibilidad en cuanto tal es el elemento de la reposición de la mediación. Así pues, la posibilidad en cuanto tal es la consideración del proceso *en vacío*. La negación en general es la negación vacía. No es difícil advertir la afinidad de esta noción con el *tiempo*. Más aún, la indefectibilidad de la posibilidad no es otra cosa que la interpretación especulativa del tiempo. El tiempo como elemento —no como alienación— es el elemento especulativo”, *Hegel*, 43-44.





tablecimiento de la mediación, esto es, el proceso de recuperación de la Idea precisa de *otro elemento*<sup>8</sup>.

Pues bien, según Polo, ese otro elemento es precisamente el tiempo, entendido ahora en un segundo sentido según el cual se adjudica a la antropología. Se trata del tiempo especulativo; a saber: la negación como posibilidad total o variación pura. En las presentes páginas tendremos ocasión de examinar la propuesta interpretativa de Polo. Con relación al juego entre uno y otro de los sentidos del tiempo aludidos, habrá de ser determinado precisamente el valor de la *superación* hegeliana del tiempo.

## 2. El primer sentido del tiempo: la *pura forma del devenir intuitivo*

Heidegger<sup>9</sup> ilustra bien la exposición de Hegel en la *Enciclopedia*, según la cual la pluralidad indiferenciada del espacio se pone en movimiento transitando hacia su verdad, el tiempo. La verdad del espacio es el tiempo. El tiempo es el *ser* del espacio, el espacio mismo pensado *en su verdad*.

Hegel rechaza expresamente<sup>10</sup> que el espacio se *componga* de puntos. Sin embargo, explica que los puntos espaciales son el resultado de la negación del espacio. El punto es el destacarse negativo de la espacialidad, la escisión, la ruptura del espacio (por eso el punto *no es* espacio). El punto niega el espacio. Pero si se ejerce de nuevo la negación sobre el punto (o mejor, sobre la *puntualidad*, el carácter del punto), entonces se la dota de la índole que nosotros podríamos llamar *centralidad*. La puntualidad negada asume la posición central que es idéntica a su ponerse como *punto-ahora*.

Negada la indiferencia formal de la mera puntualidad, el mero *estar juntos* de los puntos en el espacio se convierte en serie en función del punto

---

8. El siguiente texto de Hegel en la *Enciclopedia*, entre otros muchos, avala la interpretación de Polo. El espacio, dice Hegel, es la primera o inmediata determinación de la naturaleza, a saber, “la abstracta universalidad de su ser-afuera-de-sí” y, no obstante, se añade al final del párrafo: “La naturaleza no empieza, por consiguiente por lo cualitativo, sino por lo cuantitativo, porque la determinación de la naturaleza no es, como el ser lógico, lo primero-abstracto y lo inmediato, sino que ya es esencialmente lo *mediado* dentro de sí, ser-exterior y ser-otro”, ed. cit., 313. Mientras que el comienzo de la Lógica es absoluto, pura indeterminación abstracta e inmediata o ser vacío, la naturaleza es, en cuanto afectada de espacio-temporalidad, más bien *indefinida*. El sentido del comienzo no es absoluto respecto de la naturaleza por cuanto supone la disgregación del elemento lógico o éter del pensamiento.

9. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1993 (17ª edic.), & 82; *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Madrid, 2003, 442 y ss.

10. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, & 254; ed. cit., 313.





destacado como central. La serie es, por su parte, el orden dinámico del conjunto de los puntos. El mero punto está entre los otros puntos, por así decir. Pero la negación dirigida hacia ese estático *estar-junto-a-los-otros* del punto, concentra la atención haciendo de él *punto central* (en ese sentido, *único*). De ese modo la totalidad de los puntos del espacio adquiere dinamismo. La yuxtaposición se convierte en serie, el espacio en tiempo.

Con semejante doble ejercicio negativo la pluralidad de *diferencias indiferenciadas* adquiere la nota del dinamismo. La puntualidad del punto queda negada (segunda negación, porque el punto era ya primera negación del espacio). Lo que se niega en este caso es la indiferencia del punto, su yuxtaposición. Ya *no da igual*, por así decir, un punto que otro, sino todo lo contrario: *este punto* es el decisivo, el central. Los demás se convierten respecto de él en serie, y la serie se pone en movimiento al mantenerse la atención negativa sobre el *punto-ahora* (éste mismo queda a su vez negado y comparece *otro-ahora*). Dice, en efecto, Hegel: “El tiempo es un absoluto *salir-fuera-de-sí*, un engendrarse de lo uno, del punto temporal, del *ahora*, que de inmediato es el anonadarse de él, y continuamente de nuevo el anonadarse de este mismo perecer; de modo que este engendrarse del no-ser es a la vez simple igualdad e identidad consigo”<sup>11</sup>.

Adviértase que, según la mente de Hegel, el movimiento del espacio equivale a la realización de su verdad como tiempo. El movimiento dota *de realidad* al espacio justo *en el punto* en el que la atención se concentra, es decir: en el *ahora*. Y también la recíproca: la doble negación del espacio lo destaca como *punto-ahora* confiriendo movimiento al espacio. El espacio se hace *real* en su *paso* por el ahora. Está claro que, según este planteamiento, no puede prescindirse de la inclusión del pensar en el destacarse del *ahora*. Como dice Heidegger: “La condición de *posibilidad* del poner-se-para-sí del punto es el ahora. Esta condición de posibilidad constituye el *ser* del punto, y el ser es, a la vez, el haber sido pensado”<sup>12</sup>.

La glosa de Heidegger debe dejar paso en este lugar a la tesis de Polo sobre el tiempo especulativo. La representación serial del tiempo no logra, en efecto, *por sí misma* (y mientras solamente se la tome de este modo) sino la alternancia de momentos homogéneos, carentes de contenido. No significa entonces —según la expresión del propio Hegel— sino el *repelerse* (negativo) de lo igual en tanto que igual. Pero sin que *de este modo* se logre a

11. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner, Leipzig, 1948; trad. de Rodolfo Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, Ediciones Solar, 5ª edic., Buenos Aires, 1982, t. I, 244.

12. Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, & 82, ed. cit., 444.



cambio el *contenido* de lo real temporal. De ahí que Polo asimile este sentido de la temporalidad a la alienación o dispersión pura del elemento lógico.

Este primer sentido del tiempo puede describirse en efecto como el *resbalar* del pensamiento negativo en la pura dispersión de lo indiferente o lo puramente homogéneo<sup>13</sup>. Si se dice, como se ha dicho, que se ha alcanzado ya la *realización* del espacio, ha de añadirse que lo único realizado hasta el momento es la pura forma del devenir de lo real. “El tiempo. —dice Hegel— en cuanto unidad negativa del ser-afuera-de-sí, es igualmente algo simplemente abstracto e ideal. Es el ser que *siendo no es* y que *no siendo es*, es el devenir *intuido*, es decir, que las diferencias precisa y simplemente *momentáneas* o que inmediatamente se superan, están determinadas como *exteriores*, esto es, como exteriores a *sí* mismas, sin embargo”<sup>14</sup>.

La negatividad del tiempo, en este sentido, no equivale todavía al *poder de incremento* de lo negativo. La negatividad como incremento o el *poder de lo negativo* reclama una supresión que a la par sea conservante, acumulativa y creciente. Sólo en virtud de una acumulación de lo suprimido —como conservado *de otro modo*— es posible el incremento. Pero aquí, en el tiempo tomado como *unidad negativa del ser -afuera-de-sí*, las *diferencias* (de realidad) quedan excluidas. Esto es: no ha comparecido aún el *contenido diferenciado* de la realidad que deviene, sino tan sólo la *forma misma del devenir*. Por eso se trata de una representación abstracta (prescinde del contenido de lo que deviene): es una universalidad vacía; e ideal: no ha *realizado aún* su esencia (la cual es la diferencia del contenido o el contenido de la realidad diferenciada).

El tiempo así considerado se representa, sin embargo, como una cierta unidad: la representación del tiempo es la de *una forma general* (a saber, del devenir de lo real). En tanto que unidad (de la representación), el tiempo conecta diferencias, esto es, *aúna pluralidad*. Pero se trata de diferencias meramente formales. Las diferencias conectadas son “precisa y simplemente *momentáneas*”; lo cual equivale (hemos leído) a que “inmediatamente se superan”. La superación inmediata de los momentos temporales alude al ejercicio no mediado o no (suficientemente) dialéctico de la negación. La unidad negativa lograda es abstracta o externa. El concepto recorre, por así decir, la representación sin llegar a penetrarla. La conecta exteriormente sin alcanzar a derivar de ella su contenido diferenciado: “Para la *representación* desprovista de concepto, la continuidad se convierte fácilmente en *composición*,

13. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit. t. I, 216.

14. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, & 258, ed. cit., 316.



vale decir, en una relación *exterior* de los unos entre ellos, donde lo uno permanece conservado en su absoluta rigidez y exclusividad”<sup>15</sup>.

Ahora bien, según Hegel, la realización es *incremento*. Es el completarse inteligible del ser ideal<sup>16</sup>, *auto-implementación*. En términos modales, como veremos después, es el *llenarse* de la posibilidad total, la cual, en tanto que total, se convierte con la necesidad. Por ello también, con la *totalidad del tiempo*. Hay que pensar, por lo tanto, de otro modo el tiempo; o bien, *ejercer en otro sentido* la negatividad. A saber: en un sentido cumplidamente dialéctico. Tal es precisamente *el tiempo especulativo o del espíritu*. Este nuevo ejercicio de la negatividad se establece *en pugna con* el primeramente descrito. La pugna en cuestión es la racionalización o conceptualización del tiempo vacío, descrito según la vacía formalidad del devenir intuido.

El tiempo como mera forma del devenir intuido (el primer sentido de la temporalidad) equivale a la ausencia misma de *contenido pensado*. *El repelerse negativo* de lo homogéneo en dispersión, *externamente* conectado en la unidad de la forma del tiempo, no presenta todavía propiamente un contenido (puesto que no penetra hasta el diferenciarse interno de lo real). Es, sin más, una pura forma vacía. La *forma dinámica de la pluralidad vacía o sin contenido* (la *forma estática* de la pluralidad sin contenido es el espacio). De esta suerte Hegel asume en su sistema el resultado de la especulación kantiana sobre el tiempo, aunque corrigiéndola en profundidad.

