

NEGATIVOS DE LA DIALÉCTICA.

ENTRE HEGEL Y HEIDEGGER: HYPOLITE, KOYRÉ, KOJÈVE*

Negatives of dialectics. Between Hegel and Heidegger: Hyppolite, Koyré, Koyève

Catherine Malabou**

Resumen

El artículo intenta despejar las orientaciones inherentes a toda una genealogía exegetica de la filosofía hegeliana en la primera mitad del siglo XX: genealogía abierta por Heidegger y tejida por los trabajos de Hyppolite, Koyré y Kojève. Al examinar la cuestión de la negatividad y de la temporalidad, bajo lo que se identifica como la primacía del porvenir, el artículo subraya que los comentaristas de Hegel transforman su dialéctica en una *esquizología*, manteniendo como imposible la reconciliación de las dos comprensiones ontológicas de la negatividad. Así, se orienta hacia el descubrimiento de una *economía no-hegeliana de la negatividad*, economía que bajo la forma del *double bind*, de una doble exigencia, ofrece la *chance* del porvenir de Hegel.

Palabras clave: Dialéctica, exégesis, Hegel, Heidegger, Hyppolite, Kojève, Koyré, negatividad, ontología, porvenir, temporalidad.

Abstract

This paper aims to clear the inherent orientations to a whole exegetic genealogy of Hegel's philosophy in the first half to the 20th century: a genealogy evidenced by Heidegger and developed by the works of Hyppolite, Koyré and Kojève. By examining the question of negativity and temporality, under what is identified as the primacy of the future, it underlines that Hegel's commentators transforms his dialectic in an *schizology*, maintaining as impossible the reconciliation between the two ontological understandings of negativity. Thus, it is orientated towards the discovery of *non-hegelian economy of negativity*, which offers, under the concept of *double bind*, of a double requirement, a *chance* to the future of Hegel.

Keywords: Dialectic, exegesis, future, Hegel, Heidegger, Hyppolite, Kojève, Koyré, negativity, ontology, temporality.

* Publicado originalmente bajo el título "Négatifs de la dialectique: entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève" en *Philosophie*, N°52, *Hegel: études*. París: Éditions de Minuit, 1996, 37-53, reimpreso luego con el título "Négatifs de la dialectique: entre Hegel et Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève", en Catherine Malabou, *La Chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences*. París: Hermann Éditeurs, 2009, 27-52. *Revista Pensamiento Político* agradece a la profesora Malabou por autorizar la traducción de este artículo, y a Cristóbal Durán y Mauro Senatore por facilitar el acceso a los originales. El texto, con mínimas variaciones respecto de la versión publicada en la revista *Philosophie* —nótese, por ejemplo, la del título—, ha sido traducido a partir de la versión aparecida en *La Chambre du milieu*. Traducción de Javier Pavez. El traductor agradece, por una parte, a Vicente Montenegro y Ernesto Feuerhake, quienes agenciaron la posibilidad —o bien, el espaciamiento de la buena ventura— de traducir este importante texto, y, por otra, muy especialmente a Cristóbal Durán, quien revisó la traducción preliminar. Las notas indicadas alfabéticamente y los paréntesis cuadrados, son del traductor.

** Profesora de filosofía en el Centre for Research in Modern European Philosophy de la Universidad de Kingston (Reino Unido). Es autora de *L'Avenir de Hegel ou de la plasticité temporelle en dialectique* (París: Vrin, 1996) [recientemente traducido por Cristóbal Durán: *El porvenir de Hegel: Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Palinodia-La Cebra, 2013], *Le Change Heidegger, du fantastique en philosophie* (París: Léo Scheer, 2004), *Que faire de notre cerveau?* (París: Bayard, 2004), *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction* (París: Léo Scheer, 2005), *Les nouveaux Blessés, De Freud à la neurologie: penser les traumas contemporains* (París: Bayard, 2007), *Ontologie de l'accident* (París: Léo Scheer, 2009), *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique* (París: Galilée, 2009), *La Chambre du milieu, de Hegel aux neurosciences* (París: Hermann, 2009) y *La plasticidad en espera* (Santiago: Palinodia, 2010).