Kant propone que el tiempo viene dado en intuición pura no racional, lo cual significa el rechazo de la racionalización del tiempo. La imposibilidad de la conceptualización del tiempo equivale a su inderivabilidad. La forma pura del tiempo no resulta, según Kant, derivable. Es una representación *a priori* e inmediata (en cuanto sensible). Por eso tiene también un carácter elemental. El tiempo es, según Kant<sup>17</sup>, elemental porque su análisis o división no ofrece nada distinto de la propia representación del tiempo. Pero, de otra parte, esa elementalidad no es de índole conceptual o inteligible, porque en tal caso, el tiempo como universal se referiría entero a cada uno de sus particulares, de igual modo que el concepto se refiere íntegro a cada objeto que cae bajo él. Pero los *particulares* o *inferiores* con relación al tiempo no son el tiempo sino su división (un lapso de tiempo). De modo que el tiempo es una representación no universalizable, sino en todo caso dada como una unidad particular.

15. G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit., t. I, 243.

16. Cfr. *El acceso*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2004, cap. 2, 149-221.

17. Cfr. I. KANT, *KrV*, A 32, B 48.



Ahora bien, una elementalidad no racional inserta a título de ingrediente trascendental del conocimiento impide la culminación del propósito idealista. Por ello Hegel discrepa de la noción kantiana de tiempo en un doble sentido: de una parte, Hegel no acepta la imposibilidad del análisis del tiempo, es decir, no admite el carácter elemental del contenido dado en la intuición del tiempo<sup>18</sup>. Eso significa que el tiempo mismo ha de ser derivable en función de la negación. En primer lugar, según hemos visto, el tiempo ha de poder derivarse del espacio.

A mi modo de ver, la dificultad mayor en la interpretación de la filosofía hegeliana de la temporalidad radica en distinguir el valor dialéctico de cada uno de los dos sentidos de la temporalidad (o incluso, apreciar la distinción misma entre *dos* sentidos distintos de la temporalidad). Cabe plantear la siguiente disyunción exclusiva (expresamente rechazada por Hegel): *o el tiempo es elemento o no es elemento*. Si el tiempo no es elemento, entonces es derivable y su derivación ha de ser negativa o dialéctica. Hegel se acoge a este disyunto, puesto que deriva el tiempo desde el espacio (en último término el elemento sólo es el puro ser indeterminado del comienzo absoluto).

Pero la filosofía hegeliana precisa también del tiempo como principio de derivación. Eso quiere decir que el tiempo ha de ser elemento sustitutivo del elemento original, precisamente en razón del fraccionamiento de este último (alienación de la idea). Luego Hegel *adopta también* el otro disyunto: el tiempo es elemento (de la reposición de la Idea). Por lo tanto: el tiempo que no es elemento (sino al contrario, es la ruptura del elemento de la lógica) ha de convertirse en elemento de la reposición de la Idea. Esta es la interpretación de Polo, según la entiendo. En cuanto principio de derivación el tiempo puede ser considerado elemento. Pero la elementalidad del tiempo en este sentido se aparta de la elementalidad kantiana. Según Kant el tiempo es elemento en tanto que forma de la intuición pura. Hegel no puede compartir esa índole elemental porque en ese caso lo dado en la intuición sensible se independizaría definitivamente de la reflexión lógica.

El rechazo kantiano a la conceptualización del espacio y el tiempo queda especialmente de manifiesto en las antinomias de la cosmología trascendental. Hegel discute la antinomia sobre la divisibilidad infinita del espacio y el tiempo, mostrando precisamente el carácter ambivalente de la elementalidad referida a uno y a otro. Pero esa ambivalencia sólo puede ser pensada en términos dialécticos. De este modo la antinomia muestra justo lo contrario de lo que Kant pretende, a saber: la posibilidad de conceptualización (o racionalización dialéctica) de las representaciones puras.

---

18. Cfr. *Hegel*, 31.

Veámoslo: “Toda la antinomia se reduce, pues, a la separación y afirmación directa de los dos momentos de la cantidad y, sin duda, de ellos como absolutamente separados. Si son tomados según la mera *discontinuidad*, la sustancia, la materia, el espacio, el tiempo, etc., son absolutamente divididos; lo uno es su principio. Según la *continuidad* este uno es solo un eliminado; el dividir queda como divisibilidad, queda la *posibilidad* de dividir, como posibilidad, sin que se llegue efectivamente al átomo. Si ahora nos quedamos firmes aún en la determinación que se dio en lo antes expresado acerca de estas oposiciones, entonces en la continuidad misma está el momento del átomo, porque ésta (continuidad) está absolutamente como la posibilidad de dividir, tal como aquel ser dividido, esto es, la discontinuidad, elimina también toda diferencia de los unos —pues los simples unos son cada uno lo que es el otro—, así pues contiene su igualdad y por lo tanto su continuidad”<sup>19</sup>.

El tiempo, según Hegel, es la mera forma del devenir intuido, siempre que quede lugar para mostrar que la representación sensible contiene al menos la idea de una negatividad de la cual deriva y que la recorre proporcionándole la forma de su unidad. Y ello a pesar de que semejante ejercicio negativo no llegue a expresar la esencia de la representación sensible (su contenido), la cual se mantiene aquí simplemente *intuida*<sup>20</sup>. Dentro de las coordenadas de la *Fenomenología del Espíritu*: la totalidad del desarrollo del espíritu se contiene ya, *al menos en cuanto a su forma*, desde la primera figura de la experiencia de la conciencia. La conciencia sensible contiene ya *en sí* la totalidad del contenido que ha de ser realizado. “Debe decirse que nada es *sabido* que no esté en la *experiencia* o, como también se expresa esto, que no sea presente como *verdad sentida*”<sup>21</sup>.

Y, sin embargo, si nos quedáramos aquí, en el lugar en que se detiene Kant, “la sustancia para sí sola vendría a ser el intuir vacío de contenido o el intuir de un contenido que, como determinado, sólo tendría accidentalidad y carecería de necesidad (...). Y, si a pesar de todo, se hablara de un contenido, sería en parte solamente, para arrojarlo al abismo vacío de lo absoluto y, en parte, recogiénolo exteriormente de la percepción sensible; el saber parecería, así, haber llegado a las cosas, a lo diferente de él mismo y a la diferencia entre múltiples cosas, sin que pudiera concebirse cómo ni de dónde”<sup>22</sup>.

19. G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit. t. I, 254-255.

20. Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, & 82, ed. cit., 444.

21. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg, 1952, trad. de Wenceslao Roces, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Madrid, 1988, 468.

22. *Id.*, 470.

De otro modo: la mera unidad negativa o forma del devenir sin más no exhibe el principio según el cual el tiempo mismo puede ser elemento de la reposición de la mediación. Para que así sea, la negatividad ha de transformarse en elemento, o bien, el tiempo mismo ha de ser elemento. A eso llama Hegel *Yo*. El *Yo* se convierte con el tiempo en sentido especulativo. La negación juega, por lo tanto, en una doble dirección, de acuerdo con una virtualidad o intensidad susceptible de graduación. Según la primera de estas virtualidades la negación del espacio sólo *pone* el dinamismo genérico del *ser muerto* —la naturaleza— pero sin alcanzar aún a la determinación de sus contenidos. Así puede decirse que el tiempo es la forma de la pluralidad sin contenido. Pero, de otra parte, es preciso alcanzar un concepto de tiempo a través del cual sea posible la reunificación o la articulación racional de la multiplicidad dada en la intuición sensible, lo cual equivale en Hegel a la derivación ideal de los contenidos de realidad diferenciados, los cuales sólo en tanto que pensados son reales. A este concepto de la temporalidad podemos llamar, con Polo, sentido elemental del tiempo o tiempo como elemento.

### 3. El tiempo especulativo como concentración negativa de la posibilidad entera

El tiempo *anula* al tiempo. Cada momento temporal suprime al anterior, se destaca puramente hasta el punto de que *sólo él se mantiene* (considerado en el límite) a expensas de la totalidad del curso temporal, tanto antecedente como consecuente. El momento presente del tiempo *se pavonea*, como glosa Heidegger<sup>23</sup>, hasta que, o mejor, *mientras que*, la índole de caducidad en su propia entraña (su mismo carácter de *momento*) lo arroja —a favor del momento temporal posterior— en el fondo del curso del pasado suprimido.

Una fenomenología de la temporalidad puede describir de este modo la supresión alternativa de los momentos temporales<sup>24</sup>. De acuerdo con semejante descripción, el momento del flujo que *pasa por* el *ahora* se yergue

23. Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, ed. cit., 444.

24. Fenomenología que, por cierto, concede a la imaginación la prerrogativa en la representación de la temporalidad: aquí la temporalidad es objetivada sobre la base de un representarse imaginativo del tiempo como flujo de momentos homogéneos que pasan a través de un punto (*ahora*), no enteramente definido o precisado, el cual se mantiene fijo. Hegel dice que el tiempo representado de este modo es el devenir *intuido* asumiendo en ese sentido la noción de Kant. Heidegger, por su parte, insiste en el carácter sensible e inmediato de la representación del tiempo como sucesión de *ahoras*, aunque con la discutible intención de endosar al propio Hegel la perspectiva *vulgar* del tiempo. Cfr. *Ser y tiempo*, ed. cit., 444.



absolutamente como *único real* en tanto que posterga completamente la serie del curso que queda como ya pasada. Vista así, la temporalidad resulta la esencia misma de lo caduco. Cada uno de los momentos temporales se apodera por entero de la posición central acaparando todo el peso ontológico de lo que, en cambio, es representado como serie.

Pero ese apoderarse es igualmente un puro despilfarro, un *echar en saco roto*; inmediatamente el momento desvanece y decae de su posición de privilegio. El momento destaca en detrimento de la entera serie; o mejor, se afianza como él mismo en virtud de la negación del curso entero. Cabe decir: se *apoya negativamente* en el todo de la serie. El momento como tal alimenta su propia consistencia con la negación de la serie entera del tiempo. Pero también la recíproca: *en el mismo movimiento* de su constituirse como tal, como destacado, se suprime también a sí mismo a favor del momento siguiente (y por lo tanto, de la serie o del entero flujo); vista así, la temporalidad no parece, por lo tanto, sino expresar la pura caducidad, sin rastro de aprovechamiento, de conservación o de logro.

Esta es la descripción del tiempo como la pura dispersión, cuyo valor negativo es claro. Sin embargo, el sentido negativo del tiempo así descrito no llega a ser cabalmente dialéctico<sup>25</sup>. La negación que meramente pone los momentos del tiempo a título de *diferencias indiferenciadas* queda vacía. Como expone Polo<sup>26</sup>, se trata de un tiempo disgregado en momentos que, en cuanto tales, presentan la *indiferencia* respecto del ser y del no ser. Es un tiempo disperso, no aunado o no articulado (sólo externamente conectado), cuyo valor modal no pasa de ser el marco de lo contingente: *puede* ser que *sí-puede* ser que *no* en cada instante de esa temporalidad sin trabazón.