Es interesante despejar las orientaciones inherentes a toda una genealogía exegética de la filosofía hegeliana en la primera mitad del siglo XX: genealogía abierta por Heidegger y tejida por los trabajos de Hyppolite, Koyré y Kojève. Las líneas de fuerza de este corpus interpretativo se reúnen en torno a un cierto tratamiento de la *negatividad*, tratamiento que acaba por pronunciarse por la *ruina* de la coherencia del proceso dialéctico en su lógica y en su economía. La negatividad, en efecto, se vuelve contra sí misma, y de manera *no-dialéctica*, de tal suerte que el proyecto hegeliano, a final de cuentas, se encuentra fracturado.

Para comenzar estas lecturas, una cuestión: la de la temporalidad, y más precisamente la del *porvenir*. ¿Hay en Hegel un “auténtico” pensamiento del porvenir o, al contrario, debemos concluir la clausura absoluta de un Sistema que propone resolver cualquier trascendencia en la estabilidad de un presente perpetuo? Se podría resumir, así, la interrogación matriz de los trabajos de Hyppolite, Koyré y Kojève, trabajos inspirados por el acontecimiento que fue para cada uno el pensamiento heideggeriano de la *temporalidad originaria* que supone, como se dice, el primado del porvenir sobre los otros dos éxtasis del tiempo.

Parece, a los ojos de los lectores aquí convocados, que el porvenir en el sentido temporal y el advenir en sentido lógico solidarizan en el seno del Sistema, confrontando así el pensamiento, sino con una aporía, por lo menos con una improbable salida. Es a esta figura de lo improbable que intentaremos dar un nombre.

Se nos preguntará ¿por qué escoger explorar un corpus que, respecto a los estudios hegelianos actuales, puede parecer “superado” [*depassé*]? ¿Los trabajos de Hyppolite, Koyré y Kojève, a pesar de su incontestable importancia, tuvieron su tiempo? A estos cuestionamientos, respondemos que tales trabajos han contribuido, sin saberlo, a hacer surgir un tipo de aproximación de la negatividad dialéctica que hoy en día se encuentra en el corazón de las lecturas más recientes de Hegel. Este tipo de aproximación se verá esbozada en sus características dominantes al finalizar nuestra investigación.

La dialéctica alienada

¿Habría dos posibles lecturas de Hegel en Hegel? ¿Se pueden separar el porvenir y el advenir lógico? En su artículo titulado “Ensayo sobre la ‘Lógica’ de Hegel” [*“Essai sur la ‘Logique’ de Hegel”*]^a, Hyppolite, luego de haber comentado el capítulo del “Saber absoluto” en la *Fenomenología del espíritu*, responde positivamente a estas cuestiones. Después de preguntar: “¿Cómo reconciliar la filosofía hegeliana de la historia (...) y el saber absoluto de la lógica?” (Hyppolite 1971, 174)^b, propone la siguiente respuesta:

^a La autora se refiere a “*Essai sur la Logique de Hegel*” publicado en el N°19 de la *Revue Internationale de Philosophie* (1952, pp. 35-49) y reeditado en *Figures de la pensée philosophique: Écrits de Jean Hyppolite, 1931-1968* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971, Tomo I). Para este caso, traducimos directamente del texto de Malabou. Más adelante, cuando se refiere a *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel* (Paris: PUF, 1953), utilizamos la versión en español de María C. Martínez y Jesús Santander, publicada por la Universidad Autónoma de Puebla en 1987.

^b En la “Conclusión” de “Las categorías de lo absoluto”, la tercera parte de *Lógica y existencia*, escribe Hyppolite: “Se puede prolongar la filosofía hegeliana en dos direcciones diferentes. Una de ellas conduce a la deificación de la Humanidad; la otra, que hemos seguido en esta obra, conduce al saber de sí de lo Absoluto a través del hombre. En cada uno de estos casos, el término de Existencia aplicado a la realidad humana tiene una significación diferente [...] Y hay una filosofía de la historia porque es imposible concebir la historia, al menos la retrospectiva, sin determinarla como sentido. Es aquí que el hegelianismo nos ofrece dificultades casi insuperables” (Hyppolite 1987, 220-30). [N. del T.]

El historiador de la filosofía descubre *dos posibles* direcciones en el hegelianismo [el subrayado es nuestro –C.M.]. Una indica una filosofía de la historia [...], la otra indica este saber absoluto que, reflexión externa sobre las filosofías del pasado, sin embargo constituye una filosofía interna de la completa inmanencia, en la cual el pensamiento no retiene del tiempo sino la eterna temporalidad de la mediación y se eleva por encima de toda historia (Hyppolite 1971, 174).

Al hablar de “dos posibles direcciones en el hegelianismo”, Hyppolite las presenta como un lugar *crítico* entre inmanencia y trascendencia, entre circularidad lógica y estructura “ex-tática” del devenir histórico, como un cruce de caminos que, si bien proceden de un mismo origen, no se superpondrían. Leer a Hegel significaría, entonces, reconocer la *doble* orientación de su pensamiento, lo que dejaría al historiador de filosofía la libertad de *elegir* la “dirección” de su investigación: eternidad conceptual o aventura acontecimental [événementielle]. Del mismo modo, si se esfuerza constantemente por mostrar la unidad estructural entre “el saber absoluto, el Logos, y esta filosofía de la historia” (Hyppolite 1987, 230), Hyppolite no cesa de afirmar, al mismo tiempo, especialmente en *Lógica y existencia*, que este “paso de lo temporal a lo eterno, es la síntesis dialéctica más oscura del hegelianismo. La historia es creadora de sí, al igual que el Logos, pero esta creación es temporal allá, aquí es creación eterna” (Hyppolite 1987, 233-34)¹.

Si esta “oscuridad” es efectiva, la lectura de Hegel no sería entonces posible sino al precio del reconocimiento de un *cisma*, de una forma de escisión que, por su radicalidad, sería de hecho *extranjera a la procesualidad dialéctica*. Si se consideran los textos de los filósofos que se aproximan *explícitamente* al problema del porvenir en Hegel, a saber, Heidegger, Koyré y Kojève, se verá que comparten esta actitud en su tematización, más o menos explícitamente, y le dan una forma más o menos rígida. Examinaremos en primer lugar, y en orden cronológico inverso, las posiciones de éstos dos últimos lectores.

El análisis de Koyré: El porvenir en “jaque”

En su artículo titulado “Hegel en Jena” [*“Hegel à Jéna”*], Koyré se entrega al análisis de la relación entre el tiempo y la eternidad en las primeras versiones de su Sistema.² Koyré comienza su estudio insistiendo en la dificultad de la filosofía hegeliana, dificultad que no duda en llamar su “secreto”: “es”, escribe, “esta impresión de magia, de misterio, la que hace hablar del ‘secreto de Hegel’” (Koyré 1971, 148). Indica en nota a pie de página, que el libro de Sterling [sic], introductor de Hegel en Inglaterra, con justicia se titula *The*

¹ Este punto es presentado, en la p. 230 como “una dificultad casi insuperable” [Traducción ligeramente modificada].