En efecto: el ocurrir en un *momento* de ese flujo inconexo no vincula el ocurrir en el momento siguiente, el cual mantiene su indiferencia (ante el ser o el no ser). Por eso mismo, el ser instalado en semejante marco no pasa de *ocurrencia*. Se trata, por así decir, de un *ser no esencial*, que se adosa *externamente* al tiempo de su ocurrir. Para que el tiempo sea ámbito del ser (no de la mera facticidad contingente), ha de ser, por expresarlo de algún modo, *compacto*; esto es: ha de poder ser llenado *desde dentro* por el ser esencial. El ser esencial es el ser inteligible, esto es, aquél cuyo existir es rebosar de su propia plenitud esencial, de modo que es *toto coelo* distinto del puro ocurrir puntual y contingente (la pura facticidad).

---

25. Heidegger subraya la condición dialéctica del tiempo hegeliano en este sentido, sin la cual no hubiera sido posible la conexión especulativa entre el espíritu y el tiempo. Eso significa en efecto, como el propio Heidegger señala, que el tiempo como forma del devenir intuido no carece de una cierta conceptualización.

26. Cfr. *Hegel*, 40 y ss.

Ello mismo exige que la indiferencia (carácter modal inconexo) del tiempo, se convierta en *indefectibilidad*. La indefectibilidad del tiempo es la modalidad de su *no poder no ser posible*. Para lo cual, ha de establecerse el *tiempo entero* o como *en bloque*. En efecto: la posibilidad puede ser contingencia (*puede que sí/ puede que no*), en tanto que se la fracciona con relación al tiempo. Pero si se la toma en bloque, entonces su opuesto es la imposibilidad y se convierte en necesaria. Se considera en ese caso *toda la posibilidad*: toda la posibilidad deja fuera aquello que no es posible. Respecto del ser, la posibilidad entera es indefectible: *ser* no es entonces *ocurrir* (*puede que sí/ puede que no*) sino en rigor *no-poder-no-ser*.

El tiempo es entonces, en esta segunda significación, lo mismo que la posibilidad total considerada en su *curso*. *Considerada en su curso*, porque en su plena concentración (final o terminal) la posibilidad no deja ya espacio alguno (por así decir) para albergar el tiempo. El tiempo es más bien el concentrarse de la posibilidad hasta el punto de su completa plenitud. El tiempo como curso de la posibilidad *que se concentra* es el ámbito de la implementación del ser esencial (no fáctico).

Hay también aquí una tematización negativa del tiempo, porque la posibilidad sólo es indefectible si se la opone a la imposibilidad. O también: para concentrar la posibilidad es preciso hacer jugar la negación. Lógicamente, la negación no interviene en este caso como lo hacía en el fraccionamiento de la temporalidad en instantes. *Allí*, la negatividad reiteraba lo homogéneo o desperdigaba. Aquí, en cambio, aúna o articula. Allí se negaba *algo* y se daba lugar a *otro algo*. Aquí se niega *todo* y se da lugar a que *nó todo* es imposible.

La negación concentra la posibilidad que de otro modo se desperdiga en contingencia. El pensar de la concentración de la posibilidad es un ejercicio negativo intensificado. Porque con la primera perspectiva del tiempo, según veíamos, no se logra sino la pluralidad de diferencias indiferenciadas, si bien con obtención ya de la inclusión (en lo así pensado) del dinamismo de la totalidad (se trata todavía de una totalidad meramente formal). Pero antes de fijarnos en ese tránsito entre uno y otro sentido de la temporalidad, nos detendremos en la expresión hegeliana *poder del tiempo*, en la cual queda cifrado el valor aludido de su *superación*.

#### 4. El poder del tiempo: la infinitud en trance hacia la eternidad

Regresemos a los comentarios de Heidegger: “De lo que se trata es de desplegar nuevamente todo de raíz, haciéndose cargo de los motivos esen-



ciales de la pregunta por el ser. De lo que se trata —para formularlo a partir de Hegel— es de mostrar que el concepto no es el ‘poder del tiempo’, sino el tiempo ‘el poder del concepto’<sup>27</sup>.

En efecto, si el tiempo conforma según Heidegger el *horizonte* de toda comprensión del ser, entonces la condición misma de la *horizontalidad* (del tiempo) desbordará cualquier pretensión de *hacerse con la temporalidad*, esto es, de *superar el tiempo*. El empleo del verbo *superar* nos compromete, según se ha dicho, con un ámbito de mayor rango; un ámbito desde el cual quepa el *sobrevolar* requerido para *hacerse con* el dominio en cuestión; o en el cual sea posible *instalarse* a resguardo ya del influjo de la esfera abandonada por elevación.

Pero si toda comprensión del ser *acontece* en el horizonte temporal, entonces el tiempo mismo conforma el ámbito dominante y, en cuanto tal, él mismo resulta indominable o insuperable. Por lo tanto, desde esta perspectiva, es recusada la anulación hegeliana del tiempo, inclusiva como hemos visto de la pretensión de haber superado el poder de la temporalidad; y ello en virtud de una fuerza supuestamente mayor, el *poder del concepto*.

Heidegger se refiere a Hegel como a la culminación de la *antigua filosofía*; aquélla en que la pregunta misma por el ente daba ya *por supuesta* la intrínseca copertenencia entre *ser* y *lógos*: “Por ello (en Hegel) *el ente en cuanto tal*, lo realmente efectivo en su realidad efectiva verdadera y plena es la idea, *el concepto*. Pero el concepto es el poder del tiempo; es decir: *el puro concepto anula el tiempo*. Con otras palabras: el problema *del ser* alcanza su versión genuina ahí y sólo ahí donde *el tiempo es hecho desaparecer*. Que esto es lo que ocurre en la filosofía hegeliana nos lo muestra, entre otras cosas, que en ella la filosofía es *la ciencia*, es decir, el saber absoluto”<sup>28</sup>.

Hegel propone, en efecto, la anulación superadora del tiempo en el saber definitivo del concepto. En el saber absoluto, la temporalidad es *anulada* en su precisa condición de provisionalidad. No, en cambio, en cuanto que sólo en el seno mismo del acontecer temporal tiene lugar el proceso de determinación de lo real. Más aún: este proceso, el de diferenciación de los contenidos pensados, *sólo* tiene lugar en el tiempo. Se insiste en que el tiempo es, según Hegel, la *forma más general* del devenir de lo real. En la medida en que, dentro del sistema hegeliano, no cabe prescindir del proceso, en esa misma medida, no cabe tampoco prescindir del tiempo.

27. Cfr. M. HEIDEGGER, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, ed. cit., 144.

28. *Ibid.*





La anulación de la temporalidad en el presente del saber absoluto es sólo anulación de la *forma provisional* en que, necesariamente, han ido determinándose los contenidos de realidad que ahora ya, en el saber absoluto, han quedado constituidos en plenitud de presencia. La interpretación del espíritu mismo como *tiempo* —como cierta forma peculiar de tiempo, *tiempo especulativo*— ha posibilitado y asegurado el tránsito del devenir de lo real hasta el concepto.

El tiempo es superado en tanto expresa la caducidad misma de lo finito, el carácter limitado de la finitud. Esa limitación no se compadece, no es *todavía* adecuada a la *pura negatividad* que lo mismo finito contiene en su esencia: “por eso lo finito es precedero y *temporal*, porque no es, como lo es el concepto, la negatividad total *en sí misma*, sino que teniendo a esta negatividad dentro de sí ciertamente, como esencia universal suya, no es adecuado a ella, es *unilateral* y se relaciona por ende con ella como con su *poder*”<sup>29</sup>.

La negatividad es el poder de lo finito, en virtud de la cual, lo finito se supera a sí mismo. La negatividad es la esencia universal de lo finito, pero a la vez, no adecuada a lo finito, en cuanto es esencia limitada o constreñida por la misma finitud. De ahí que lo negativo, considerado *en la finitud*, se muestre todavía de modo *unilateral*, y, sin embargo, constituya a la vez, según hemos leído, el *poder* de lo finito. La constricción del poder de la negatividad, característica de la finitud es, igualmente, el estar aún *fuera de sí*, la *exterioridad* de lo finito.

Por el contrario, “el concepto, en su identidad consigo que está libremente *existiendo* para sí, yo = yo, es en y para sí la negatividad absoluta y la libertad, no está en el tiempo ni es temporal, sino que *él* es más bien el poder del tiempo”<sup>30</sup>. Hegel contrapone, pues, la libertad de la *existencia interior* o *para sí* de la negatividad absoluta, en definitiva, del espíritu (yo = yo), con la constricción de la esencia negativa limitada en y por lo finito.

Pero justo en la medida en que esta última limitación no puede ser definitiva (puesto que la negatividad lleva en su esencia el rebasar de su límite), *lo mismo negativo* es también el *poder del tiempo*. No siendo, como hemos leído, temporal ni estando en el tiempo (cuando se lo toma de modo absoluto o existiendo *en sí y para sí* en el concepto), es, sin embargo, el poder del

29. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, ed. cit., 317.

30. *Ibid.*

tiempo, cuando se lo pone en su exterioridad: “este poder es solamente aquella negatividad en cuanto exterioridad”<sup>31</sup>.

Unas líneas antes, Hegel ha explicado el significado de la *exterioridad*, según la cual es preciso tomar el sentido del tiempo: “Lo real es limitado y lo otro de esta negación está *fuera* de él; la determinabilidad, por lo tanto, es en lo real *exterior* a él mismo y de ahí la contradicción de su ser; la abstracción de esta exterioridad de su contradicción y de la inquietud de ésta es el tiempo mismo”. La *determinabilidad* es el no ser todavía plenamente concreto, o no haber llegado a la plena interioridad de sí, esto es: el carácter de poder ser aún determinado o no haber logrado completamente la plenitud de la concreción. La concreción equivale en la filosofía hegeliana a la realización.

También puede decirse<sup>32</sup> que lo real no lo es plenamente mientras la esencialidad no llega a su último grado de determinación o de concreción. Los grados del ser, en Hegel, se corresponden con los grados de determinación de la esencia, pero de tal modo que esta doble gradación es acumulativa y exige ser realizada como término absoluto. Entretanto tenemos lo finito en su finitud, precisamente provisional (con relación al resultado definitivo). Lo finito es, por lo tanto, *determinable* en la medida en que aún es *exterior* a sí mismo. La exterioridad se hace equivaler con su todavía tener que alcanzar fuera de sí, saliendo de sí, la determinación que le falta.