² Artículo inicialmente publicado en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* en 1934 y reeditado en *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971, pp. 148-189. [En la tarea de esta traducción, recordamos que Jacques Derrida refiere al texto de Koyré y al libro que lo reedita, en la conferencia de 1968 “*La différance*” publicada en *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972 (cf. Derrida 2008, 49). Ante la anotación de Malabou, que remite a la edición de 1971, hemos contrastado que hay una versión anterior (Paris: Armand Colin, 1961). Hasta el momento, sin embargo, no hemos podido corroborar si hay alguna versión en español, por lo que traducimos directamente las citas desde el texto de Catherine Malabou].

secret of Hegel (1859).^c Ahora bien, para Koyré el lugar de este secreto no es otro que la relación entre tiempo y eternidad, más especialmente, entre “dialéctica teológica” y “dialéctica histórica”. Precisa que

la dialéctica teológica es una dialéctica de lo intemporal. La dialéctica histórica es la del tiempo. Mientras la primera implica la primacía del pasado, ya que en el *nunc æternitatis* todo ya está realizado, la otra implica la preeminencia del porvenir, puesto que el *nunc* histórico no tiene sentido sino en relación con el porvenir que proyecta ante sí, que anuncia y que cumpliría al suprimirlo (Koyré 1971, 160, nota 1).

Koyré se ocupará, en primer lugar, de poner en juego la identidad de estas dos “dialécticas” para concluir, en un segundo momento, su carácter *irreconciliable*.

El gran mérito del artículo de Koyré radica en haber llamado la atención, en sus traducciones y comentarios, sobre los pasajes de la obra de Hegel en Jena antes de 1807 (Cursos de 1804-1805 y 1805-1806). Los textos de 1803-1804 traducidos y comentados por Koyré, son dos. Uno es un extracto de la *Lógica* y expone la relación dialéctica entre lo finito y lo infinito. El otro proviene de *Filosofía de la naturaleza*, y expone el movimiento dialéctico de los momentos del tiempo.³ Koyré, apoyándose en estos textos, se propone demostrar que Hegel otorga al porvenir un privilegio, o más precisamente una “primacía” sobre los otros éxtasis temporales: el porvenir *orienta* el instante [*instant*], lo provoca y, en cierto sentido, lo constituye.

“A nuestro entender”, escribe Koyré, “la dialéctica de lo infinito reproduce, o si prefiere se corresponde con (esta) dialéctica del tiempo” (Koyré 1971, 175). Es precisamente esta solidaridad estructural de lo finito, de lo infinito y del tiempo, la que permite a Koyré concluir la identidad de las dos “dialécticas” evocadas más arriba. Lo finito y lo infinito se persiguen y abisman, uno en el otro; no son sino uno respecto del otro. Escribe Hegel: “La inquietud aniquiladora de lo infinito (*die vernichtende Unruhe des Unendlichen*) sólo existe a partir del ser de lo que aniquila” (Koyré 1971, 166-67).⁴ Así, está autorizado a considerar la relación de lo infinito y de lo finito como *esencia de la finitud misma*, como permanencia de aquello que no es sino ente. El tiempo, estructura incesante del ser y

^c El trabajo de James Hutchison Stirling (*The secret of Hegel: being the Hegelian system in origin, principle, form and matter*) se publicó en Londres en 1856, luego en dos tomos en Edimburgo en 1865, y fue reeditado y corregido en 1898 (sobre esta reedición, hay disponible una reseña firmada por Stirling en *The Philosophical Review*, vol. 7, N°5 [Sep., 1898], pp. 553-554). [N. del T.]

³ Estos pasajes son extractos de *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (1804-05), reunidos en la edición *Meiner* bajo el título *Jenaer Systementwürfe II. La Logique y la Métaphysique* han sido traducidas por Denise Souche-Dagues: *Logique et métaphysique (Jena 1804-1805)*. París: Gallimard, 1980. [Sin tener noticias de alguna traducción de la *Lógica de Jena*, el primer texto mencionado, optaremos por las citas traducidas, ya sean fragmentarias, que encontremos en otros trabajos –sobre todo si éstos corresponden a trabajos que estén en la órbita del presente ensayo. Por otra parte, hay traducción de “Filosofía de la naturaleza” en Hegel 2006, 5-150].

⁴ Este pasaje se encuentra en la p. 58 de la traducción de Denise Souche-Dagues, *Logique et Métaphysique (Jena 1804-1805)*: “L’inquiétude négatrice de l’infini n’est aussi bien que par l’être de ce que nie l’infini” (Hegel 1980, 36). [La aclaración al pie de Malabou, tiene como función contrastar la versión de Souche-Dagues con su apuesta: “L’inquiétude anéantissante de l’infini (*die vernichtende Unruhe des Unendlichen*) n’est pareillement que par l’être de ce qu’il anéantit”. En nuestra traducción, se acoge la versión de este pasaje de la *Lógica de Jena* que se ofrece en la versión española de Hyppolite (1998, 138). Cf. también, el pasaje citado en *Lógica y existencia*. ed. cit., pp. 121-122].

del no-ser, aparece, pues, como la eternidad misma ("La eternidad, es el tiempo mismo" [Koyré 1971, 188]). Sin plantear la cuestión fundamental, que aquí no se trata jamás de la diferencia entre la infinitud en su simple determinación y la "mala infinitud",^d hace falta subrayar que aquello que asegura, según Koyré, "el contacto y la compenetración entre el Tiempo y la eternidad" es "la naturaleza dialéctica del instante [*instant*]".

El tiempo, expuesto en el sentido de una filosofía de la naturaleza, opera ya para Koyré como una dinámica histórica. Ahora bien, histórico, para él como para Hyppolite, significa esencialmente *humano*. La historia sólo tiene sentido para un ser que, como el tiempo, "es lo que no es" (Koyré 1971, 177), procede por una sucesiva denegación de estados, es decir, de fijaciones de lo real. La existencia humana en su trascendencia y la temporalidad en cuanto movimiento de denegación del presente, aparecen como un solo y mismo fenómeno.

Apoyándose en el texto de la *Jenenser Logik*, Koyré pone en juego un concepto de infinito menos lógico que existencial, un infinito "tenso, dramático", un concepto que lo finito inquieta, socaba y condiciona: "La inquietud es el fondo del ser. Lo finito y lo infinito se persiguen y abisman, uno en el otro; no son sino uno respecto del otro". "Inquietud" traduce el alemán *Unruhe*, la palabra maestra del pasaje de la lógica donde Hegel declara: "La inquietud aniquiladora de lo infinito sólo existe a partir del ser de lo que aniquila. Lo suprimido (*das Aufgehobene*) es tan absoluto que es suprimido, se engendra en su aniquilamiento, pues el aniquilamiento sólo es en tanto que hay algo que se aniquila" (Hegel 1980, 58). La relación entre lo finito y lo infinito moviliza, según Koyré, un concepto trágico de lo negativo como fuerza de disolución del ser, comprendido aquí como existencia. El Tiempo es pensado como idéntico a la eternidad, en la misma medida en que el tiempo aparece como estructura ontológica, *incesante* [*incessance*] del ser y del no-ser.

¿De qué tiempo se trata? La respuesta se encuentra en el análisis de un pasaje de la *Filosofía de la naturaleza* donde el tiempo aparece como "el infinito, móvil e inquieto" (Koyré 1971, 167). Debido a esta definición, "y en esto radica la importancia de (la) disposición (de Hegel)", el tiempo no es ya "imagen de una eternidad inmóvil" (Koyré 1971, 167). Esta nueva concepción del tiempo se basa en "la curiosa doctrina de la prevalencia del porvenir sobre el pasado" (Koyré 1971, 187). Koyré cita como evidencia el siguiente pasaje: "El presente se supera de tal manera (*so sich aufhebend*) que es más bien el porvenir que se engendra (*deviene*) en él, es en sí mismo este porvenir; o bien, este porvenir es, en sí, no por venir (*oder diese Zukunft ist selbst in der Tat nicht Zukunft*) sino aquello que supera [*supprime*] el presente, pero en tanto que es esto, esa (alguna) simple acción