La abstracción de esta exterioridad es el tiempo. El tiempo es *abstracción* de la exterioridad de la contradicción e inquietud de lo finito. Es, por decirlo, así, la *forma* misma de todo devenir, de todo proceso de lo finito, en cuanto internamente animado por la fuerza de la contradicción. Porque en la tematización del tiempo *como tiempo* deja de atenderse —podríamos decir—, no ya sólo a *cosa alguna determinada* (se abstrae en efecto de cualquier cosa determinada, sólo se considera el tiempo puro), sino que ni tan siquiera se toma en cuenta mutación o movimiento determinado alguno, sino justamente la *forma pura* de toda mutación o movimiento.

Lo que llamamos aquí *forma pura* del devenir es el devenir mismo abstractamente considerado, esto es, sin atención simultánea a aquello mismo que deviene, ni tampoco al *modo específico del devenir*. El tiempo sería la forma pura del devenir, por tanto, en completa exclusión del contenido (aquello que muta y el modo de la mutación). Desde esta perspectiva puede entenderse tanto la condición *abstracta* del tiempo —se ha abstraído de todo contenido—, como también la índole de su *exterioridad*.

---

31. *Ibid.*

32. Cfr. *El acceso*, 164 y ss.

Pero adviértase: si lo que deviene, la cosa finita en su finitud, es exterior a sí misma (porque tiene su realidad fuera de sí o es *aún determinable*), entonces, igualmente puede decirse: tanto que el tiempo es la abstracción de la exterioridad de lo real, *como también* que el tiempo es *la realidad misma* de aquello que deviene considerado en su devenir. Se dirá lo primero en atención a la forma de lo real, y lo segundo considerando el contenido. Éste queda, por así decir, *impulsado hacia delante*. También podríamos decirlo, con una expresión paradójica: el contenido queda, en el proceso, *postergado hacia delante*, completamente confiado a su realización y, por lo tanto, al elemento en que esa realización es posible. La postergación del contenido es lo *negativo* de su finitud o de su particularidad en el *lugar* correspondiente del proceso.

La realidad en su finitud no coincide consigo misma, es exterior a sí misma, o bien, es *su propio devenir*. Dice Hegel: “Lo real es desde luego distinto del tiempo, pero de manera igualmente esencial todo es idéntico al tiempo”<sup>33</sup>. Si en el momento de su particularidad lo real es finito, entonces su realidad no debe quedar confiada a esa particularidad. La realidad de lo finito es más bien lo que aún no es o, según veíamos anteriormente, se disuelve en el proceso como *la trama de la posibilidad* que impulsa hacia delante, hacia el término.

La infinitud, por su parte, es la completa determinación del contenido en el resultado. Se comprende bien que Hegel entiende la infinitud como concentración de realidad, en modo alguno como indefinición o dispersión. La determinación completa del contenido no es, de otra parte, separable respecto de la plena interiorización del contenido, de un modo semejante a como tampoco el tiempo es separable de la exterioridad de lo finito con relación a sí mismo. De ahí que al resultado se añada el carácter de la subjetividad absoluta o de la contemplación, en la que propiamente consiste la presencia eterna.

Vemos, por lo tanto, que Hegel conjuga dos sentidos verdaderos o auténticos de la infinitud: la infinitud presencial del absoluto y la infinitud en curso de la negatividad absoluta impulsada hacia su término. Aquélla es la eternidad, ésta el tiempo. Aquélla es actual, actual como plenitud de presencia (y, por eso, se convierte con la contemplación del sujeto absoluto). En cambio, la infinitud como trama de la posibilidad volcada hacia el término es potencial. La infinitud potencial es, según hemos leído, posibilidad negativa pura o absoluta, el *tiempo-sujeto*. Una potencialidad a la que no antecede en modo alguno el acto (Hegel invierte completamente el filosofema de Aris-

33. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, ed. cit., 317.



tóteles), sino que, por el contrario, es infinita por cuanto *posterga del todo* la plenitud de su acto. La postergación completa es, por decirlo así, un confiarse por entero al acto posterior, una entrega indefectible a la realización en el término.

Para que el tiempo pueda ser esa negatividad infinita —es decir, la inquietud del sujeto que *todavía no es* absoluto—, es preciso, como veíamos anteriormente, que la posibilidad se tome en concentración (no en dispersión). La concentración de la posibilidad *es ya infinitud*, infinitud potencial, siempre que la posibilidad se tome *toda*, según veíamos en el epígrafe anterior. Sólo porque la posibilidad es *toda la posibilidad* su precipitación final en el resultado resulta indefectible. Y como esta última es la infinitud actual, aquélla ha de ser de modo necesario infinitud potencial. Es además la infinitud propia del espíritu<sup>34</sup>, porque la posibilidad no puede tomarse como infinita más que en sentido espiritual. En efecto: la posibilidad aferrada a una cierta actualidad ya no transita infinitamente hacia el término. De ahí que la posibilidad considerada sea negatividad absoluta o, según expone Polo, el puro *variar negativo*, el *variar que no se fija* sino que se transmuta en aquello mismo que cambia y a su vez en el cambiar de ello mismo.

Para que la posibilidad pueda volcarse en actualidad infinita es preciso que se articule consigo misma. La articulación consigo misma de la posibilidad es la definición del espíritu *en trance*, por decirlo así. El espíritu así considerado no es todavía auto-idéntico, pero sí auto-articulado. Esta última articulación es aún vacía porque está en trance, esto es, porque se tiende (en dirección indefectible) hacia la identidad consigo mismo. Hegel expresa esta idea distinguiendo entre inmediación y mediación. La vaciedad de la articulación consigo mismo del espíritu es inmediación, mientras que la auto-identidad final está mediada por el proceso. La necesidad de la mediación equivale a la exigencia de interior diferenciación o, en general, de realización del contenido.

Sin articulación consigo mismo el espíritu no podría converger hacia la infinitud actual de la presencia, porque en ese caso se reduciría a ser indefinido o disperso (no sería espíritu, sin más). La articulación consigo del espíritu, o bien, el condensarse de la posibilidad *es ya* la libertad del sujeto (*yo = yo*). No es aún la libertad realizada sino la libertad como condición de posibilidad de sí misma, de su propia realización. Y esa misma libertad en trance es el tiempo especulativo.

---

34. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, t. I, ed. cit., 203.



## 5. *Deducción trascendental del tiempo como forma pura del despliegue del espíritu*

Encontramos en los dos últimos párrafos de la *Fenomenología del Espíritu* una completa exposición de la temática que nos ocupa. A saber: la dualidad de sentidos del tiempo admitida por Hegel, junto con el juego no-cional que permite la conjugación de los significados de estas dos expresiones: *anulación del tiempo* y *superación del tiempo*. La glosa de ese texto puede servirnos de hilo conductor en el resto del desarrollo. En función del tema del tiempo, esas páginas quedan estructuradas del siguiente modo:

### \*Epígrafe VIII, 2:

- Exposición de la *deducción trascendental* del tiempo como forma pura del despliegue del espíritu.
- Exposición del tiempo como *orden de necesidad* del despliegue del espíritu.
- Exposición de la diferencia entre la doble identidad que se establece: a) entre el pensar puro y la extensión (el espacio), de una parte, y b) entre el *yo puro* y el tiempo, de otra.

### \*Epígrafe VIII, 3:

- Exposición del estatuto atemporal del desarrollo de los conceptos puros de la Lógica.
- Exposición de los sentidos hegelianos de la alienación con referencia a la temática del tiempo.

Por razones de espacio, no podemos, sin embargo, detenernos en el detalle de cada una de esas exposiciones. Nos limitaremos a las dos primeras y a la última. Comencemos, pues, por lo que vamos a denominar exposición de la *deducción trascendental* del tiempo como forma pura del despliegue del espíritu.

Viene tratando Hegel de la distinción entre la ciencia y la conciencia, y, en ese contexto, de la transmutación de la sustancia en sujeto. Define entonces el tiempo justamente como la *forma misma* del tránsito de la una al otro, como la forma del devenir de aquello que al suprimirse se conserva: “En el *concepto* que se sabe como concepto los momentos se presentan, por tanto, antes que el *todo pleno* cuyo devenir es el movimiento de estos mo-

mentos. Por el contrario, en la *conciencia* está el todo, pero no concebido, con anterioridad a los momentos”<sup>35</sup>.

La sustancia es el fondo, el *en sí*, o el *interior* de la conciencia. En ella, según hemos leído, se contiene ya el *todo*, si bien aún no diferenciado en el concepto. Como la determinación de la sustancia en el concepto es paulatina, procesual, los momentos conceptuales son, para la conciencia misma, *anteriores* con relación al devenir del *todo pleno* que es el saber absoluto. Sin embargo, dice ahora Hegel, justo a continuación del texto citado: “El *tiempo* es el *concepto* mismo que *es allí* y se representa a la conciencia como intuición vacía”<sup>36</sup>.

Acaba de decir: “En la conciencia está el todo, pero no concebido, (*sino*) con anterioridad a los momentos” conceptuales. Y ahora añade: “el tiempo es el concepto mismo que es allí”. En efecto. Si en la conciencia se contiene el *todo* aún no diferenciado en los momentos conceptuales, lo que entonces se contiene *allí* (en el fondo o el *en sí* de la sustancia) ha de ser *la forma misma de este todo*. A su vez, una *forma* tal ha de ser comprendida de modo que ella misma ponga las determinaciones o diferencias de su contenido.

En el lugar de la *Ciencia de la Lógica* dedicado a la exposición de las nociones modales, encontramos el juego de las categorías que estructuran el fuselaje conceptual del pasaje que venimos comentando: “La realidad es formal, por cuanto como primera realidad, es realidad sólo *inmediata, no reflejada*, y por lo tanto existe sólo en esta determinación de forma, pero no como totalidad de la forma. Pero, puesto que no es *esencialmente* pura existencia inmediata, sino que existe como unidad de forma del ser-en-sí, o sea de la interioridad y la exterioridad, contiene así de modo inmediato el *ser-en-sí* o la *posibilidad*”<sup>37</sup>. La determinación puramente *formal* equivale a la realidad inmediata que es también identidad aún no mediada. Se dice aquí que no existe “como totalidad de la forma” porque sólo se contiene aún la posibilidad del todo pero no su contenido o desarrollo. Ahora bien, a la propia forma se atribuye, en virtud de su esencia o *ser en sí* la determinación o implementación de su propio contenido.

La forma del *todo* que se contiene en la conciencia no es otra cosa que *su concepto*, “el concepto mismo que *es allí*”. Con la expresión “*concepto que es allí*” quiere el autor significar ahora aquello que es *en sí, en verdad*, o

35. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., 468.