^d En esta decisión, me he apoyado en la consideración del siguiente pasaje de la *Ciencia de la lógica*: "Dentro de este su concepto simple, lo infinito puede ser visto como la segunda definición de lo absoluto; ese concepto es más profundo que el devenir, pero aquí está aún afectado de una determinidad; y la cosa primordial es: diferenciar entre el concepto, conforme a verdad, de la infinitud y la mala infinitud, entre el infinito de la razón y el infinito del entendimiento" (Hegel 2011, 261). Al respecto, cf. los §§94-95 de "Ciencia de la Lógica" (Hegel 2005, 197-200).

de negación absoluta que, sin embargo, antes que el presente en su esencia es también el no-ser mismo, o el porvenir” (Koyré 1971, 168-69)^e.

Koyré insiste en la originalidad de estos análisis, que mostrarían cómo el presente está “atrapado” y destruido por su propia futurización. El presente de Hegel es un presente “cada vez menos igual a sí mismo” (Koyré 1971, 178). El “ahora (*das Jetzt*) [*maintenant*]” aparece como un “instante dirigido” [*instant dirigé*]” y Koyré afirma: “no es hacia el pasado que está dirigido. Al contrario, es hacia el porvenir” (Koyré 1971, 176). Si el tiempo se forma extendiéndose a partir del ahora [*maintenant*], esta extensión no es del orden de la distensión, sea como prolongamiento o duración; “sino que es a partir del porvenir, que él (el tiempo) viene a sí en el ahora” (Koyré 1971, 166)^f. El carácter móvil de una presencia que no llega al reposo, que está siempre trabajada por su propia negación, hace posible lo que Koyré llama “correspondencia” entre la manera en que lo finito habita el corazón de lo infinito y este porvenir que, permanentemente, destituye el ahora. En los dos casos, se trata de la misma economía, la de la “nada” [*néant*] que el ser “incluye”, que “le sostiene y le acecha” (Koyré 1971, 166)^g. Si tiempo y eternidad se compenetran, es en el sentido en que el tiempo aparece como la eterna mediación entre ser y no-ser, como el principio de “aquello que se abalanza, cae, y se eleva de nuevo” (Koyré 1971, 187). Hegel, por lo tanto, habría pensado el tiempo como “principio de creación, de lo nuevo” –traducción directa de la prevalencia del porvenir sobre los otros dos éxtasis temporales– y no ya como “medio homogéneo” o como “número del movimiento” (Koyré 1971, 187).

Entonces, la temporalidad aparece, en adelante, ya no como serie o flujo sino como *diferencia pura*. La contradicción, motor de la procesualidad dialéctica, “es tensión diferenciante” (Koyré 1971, 174). Este bello pasaje del análisis de Koyré marca, al mismo tiempo, su aspecto *paradojal*, incluso *contradictorio*. En el mismo momento en que Koyré afirma que la diferencia es “pura”, él precisa que las “diferencias” constituidas por los momentos del tiempo, como lo hemos anunciado, tienen sentido en relación con el hombre: “Las dimensiones del tiempo son direcciones. En una multiplicidad pura, no hay necesidad de distinguirlas. Ellas no tienen sentido sino en relación con nosotros, esto es, en relación con el hombre puesto en el espacio. Y viviendo el tiempo” (Koyré 1971, 180, nota 1).^h El “diferir” sólo es tal para un ente que él mismo no existe sino para diferir de sí. El hombre es un

^e Traducción directa del francés. El fragmento en alemán, consultado en el *Jenaer Systementwurf*, es el que sigue: “Die Gegenwart so sich aufhebend, inden die Zukunft vielmehr in hir wird, ist selbst diese Zukunft; oder diese Zukunft ist selbst in der Tat nich Zukunf, sie ist das die Gegenwart Aufhebende, aber indem sie diest ist, das absolut negierende Einfache, ist sie vielmehr die Gegenwart, die aber ebenso ihrem Wesen [nach] das Nichtsein ihrer selbst, oder Zukunft ist”. Con la mención de este fragmento intentamos hacer aparecer la decisión que recorre nuestra traducción, y que radica en verter “porvenir” en vez de “futuro”, ya que el francés “avenir” alude al “à venir” tal como en alemán “Zukunft” apuesta hacia el “zu kommen”. [N. del T.]

^f El pasaje de Koyré que Malabou incorpora es el siguiente: “Le temps se forme en s’étendant, ou mieux s’extériorisant à partir du ‘maintenant, mais non en se prolongeant, en durant. C’est au contraire de l’avenir qui’il vient à soi dans le maintenant. La ‘dimension’ prévalante du tems est l’avenir qui est en quelque sorte antérieur au passé”.

^g Sin duda Malabou hace aparecer la irrestricta vinculación entre la economía de la nada [*néant*], y la “inquietud aniquiladora [*anéantissante*] de lo infinito”. Cf. *infra*, n. 4.

^h Cf. Hegel 2005, §259, 317 y ss.

ser que, partiendo del presente, lo reniega buscando realizarse en el porvenir, que vive para el porvenir o que, a lo menos, en él está buscando su verdad, ser que no existe sino en esta continua transformación del porvenir en el ahora, que deja de ser el día donde no hay porvenir, donde nada está por venir, donde todo está ya advenido, donde todo ya está “realizado” [*accompli*]. Esto es porque el tiempo hegeliano es tan *humano* como *dialéctico*, porque es uno y otro, porque es esencialmente tiempo *histórico* (Koyré 1971, 177).

La historia humana es la vitalidad de las diferencias que, en la naturaleza, no forman sino un “tiempo paralizado y extendido” (Koyré 1971, 178).

“El día en que ya no hay porvenir” es la muerte. Ahora bien, todo el problema según Koyré —lo que explica la brusca variación de su conclusión— radica en que esta muerte, en el sistema hegeliano, *no está por venir sino siempre ya advenida*: ella es el *saber absoluto* mismo, interpretado como “detención” [*arrêt*] del tiempo (Koyré 1971, 189). Koyré insiste, pues, en la dificultad, o incluso en la imposibilidad de comprender cómo esta “detención” es requerida por una filosofía de la historia; esta imposibilidad es otro nombre del “fracaso [*échec*] del esfuerzo hegeliano.”ⁱ “Porque”, dice,

si el tiempo es dialéctico y si se construye *a partir del porvenir*, es —lo que Hegel dice— eternamente inacabado. Mas, el presente mismo —que es ya porvenir— no es nada que pueda ser comprendido. Porque, en efecto, el espíritu puede hacer presente el pasado, no puede hacerlo, sin embargo, sino para servir al porvenir. Por lo tanto, el carácter dialéctico del tiempo sólo hace posible una filosofía de la historia; pero al mismo tiempo, el carácter temporal de la dialéctica la hace imposible. La filosofía de la historia, entonces, queramos o no, es una detención (Koyré 1971, 189).

La dialéctica golpearía la misma imposibilidad que ella hace posible: “La filosofía hegeliana, el ‘sistema’, sólo sería posible en tanto que la historia había terminado, si no tenía más porvenir, si el tiempo pudiera detenerse” (véase página en conclusión). Hegel se volvería contra sí mismo, sin que esta contradicción sea por su parte *dialectizable*. En la medida en que la filosofía aparece según Hegel como trabajo del concepto —comprensión absoluta [*saisie absolue*] de lo que es, desgarrar de la existencia de su exterioridad y por lo tanto de su temporalidad—, presupondría precisamente la *detención* de la historia. Pensar la historia significa detener la historia. La contradicción es la siguiente: el sentido (la significación) de la historia no emerge sino de la anulación del sentido (orientación) de la historia. Tras afirmar que Hegel “admite la necesaria unión, la identidad dialéctica de la esencia y de la existencia, de la eternidad y del tiempo” o “la identidad de la lógica con la historia” (Koyré 1971, 189), Koyré declara al mismo tiempo que esta identidad procede de un *golpe de fuerza*, que él caracteriza como “esfuerzo (...) de hacer volver a entrar el tiempo en la eternidad y la eternidad en el tiempo” (Koyré 1971, 163). Esta lógica del *encajamiento forzado* redobra perpetuamente la lógica dialéctica misma, como su otro, su secreto, y aparece, a la vez, como la razón de su “fracaso”.