36. *Ibid.*

37. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, t. II, ed. cit., 205.





en su *esencia misma*, el todo que se contiene en la conciencia antes de que ella haya llegado al saber de sí misma. La esencia de ese todo es la pura forma de la totalidad contenida en la conciencia. Una forma tal que contiene el movimiento según el cual ha de poner sus diferencias, la forma pura del automovimiento del espíritu. Una forma así es, pues, el tiempo.

Ahora bien: el concepto que *es allí*, el tiempo, la forma pura del dinamismo de la conciencia, no es allí mismo representada como tal sino, según hemos leído: “se representa a la conciencia como intuición vacía”. El contenido total de la conciencia antecedente respecto del despliegue del espíritu, es representado *allí*, para la propia conciencia, como intuición vacía. La intuición en cuestión puede ser descrita como *a priori* respecto de la experiencia sensible, porque abraza a título de forma todo posible contenido de la intuición sensible. Sin embargo, en el contexto del tratamiento hegeliano, la denominación del tiempo como forma de la intuición pura resulta de corto alcance.

En efecto: en la exposición kantiana del tiempo la relación entre forma y contenido de la intuición vacía se toma como *externa*; no así en la hegeliana. De ahí que sea preciso mostrar la forma pura del contenido de la sustancia, no sólo en el modo del espacio, sino también en la verdadera forma dinámica del tiempo. Dicho de otra manera: la forma pura de la intuición sensible no ha de revestir desde fuera los contenidos diferenciados de la experiencia, sino precisamente generarlos desde sí.

Porque de otra manera la explicación filosófica queda truncada. Es decir: la deducción trascendental kantiana resulta corta, no escapa de la mera constatación exterior de la comparecencia de los contenidos de la experiencia que, en tal caso, resultan abandonados a la accidentalidad. Leamos de nuevo el texto anteriormente citado: “La sustancia para sí sola (sin considerar la forma dinámica de su transmutación a sujeto) vendría a ser el intuir vacío de contenido o el intuir de un contenido que, como determinado, sólo tendría accidentalidad y carecería de necesidad (...) el saber parecería así, haber llegado a las cosas, a lo diferente de él mismo, y a la diferencia entre múltiples cosas, sin que pudiera concebirse cómo ni de dónde”<sup>38</sup>.

La carencia de contenido equivale a la ausencia de diferenciación. El tiempo, forma pura de la intuición sensible, es representado como la serie de los momentos que se agotan en serlo; por así decir, que se reducen a mera *momentualidad*. En la representación del tiempo se prescinde del contenido de realidad de cada momento, de modo que todos ellos se mantienen como puramente iguales u homogéneos. La representación de la serie sólo contiene

38. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., 470.



en consecuencia la forma de la mera pluralidad, en la que se prescinde del contenido plural o diverso. Y, sin embargo, la representación del tiempo, a diferencia de la del espacio, contiene de un modo nuevo la negatividad porque comienza a ponerla *en movimiento*.

Los momentos temporales no se distinguen unos de otros a través de un contenido determinado, de lo que ellos sean además de momentos, sino sólo como *meros momentos*, esto es, a partir de su puro orden o relación recíproca. Pero en el caso del tiempo, el orden es serial o dinámico<sup>39</sup>.

Es preciso justificar el tránsito desde la negatividad vacía de contenido, representada en la intuición vacía, hasta la posición de las diferencias o determinaciones del contenido que se realiza. Hegel propone así una *justificación trascendental* del auto-desarrollo del espíritu *en el tiempo*. Muestra la necesidad de que la sustancia haya de transmutarse en sujeto, y ello de modo progresivo, esto es, *en el tiempo*.

Podemos llamar a este desarrollo *deducción trascendental del tiempo* o, más precisamente, deducción trascendental del despliegue del espíritu a partir de la forma pura de su dinamismo. El tiempo mismo, en efecto, considerado como forma del contenido total de la sustancia, aporta la justificación trascendental de la necesidad del despliegue del espíritu en el tiempo: “En la conciencia está el todo, pero no concebido, con anterioridad a los momentos. El tiempo es el concepto mismo que es allí y se representa a la conciencia como intuición vacía; *de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo*”<sup>40</sup>.

El espíritu ha de *realizarse* (como espíritu), en el tiempo *porque la forma de su sustancia es tiempo*. El tiempo es el concepto mismo que es allí, en la conciencia como forma de la totalidad, antes de haber sido concebido. El tiempo es la esencia (formal) de la sustancia que ha de transmutarse en su-

39. Me parece interesante reproducir aquí parte de la nota que introduce Ramón Valls como comentario a su traducción del & 257 de la *Enciclopedia*: “Dice allí (en la primera edición): ‘La negatividad que como punto se refiere al espacio y en el desarrolla sus determinaciones como línea y superficie, es empero en la esfera del ser-afuera-de-sí ciertamente también para sí y está-apareciendo frente al tranquilo uno-junto-a-otro; puesta así para sí, es ella el tiempo’. En definitiva —comenta Valls— parece que se trata de establecer que la negatividad ejercida dentro del espacio y que da lugar a las determinaciones de éste (punto, línea, superficie), no se agota con estas determinaciones porque todas ellas recaen en la quietud propia del espacio. Así la negatividad queda como paralizada, según se lee en el añadido de los discípulos (...). Pero 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”, ed. cit., 316, not. 443.

40. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., 470. La cursiva es mía.



jeto de acuerdo con el tiempo. Pero eso quiere decir también que el sentido y el alcance mismo del tiempo ha de transmutarse. O bien: que la negatividad vacía o que sólo *pone la* dispersión, ha de cambiarse en negatividad incrementante de contenido.

El tiempo es la forma sin contenido según la cual la totalidad de la sustancia es inicialmente dada a la conciencia en la intuición vacía. La conciencia entonces no ha captado todavía el concepto de lo que ella misma es, de su *en sí*. No sabe aún, por así decir, que la forma de su sustancia es el tiempo. “(El espíritu) se manifiesta en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo”.

Pero como en verdad es esta su forma, el espíritu se despliega según el tiempo *hasta descubrir la forma misma de su despliegue*. Esto quiere decir que el tiempo es el principio formal del dinamismo de la conciencia. Podríamos llamarlo también el *marco general* en el que se ponen las diferencias, incluidas sin diferenciación en la intuición vacía. El *marco general* del despliegue del espíritu puede, en otro sentido, ser denominado *horizonte* del saber, en atención a que el tiempo mismo se hurta a la comparecencia mientras dura el despliegue. Lo que en cada caso comparece *en el tiempo* son las determinaciones o el contenido diferenciado del espíritu, *pero no la forma misma* del despliegue. La forma general del despliegue del espíritu se esconde hasta el final.

El comparecer final de la forma del dinamismo equivale al término del proceso, a su detención. Si la forma que es principio del despliegue determinante de los contenidos conceptuales *es ella misma concebida*, entonces ya no hay más determinaciones que editar. El horizonte que se hurtaba comparece en presente (desaparece como horizonte) porque se ha alcanzado el saber absoluto. El tiempo queda anulado en cuanto a su forma (temporal) porque se ha volcado ya en contenido de presencia.

La detención del tiempo significa su anulación superadora. Equivale al saber de la conciencia de su propia forma, o bien, el saber que posee los contenidos de su sustancia pero ahora según su verdadera forma. Pero entonces el tiempo en tanto que *provisionalidad*<sup>41</sup> generadora de las determinaciones ha quedado superado, su formalidad ha quedado volcada en contenido, y transmutada ella misma en presente absoluto de la conciencia. “El tiempo es

41. El término *provisionalidad* no designa, en Hegel, accidentalidad o tanteo, sino más bien, procesualidad necesaria, *con la que hay que contar* incluso desde el término mismo del proceso. Como ha puesto de manifiesto Polo, el sujeto absoluto contempla, en el término ya logrado, la completa determinación del proceso, esto es: su *haber ido determinándose hasta el final*.





el sí mismo puro *externo* intuido, no *captado* por sí mismo, el concepto solamente intuido; al captarse a sí mismo *el concepto supera su forma de tiempo*”<sup>42</sup>.

## 6. El tiempo como *orden de necesidad* del despliegue del espíritu

Lo que hemos denominado *deducción trascendental* del tiempo como forma pura del despliegue del espíritu, equivale a la necesidad de realización del espíritu *en el tiempo*, justo en virtud de que el *en sí* de la sustancia (no captado por ella misma) es el tiempo. Ahora bien, el tiempo es *forma vacía*, de modo que viene dado como pura abstracción. No hay en el concepto originario de tiempo distinción real alguna, esto es, no hay determinaciones o diferencias de contenido. Como dice también Hegel en la *Enciclopedia*: “El tiempo es tan *continuo* como el espacio puesto que es la negatividad *refiriéndose a sí* abstractamente y bajo esta abstracción no se da aún ninguna distinción real”<sup>43</sup>.

La deducción trascendental del despliegue del espíritu a partir del tiempo, quiere significar que las determinaciones reales —o del contenido de la realidad— deben derivarse<sup>44</sup> a partir de la forma pura de tiempo. Esto quiere decir que el tiempo es la forma, o si se quiere *razón* de la necesidad del despliegue del espíritu. *Forma* significa, en este sentido, *razón*, y también *orden*. El espíritu se despliega desde la sustancia, o bien, se realiza como tal espíritu de acuerdo con el *orden del tiempo*.

Anteriormente designábamos al tiempo hegeliano como *marco general* de la realización del espíritu en atención al hecho de que todo contenido o determinación real ha de ser lograda en el tiempo. También hemos denominado al tiempo *horizonte* del saber porque *es la ultimidad que cae bajo el concepto*. El acaparamiento conceptual del tiempo representa la cancelación del horizonte temporal. Significa la detención del dinamismo de lo real puesto que *expresa ya* (en *presencia*) su forma, la *edita*. A partir de aquí puede verse bien la identificación hegeliana entre la modalidad genética del pensar y el tiempo. La auto-expresión de la forma temporal en contenido completamente diferenciado equivale a la transmutación final de la misma forma, de

42. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, ed. cit., 258. La cursiva es mía.

43. *Ibid.*

44. La *derivación* no es *emanación* ni, propiamente hablando, *explicitación*, porque las diferencias no se contienen como tales en el contenido primero de la sustancia sino que son aportadas por la fuerza misma del pensar *oculto* (o *detrás, a la espalda*) como sustancia.

acuerdo con la cual han sido provisionalmente puestos los contenidos. Es decir: significa el sobrevenir del espíritu como sujeto absoluto.

Pues bien; ahora conviene insistir en la denominación del tiempo como *orden* del despliegue del espíritu. De acuerdo con el tiempo comparecen las determinaciones que se ocultan o se hurtan a la presencia en el *en sí* de la sustancia. Como Hegel piensa la realidad en términos de comparecencia pensada (cabalmente, *objetivación*), el ocultamiento inicial de las diferencias es su irrealidad, entendida como la carencia de determinación ideal. La realización es, coherentemente, la formación exhaustiva de la idea, el colmarse de su determinación ideal acorde con el proceso total del pensamiento. La comparecencia conceptual del contenido de la sustancia es su devenir real. No se trata de una aparición inmediata, precisamente porque es mediada por el proceso que configura el marco u orden completo del saber que se realiza. La inmediatez o *simultaneidad* de la totalidad de las diferencias reales corresponde al *conectivo último*. Ese último conectivo es la presencia, en la que transmuta por fin su forma el tiempo.

Con anterioridad a ese presente final hay que hablar en cambio de sucesión en el ponerse de las diferencias del contenido de la sustancia. El tiempo es la forma o conectivo provisional que enlaza las determinaciones aún no completamente determinadas. Puede ser descrito entonces como el *orden sucesivo de las determinaciones posibles*. ¿Por qué de las *determinaciones posibles* y no, sin más, de las *determinaciones reales*? Porque el tiempo mismo, a título de marco general del proceso en el que se ponen las diferencias, trasciende de la posición provisional de cada una de ellas; es, justamente, su conectivo. Y, correlativamente: la realización plena del contenido, es decir, el orden plenamente real de las determinaciones no es ya el tiempo, porque el conectivo provisional cede su puesto o se transmuta en conectivo último, presencia.

La semejanza con el planteamiento leibniziano sobre el tiempo resulta innegable. También en cuanto al modo en que Hegel parece pensar la diferencia entre los respectivos órdenes de la contingencia y la necesidad. En Leibniz<sup>45</sup> el tiempo es orden formal de las determinaciones ideales (*esencias* o, en general, *posibles*) en tanto que se toman como sucesivas. Semejante orden es completo en la mente de Dios, pero necesariamente incompleto en su realización o despliegue existencial. La contingencia del mundo creado se corresponde, según este autor, con la infinitud del análisis preciso para derivar los atributos correspondientes a cualquier sustancia. El principio de ra-

---

45. Vid. mi trabajo "El tiempo y las modalidades en Leibniz", *Anuario Filosófico*, XXXVIII/1(2005), 163-186. Cfr. L. POLO, *Hegel*, 46 y ss.



zón suficiente aseguraría en último término tal derivación, pero, de otra parte, el análisis sólo sería accesible a la inteligencia infinita.

Un infinitésimo separa la plenitud de la idea de cualquier sustancia (esto es, su núcleo de posibilidad) respecto de su despliegue existencial, es decir, de la realización de los predicados correspondientes. O bien, si se considera el conjunto de todas las mónadas: el orden formal o ideal del tiempo, como conexión *a priori* (en la mente divina) de todos los *composibles* (tomados como sucesivos), no es idéntica a la serie real de todos los existentes. También podría decirse: en la idea divina del tiempo se contiene que su realización no sea exhaustiva —sino infinitamente aproximada— porque en caso contrario no existiría distinción entre la idea del Creador y el mundo creado. Pero entre la idea del mundo y su realidad *media* el decreto creador.

En esa diferencia se entraña la contingencia del mundo. El tiempo (en sentido formal) es, en Leibniz, por lo tanto, la idea misma de aquello cuya realización es necesariamente incompleta (infinitamente aproximada). El tiempo (en sentido *real*) es el orden de la realización sucesiva de lo existente. Ahora bien: se tome en sentido formal o puro (en la mente de Dios), o se tome en sentido *real*, el tiempo conforma un orden ideal, puesto que afecta en rigor al contenido representativo de las mónadas. De esta suerte cabe una reducción analítica (en el límite) desde la serie creada de las cosas hasta la serie pura en la mente de Dios. Obviamente la reducción cabal de la serie sólo es alcanzable a la inteligencia infinita. La reducción en cuestión es como el *reverso* del decreto creador, cuyo lema es el principio de razón suficiente.

La contingencia es, en esta perspectiva, el inacabamiento de la realización real de la serie creada, la cual equivale a su vez a la incompleta articulación de la posibilidad. La existencia es, entonces, la realización infinitamente aproximada de la posibilidad tomada en composición y en sucesión, de acuerdo con la mejor serie de composibles. La posibilidad leibniziana no puede articularse enteramente (salvo en la mente divina), precisamente porque está dada según núcleos (esencias) cuyo contenido no es en último término transferible o deductible.

Pues bien, Hegel critica precisamente semejante separación o distinción leibniziana entre los núcleos de posibilidad. Tal separación es precisamente la razón de la incompleta identificación final entre los ámbitos modales (entre la posibilidad y la necesidad), y, en suma, de la insuficiencia del idealismo leibniziano. La separación leibniziana de los núcleos de posibilidad radica en que se admite aún una cierta anterioridad del acto: los núcleos de posibilidad se entienden ya *consolidados* en el acto de la inteligencia divina.





El pensar no entra en este sentido *dentro* del contenido de sus objetos. Los toma como supuestos o los declara *núcleos* de antemano.

Así pues, Leibniz se hace acreedor de los siguientes reproches por parte de Hegel<sup>46</sup>: 1) La pluralidad de mónadas permanece exteriormente conectada (en virtud de la *armonía preestablecida*). La posibilidad no queda enteramente condensada, por decirlo así. 2) La exterioridad de esa conexión equivale a la ausencia de una cabal deducción del *contenido diferenciado* de los contenidos ideales. 3) Y, a su vez, esa ausencia de deducción ideal de los contenidos pensados introduce la separación de las categorías modales, que, en cambio, en el planteamiento dialéctico, quedarían vertidas unas en otras.

Por ello, Hegel no elimina la categoría de la *contingencia*. Cree poder verterla sin residuos en el curso de la posibilidad que se articula enteramente. La posibilidad como contingencia queda transferida —en virtud del concepto— a la posibilidad que se concentra finalmente como necesidad. Semejante transferencia equivale a la ya expuesta entre los sentidos del tiempo. La armonía preestablecida resulta, desde la perspectiva hegeliana, la articulación inteligible insuficiente y externa del tiempo.

Hegel se refiere a la historia como al *orden* del despliegue del espíritu, “visto por el lado de su *ser allí libre*, que se manifiesta según la *forma de lo contingente*”<sup>47</sup>. En este caso el término *forma* parece aludir a la modalidad provisional según la cual *se manifiesta* (en su *ser allí*) el espíritu, justo en tanto que no ha alcanzado su forma definitiva del saber de sí. Porque, según hemos visto, la sustancia que se desarrolla *en el tiempo* no conoce hasta el final la forma (el tiempo) de su desarrollo: “pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*”<sup>48</sup>.

La diferencia respecto del planteamiento de Leibniz es que en Hegel *todas las determinaciones posibles son realizadas*, o bien: no hay separación infinitesimal entre el orden de la posibilidad y el orden de la realización. Lo cual equivale a que la posibilidad realizada es *toda la posibilidad*. Hegel reedita la modalidad leibniziana del argumento ontológico pero refiriéndolo, no a Dios trascendente, sino a todo el proceso de transmutación de la sustancia en sujeto, es decir, a todo el proceso de la génesis real. Hegel no considera, de otra parte, la posibilidad a título de núcleo previo concentrado como actualidad previa (en presencia, en la mente divina) que luego se actualiza sucesivamente en el orden existencial. La posibilidad se dirige en plenitud

46. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit., t. I, 208; 216-217.

47. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., 473.

48. *Ibid.*



hacia la concentración resultante sin que anteceda realidad previa. El tiempo mismo puede considerarse, como esa serie direccional que culmina en la concentración eterna de la posibilidad.

Según veíamos más arriba, la posibilidad puede entenderse en su concentración final como *todo lo posible realizado* (y eso es la eternidad presente del sujeto absoluto); o bien, como el *puro variar negativo* posibilitante de semejante plenitud. Este segundo sentido de la posibilidad —la *posibilidad en curso*— designa el componente modal del tiempo especulativo. El puro variar negativo es la negación de cualquier determinación (primera negación) tomada como fija. Pero también el acaparar o aunar de todas las determinaciones o negaciones que han ido editándose y eliminándose en su condición de particularidad. Por eso el tiempo especulativo es elemento que supera el fraccionamiento en instantes del tiempo alienado. En la consideración meramente física del tiempo los momentos se ponían repeliéndose o disgregándose, mientras que en esta, la del tiempo elemental, la posibilidad especulativa asegura la trabazón de los momentos del proceso, su encaje unos-en-otros.

Es claro, entonces, que el tiempo mismo, el tiempo especulativo, es el orden de la entera posibilidad que se realiza. Pero la posibilidad entera que se realiza es la pura necesidad. El tiempo como acontecer azaroso es terminantemente expulsado del sistema hegeliano. No puede ser azaroso el tiempo que es *la totalidad posible del tiempo*. O en definitiva: en el tiempo hegeliano *acontece todo aquello que puede acontecer*. No hay más posibilidad que aquella que se realiza, pero toda ella se realiza dentro del ámbito del tiempo. El mismo verbo *acontecer* parece estar de más en un contexto en el que no hay más posibilidad que la que se realiza, o bien, en que toda la posibilidad se realiza.

El puro hecho, la facticidad que no pueda contenerse en el concepto, es sencillamente expulsada de la *realidad*. Sólo es real aquello que es *esencia*, ajustado al orden inteligible. En esta dirección, Leibniz podría haber respondido que Hegel se deshace sin más del *resto* de realidad que no consigue encauzar dentro del análisis sistemático. El completo control del tiempo (al que Leibniz renuncia enviando a la mente divina el ajuste de las series infinitas) exige en Hegel el sacrificio total de la facticidad<sup>49</sup>. Más todavía: si el tiempo es el entero ámbito de lo posible que se realiza (según proceso racional), no cabe tampoco que el orden de la determinación progresiva y suce-

49. Sólo así puede además entenderse que Hegel pretenda, como estamos viendo, la superación del tiempo *en el tiempo*. La razón es que el *posible futuro después* del logro definitivo del saber absoluto es absolutamente irrelevante como tiempo.



siva sea distinto del que es pensable. Leibniz, en cambio, juega, por decirlo así, con más recursos porque la serie de posibles que se realiza no es la única pensable, sino sólo la *mejor* de ellas y, de otra parte, a la finitud del análisis filosófico no es accesible más que la demostración general (no en detalle o en su contenido) del principio de perfección.

Pero si el tiempo según Hegel es el orden de la estricta necesidad del proceso, ¿qué ocurre entonces con la libertad? La libertad es el conocimiento de la necesidad, la contemplación sobrevenida como distinta de la génesis de los contenidos del resultado. Polo insiste en la distinción y recíproca dependencia entre las dos dimensiones, por así decir, del absoluto hegeliano: el resultado de la génesis y la contemplación del proceso. Ambos componentes, netamente distintos, se reclaman sin embargo mutuamente. Porque no hay término del proceso sin saber o interiorización final, de una parte. Y, de otra, porque tampoco hay nada que contemplar si el sujeto no mira o no se *vuelve* hacia la génesis de los contenidos.

Añadamos lo siguiente. Para que el saber absoluto sea al cabo *libertad*, en definitiva, para que finalmente *comparezca el sujeto*, la sustancia misma ha de ser considerada a la luz de la dualidad que se realiza; a saber, como contenido real infinito y como sujeto o yo. El tiempo es la forma de la totalidad sustancial considerada en su dinamismo, pero no su contenido. No cabe poner en la sustancia la determinación del contenido, sino sólo la totalidad formal vacía. Hegel subraya esa precisa dualidad: “Así pues, en cuanto el espíritu es necesariamente este diferenciar dentro de sí, su todo se enfrenta como intuito a su simple autoconciencia, y puesto que, por tanto, aquello es lo diferenciado, es diferenciado en su concepto puro intuito, en *el tiempo* y en el contenido o en el *en sí*”<sup>50</sup>.

En este último texto insiste, por tanto, Hegel en el argumento que hemos denominado deducción trascendental del despliegue del espíritu a partir del tiempo. El espíritu, en cuanto sólo es *en sí*, no *para sí*, se llama sustancia. Pero la sustancia ha de transmutarse en espíritu, pues el espíritu es *en sí* ese mismo devenir. El devenir en cuestión es el poner de las diferencias, esto es, el *diferenciar*. Pero el *diferenciar* del espíritu no equivale a una dispersión (a una multiplicación de diferencias inconexas), esto es, no es un diferenciar *hacia fuera*, sino, al contrario, a un regreso a sí mismo, un *diferenciar dentro de sí*.

Hegel está resumiendo la dualidad que ha constituido el marco de la *Fenomenología del Espíritu*: las nociones de *sustancia* y de *sujeto* son engarzadas de acuerdo con la estructura categorial constituida por las nociones de

50. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., 469.





*forma y contenido*. Así cabe interpretar, por lo tanto, la complejidad del presente texto. En primer lugar: puesto que la sustancia es espíritu y el espíritu es diferenciar dentro de sí, es preciso que el espíritu se diferencie de sí. Pero tal diferenciación ha de tener la forma misma que pertenece a la esencia del espíritu, y tal forma es el tiempo. Por lo tanto, el espíritu ha de desplegarse en el tiempo.

En segundo lugar: la primera dualidad que en su diferenciarse de sí se representa el espíritu es la que conforman los extremos respectivamente representados por la totalidad meramente intuitiva y *el yo*. De una parte, entonces, la totalidad sustancial representada como pura exterioridad, es decir, el ámbito espacio-temporal; y, frente a ella, la *simple autoconciencia*: “su todo se enfrenta como intuitivo a su simple autoconciencia”. La simple autoconciencia es el *yo*, la pura forma de la subjetividad aún no diferenciada (por eso simple), o bien: la primera forma de la subjetividad simplemente *puesta para sí y enfrentada* a la totalidad representada espacio-temporalmente. Esta dualidad se convierte con la que se establece entre objetividad y subjetividad, tomadas en general.

Pero añade Hegel: “y puesto, que, por tanto, aquello es lo diferenciado, es diferenciado en su concepto puro intuitivo, en *el tiempo* y en el contenido o en el *en sí*. Esto es: la primera diferencia, la mera contraposición entre objetividad y subjetividad lleva también *en sí* y según cada uno de sus miembros el *diferenciar*. Y para glosar este ulterior y reduplicativo diferenciar, hay que acudir a la distinción entre forma y contenido. La forma de la sustancia representada en su concepto puro intuitivo es el tiempo, y también, según hemos visto, es el *yo* puro, la simple autoconciencia de la subjetividad. Por lo tanto: ambas modalidades, por así decir, de la forma pura del espíritu —yo y tiempo—, han de mostrarse en recíproca copertenencia o, más precisamente, en identidad dinámica.

Lo que quiere decir: el espíritu ha de desplegarse en el tiempo y el tiempo es el orden completo de las posibilidades de las determinaciones de lo real. No deje de advertirse que una y otra forma —la del *yo* y la del tiempo— tienen ya en sí el principio del dinamismo, o bien, significan una y otra devenir (son el mismo *diferenciar*). Esto desde el lado de la *forma* de la totalidad sustancial. Pero también hay que atender al *diferenciar* desde el lado del contenido. Desde el contenido —el *en sí* de la sustancia— la necesidad de diferenciación es el progresivo enriquecimiento de las determinaciones; y ello, a su vez, tanto de lo subjetivo como de lo objetivo mismo, en orden a la síntesis final.

La anulación del tiempo supone la cancelación del orden de la necesidad; y, por lo tanto, la superación del tiempo es el comparecer de la li-

bertad absoluta. Hegel hila aquí un doble emparejamiento de conceptos: las diferencias o determinaciones del contenido quedan vinculadas al dominio de la necesidad, mientras que la forma pura del despliegue, es decir, el tiempo, queda vinculado al sujeto, al yo puro, el cual anuncia el reino de la libertad. El juego coimplicativo de las dimensiones objetiva y subjetiva del despliegue de la sustancia en el tiempo, permite la síntesis última entre las esferas de la necesidad y de la libertad. De parte de la genética de los contenidos o de las determinaciones de la sustancia —logrado en el marco general del tiempo—, tenemos el más riguroso ámbito de necesidad; pero este despliegue se muestra igualmente como realización del espíritu, cuya esencia es la libertad. Si la última realización del contenido logra por fin la trasmutación completa de la sustancia en el sujeto —y ello según el contenido mismo de la sustancia— entonces la ultimidad en presencia es la libertad del espíritu absoluto.

Claro está que la libertad debe ser comprendida de una manera peculiar. Al modo precisamente hegeliano, que abiertamente contradice los tratamientos filosóficos habituales sobre la cuestión. Según ha expuesto Polo<sup>51</sup>, la libertad como conocimiento de la necesidad designa la contemplación retrospectiva o meramente pasiva del proceso necesario. Y de modo inseparable conjuga del modo más propio el sentido moderno de la espontaneidad. En el tópico hegeliano de la alienación se percibe mejor que en ningún otro lugar semejante *espontaneismo* de la libertad carente *ahora* (esta es la paradoja) de toda formalidad, sentido y finalidad: es el *libre (arbitrario)* arrojar del espíritu *fuera* del elemento lógico. Veremos en seguida, que, además, la alienación hegeliana tiene dos significados porque el *descenso* del espíritu admite grados: constituye una alta libertad, según Hegel, el regreso o retrospectión del espíritu conceptual hacia la figura primera de la conciencia sensible. Y todavía hay una libertad mayor: la del estallido del espíritu como naturaleza.

## 7. Los sentidos de la alienación y el tiempo

No cabe comprender cabalmente la doctrina hegeliana sobre el tiempo sin alguna referencia a las dos temáticas contrapuestas tratadas finalmente por la *Fenomenología del Espíritu*. Me refiero a las cuestiones relativas al *despliegue intemporal de la idea*, cuyo desarrollo es la *Ciencia de la Lógica*, y, en segundo lugar, a la que representa su estricto reverso: la alienación de la idea.

51. Cfr. Hegel, caps. 1 y 3; *Curso de teoría*, III, lecc. 5-8.

En el último párrafo introduce Hegel un breve prefacio al tratamiento del estatuto del saber que debe exponerse a partir de *ahora*; cuando el espíritu ha arribado por fin a su propio elemento, al elemento lógico que es el “éter de su vida”. Aquí se prescindirá ya del tiempo y no se considerará la forma progresiva del saber —que era la ciencia de la experiencia de la conciencia—; sino que solamente se atenderá al contenido esencial de la idea en su articulación interna, a los conceptos en el movimiento inmóvil de su encañamiento recíproco. La concatenación de nociones en la pura relación de su determinabilidad, y que va a ofrecerse en la Lógica, no representa ya modo alguno de despliegue temporal.

La razón es que una vez que el espíritu ha llegado a expresar *para sí* la forma pura y verdadera de sí mismo, no precisa considerar la forma de este saber de sí. Puede prescindir enteramente de la configuración progresiva de esa forma —esto es, en general, *del tiempo*— y abismarse por completo en el contenido de la idea, en definitiva, en la *cosa en sí*. Permanece entonces, como dice en la Lógica, en las *silenciosas regiones del pensamiento puro*. Y alcanza con ello, por cierto, la libertad de despojarse de la embarazosa problemática filosófica precedente: la ya expuesta en la *Fenomenología* sobre las relaciones entre el contenido del saber y su forma.

Pero no podemos detenernos aquí en este asunto. Nos interesa en cambio echar una breve mirada al concepto de alienación, de acuerdo con el que vuelve a aparecer el tema del tiempo y de sus significaciones. En efecto, la temática de la alienación cierra el sistema, por así decir, porque sólo ella permite la retrospectión en la que el propio sistema se hace consistir. Ésta de la alienación, representa también, a mi modo de ver, la tematización más problemática de la filosofía hegeliana. Parece, en efecto, como si el pensamiento especulativo se viera en este punto obligado a arrojarse desde la cima conquistada. *Gratuitamente*, según la expresión del propio Hegel, *renuncia* el espíritu al concepto arduamente elaborado y se sacrifica en la dispersión exterior, en el *afuera* del elemento lógico.

A mi juicio, se echa de ver en este lugar de la *Fenomenología* como una cierta precipitación<sup>52</sup>. La especulación sobre el espíritu ha de cerrarse según una doble exigencia. De una parte, el desarrollo ha de clausurar sobre sí mismo, esto es, debe enlazar con el principio del libro que concluye. Escribe así

---

52. Precipitación que no se explica solamente por el contexto biográfico en el que se escriben estas últimas páginas de la *Fenomenología del Espíritu*, bien ilustrado en el libro de Terry Pinkard, *Hegel*, Acento, Madrid, 2001. Aunque esas circunstancias del filósofo, acosado por agobios económicos y problemas familiares, y con las últimas páginas del libro pendientes de envío al editor, parezcan dar cuenta externa de una redacción precipitada, adoptamos aquí un punto de vista exclusivamente temático o puro.



Hegel sobre un *primer sentido de la alienación*. De otra parte, ha de aludirse también a que los restantes dominios de la realidad quedan abarcados en el sistema. ¿Cuál es, en definitiva, el estatuto de la Filosofía de la Naturaleza, o mejor, de la propia naturaleza, del mismo ser físico, material, *temporalmente previo* (según parece obvio) en relación con la emergencia del espíritu humano?. (La formulación de la pregunta no queda excusada por su aparente ingenuidad dentro de la complejidad del contexto). Añade entonces Hegel el segundo significado de la alienación.

Una vez expuesta la esencia del saber absoluto y, con ello, anunciado todo el desarrollo posterior del sistema —y, ante todo el *éter* en que se moverá la Lógica—, es precisa la justificación retroactiva del comienzo. En primer lugar, del comienzo de la propia *Fenomenología del Espíritu* que ahora concluye. No hay más remedio, de acuerdo con la idea de la ciencia que se expuso en el prólogo: la justificación filosófica es la completa exposición del asunto. Es claro, de otra parte, que semejante justificación retroactiva sólo puede hacerse ahora desde el concepto de libertad, que es la última noción alcanzada en el desarrollo.

Por tanto, Hegel expone doblemente el doble movimiento de la alienación: tanto en términos de ejercicio de libertad, como, a la par, a título de estricta necesidad de la ciencia. A su vez, la doctrina de la alienación adquiere las dos modalidades que ya se han mencionado. La primera, por así decir, débil, y la segunda, fuerte. Una y otra son tratadas como grados sucesivos en el ejercicio de la libertad del espíritu que se auto-aliena. Y, correlativamente, como movimientos necesariamente derivados de la naturaleza misma del saber.

La alienación es libremente ejercida por el espíritu que se había despojado de la forma provisional de su saber, revestido ya de la forma definitiva del concepto. Pero, inseparablemente, la alienación en cuestión es también una necesidad entrañada en la ciencia: “La ciencia contiene en ella misma esta necesidad de enajenar de sí la forma del puro concepto y el tránsito del concepto a la *conciencia*. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto es la inmediata igualdad consigo mismo, que, en su diferencia es la *certeza de lo inmediato* o la *conciencia sensible*, el comienzo de que arrancábamos; este despojarse de la forma de su sí mismo es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí”<sup>53</sup>.

Este argumento expresa la necesidad del primer sentido de la alienación, De ahí que tenga también la estructura de una deducción trascendental: en este caso, de la necesidad del tránsito o recorrido inverso al expuesto en el

53. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., 472.

libro. El argumento se formula así: el espíritu que se sabe a sí mismo según la verdadera forma de su saber es la identidad lograda de forma y contenido. Pero de este modo —como mera identidad de sí mismo consigo mismo— es también una igualdad inmediata. Hemos de entender por igualdad inmediata, una identidad sin diferencias, o, en definitiva al margen del proceso de la mediación dialéctica. Eso quiere decir que, logrado el concepto absoluto o la plenitud de la identidad del saber consigo mismo, esa misma plenitud *se vacía, se enerva*, en el mismo momento en que *deja de atender* al proceso de mediaciones cuyo resultado es.

Por lo tanto: el resultado de la ciencia reclama la tensión retrospectiva a las diferencias de contenido dadas en el proceso, y, primeramente, a la inicial, que es la diferencia dada en la conciencia sensible. Así se tiende de nuevo la mediación y el saber absoluto no queda en definitiva vacío de contenido. Se trata, por lo tanto, de una necesidad entrañada en el saber mismo. Pero, de otra parte, es también un ejercicio de libertad: el mirar retrospectivo del espíritu libre de la necesidad hacia la historia necesaria de su propio desarrollo.

Con ello no se ha llegado todavía, sin embargo, al último y más pleno ejercicio de libertad *decadente*, por llamarla así; todavía cabe otra forma mayor de libertad. Con ella se expone también el significado pleno de la alienación, el despojo completo, el estallido del espíritu en naturaleza, ser muerto y pura dispersión. Somos reconducidos entonces también al primer sentido del tiempo, el tiempo físico.

Dice, en efecto, Hegel: “Sin embargo esta enajenación (la primera a la que se ha referido) es todavía imperfecta; expresa la relación entre la certeza de sí mismo y el objeto, que no ha alcanzado su plena libertad, precisamente por el hecho de mantenerse en esa relación”<sup>54</sup>. A mi modo de ver, el autor realiza aquí un juego conceptual sutil y paradójico. Está hablando de la primera forma de alienación que es el regreso desde el concepto hasta la conciencia sensible. Y añade que esta forma de alienación es imperfecta porque su tema es el de una libertad imperfecta. Esto es: a mayor libertad, mayor grado de alienación. Pero si la alienación se hace consistir meramente en el retorno a la modalidad provisional del saber, que depende del objeto y no ha alcanzado la plena libertad de sí, entonces la misma alienación es imperfecta.

O de otra manera: no es perfecta alienación aquella que se mantiene dentro de los límites del saber aunque pierda libremente, por así decir, parte de su libertad (es decir, de su saber). Por eso añade inmediatamente: “El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí

---

54. *Ibid.*



mismo o su límite”<sup>55</sup>. De ahí que la primera enajenación no fuera perfecta, puesto que en ella el espíritu no había salido plenamente de sí ni de su propio saber, sino que se mantenía en su propia esfera. No hay que insistir más en la paradoja de un saber que para ser plenamente saber y ejercer plena libertad ha de saber también *lo que no es posible saber* (porque, por definición, está fuera del límite del conocimiento). “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, a sí mismo, su *ser* como espacio”<sup>56</sup>.

La alienación completa es el completo olvido de sí del espíritu; su exhaustiva proyección fuera de sí. No ya en los términos de la primera forma de enajenación en la que aún se mantenía la relación entre el saber y lo sabido. Esta última se contiene en la sucesiva configuración de las figuras del espíritu, examinadas en la *Fenomenología*. Pero en la forma plena de la alienación el saber se vuelve *no-saber*, esto es, devenir precedente respecto de toda forma de saber: simplemente, *naturaleza*.

La entera *proyección* del espíritu fuera de sí queda triplemente desglosada: a) en la *representación* del devenir de lo real como pura contingencia; b) en la representación del *ser* de lo real como espacio; c) en la representación de la subjetividad, del sí mismo, como tiempo. Subráyese que las tres caracterizaciones de la alienación no quieren mentar ya objetividades del conocimiento. Ha de tratarse ciertamente de *representaciones* (estando como estamos en el sistema del idealismo absoluto) pero en la completa pérdida de sí el espíritu *no sabe ya* que lo son. Asistimos, en efecto, con este doble juego de la alienación, al más decidido intento hegeliano por hacer absoluto su idealismo. La idea se proyecta fuera de sí, se olvida de sí y su misma representación *supone como naturaleza, es naturaleza*. En el primer sentido de la alienación, en cambio, el espíritu pugnaba entre los límites de su saber aún imperfecto, habiéndoselas aún con objetos de conocimiento.

## 8. Conclusión crítica

Naturalmente, la alienación representa una especie de concepto límite cuya consistencia es sumamente problemática. Porque, ¿en qué se distingue, entonces, el tiempo como forma pura de la intuición respecto del *tiempo mis-*

---

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*



mo del devenir antes de toda representación? ¿O no hay tal diferencia? Pero si no la hay, ¿por qué se habla entonces de las dos formas de la alienación, y, en suma, del doble reino del espíritu y de la naturaleza? Estas objeciones explican la dificultad de ajuste nocional entre las dos nociones hegelianas de tiempo: La primera noción de tiempo como forma pura del devenir meramente intuitivo, ¿conforma ya una idea, un concepto o aún no se ha llegado a pensar el contenido de la intuición? Si se responde lo segundo, entonces la derivación dialéctica del tiempo respecto del espacio, resulta insostenible. Pero si se responde lo primero, entonces no se mantiene la ausencia de *contenido pensado*. Y si, por otra parte, se afirma que hay un cierto pensamiento de la intuición sensible, ¿qué ocurre entonces con la alienación? A mi modo de ver, estas dificultades de ajuste deben endosarse al propio Hegel.

La superación hegeliana del tiempo se cumple, según se ha indicado, en el presente lleno, en el presente pleno. Ahí la anulación del tiempo se convierte en su ser colmado en presencia, su plenitud. Podríamos expresarla hablando de *tiempo lleno*. Hemos visto que para alcanzar semejante plenitud de presencia, han de jugar de modo previo otras significaciones de la temporalidad. Especialmente la versión *especulativa del tiempo*. Sólo una direccionalidad del tiempo completamente dirigida hacia su plena concentración puede dar como resultado el presente lleno o definitivo.

El tiempo hegeliano es de una parte, *caducidad pura*, pura forma de la provisionalidad de lo real, todavía no culminado. Pero, de otra, el tiempo culmina como eternidad y la eternidad es alcanzada en el tiempo en tanto que superado en el concepto. Siendo, en efecto, la forma de la provisionalidad de lo finito, de su exterioridad, el tiempo constituye para Hegel la dimensión de una realidad enteramente volcada hacia la anulación de su propia provisionalidad. En términos aristotélicos, esta doble significación de la temporalidad puede expresarse diciendo que el tiempo es la confluyente dirección de la realidad hacia su fin como *término (péras)* y su fin como *plenitud* o sentido (*télos*)<sup>57</sup>.

De acuerdo con la tesis de Polo, la presencia mental es superior al tiempo, y en cuanto tal lo articula. En tal sentido, sí hay en Hegel una tematización de la temporalidad que advierte nítidamente la superioridad de la presencia intelectual sobre el tiempo. Pero en cuanto que, de otra parte, se hace de esta instancia —la presencia mental— el *máximo real* (justamente también el *maius cogitari nequit*), inmediatamente la cota alcanzada decae de su altura y resbala, por así decir, hasta confundirse de nuevo con la instancia pretendidamente superada.

---

57. Como ha hecho notar Polo, Hegel confunde los dos sentidos aristotélicos de la finalidad.



Desde esta última perspectiva, no hay en Hegel, en definitiva, superación del tiempo, porque la presencia mental *depende*, obviamente, de aquello mismo que presenta. La eternidad hegeliana depende del tiempo, o también, es el tiempo mismo desde otra consideración. Además, se juega entonces con un concepto de la temporalidad que amputa una de las dimensiones del tiempo, el futuro. La futuridad del tiempo resulta anulada en Hegel. Así se explica también la reacción posthegeliana, particularmente de Heidegger, en orden a reponer la dimensión del tiempo omitida en el sistema del idealismo absoluto. Sin embargo, la reacción de Heidegger conduce a un extremo menos deseable aún, porque sin superación del tiempo tampoco es prosequible la filosofía pura.

Fernando Haya  
Doctor en Filosofía  
*IES Hermanos Machado*  
Dos Hermanas (Sevilla)  
e.mail: fernandohaya@yahoo.es