ⁱ Por motivos estilísticos, específicamente para mantener cierta cadencia, el título del presente acápite (“*L’analyse de Koyré: l’avenir en «échec»*”) se ha sido traducido como “*El análisis de Koyré: El porvenir en ‘jaque’*”. Valga la indicación para subrayar la pérdida que esa decisión implica, o bien, el fracaso que, a la vez, la recorre.

La contradicción inherente al hegelianismo proviene de dos significaciones irreconciliables de la negatividad. En un caso (como aparece en los textos de Jena), la negación y su redoblamiento estructuran la inquietud de la presencia y despliegan una economía de la trascendencia. En el otro (sobre todo en el texto del “Saber absoluto”) la negatividad tiene un sentido estrictamente lógico, y, en su ensamble, el proceso dialéctico presupone la intemporalidad del concepto. Entonces Koyré puede concluir que “el ‘sistema’ hegeliano está muerto, y bien muerto” y que “los recientes esfuerzos por revivir el hegelianismo no hacen (...) sino demostrar (...) la esterilidad del ‘sistema’” (Koyré 1971, 153).⁵

La lectura de Kojève: el “fin de los tiempos”

En la conferencia que concluye el ciclo de cursos titulados “Notas sobre la eternidad, el tiempo y el concepto”⁶, Kojève hace una referencia explícita al artículo de Koyré. Este “artículo decisivo”, según escribe, “es la fuente y la base de mi interpretación de la *Fenomenología del Espíritu*” (Kojève 1972a, 143). Prosigue en estos términos:

El texto en cuestión pone en evidencia que el Tiempo que Hegel ha tomado en cuenta es el Tiempo que, para nosotros, es el Tiempo *histórico* (y no biológico o cósmico). En efecto, ese Tiempo está caracterizado por la primacía del Porvenir. En el Tiempo que consideraba la Filosofía pre-hegeliana, el movimiento iba del Pasado hacia el Porvenir, pasando por el Presente. En el Tiempo del que habla Hegel, por el contrario, el movimiento se engendra en el Porvenir y va hacia el Presente transitando por el Pasado: Porvenir → Pasado → Presente (→ Porvenir). Y esa es la estructura propia del Tiempo específicamente humano, es decir, *histórico* (Kojève 1972a, 143-44).ⁱ

Aquí se reconoce la asimilación del tiempo “verdadero” en el tiempo histórico entendido como tiempo humano. La fuerza y la originalidad del análisis de Kojève consisten, a partir de esta definición del tiempo, en interpretar el porvenir como *energía de lo negativo*. Esta comprensión del porvenir como negatividad permite vincular el tiempo histórico y la procesualidad lógica, existencia humana y saber absoluto.

⁵ Véase la nota 1.

⁶ Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*. Notas de cursos reunidas por Raymond Queneau. París: Gallimard, 1947. La gran influencia que los cursos dictados por Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu* han ejercido sobre los más eminentes espíritus de la época, hace de la *Introduction à la lecture de Hegel* uno de los textos más relevantes de los estudios hegelianos. Es imposible exponer aquí este trabajo en toda la amplitud y riqueza de sus desarrollos, que fue determinante para la recepción de Hegel en Francia. Nos atendremos a los pasajes de los cursos que explícitamente están consagrados a la relación del tiempo y la eternidad y al rol fundamental que Kojève asigna, para la comprensión de esta relación, el pensamiento hegeliano del porvenir. Hay, en la *Introduction*, respecto de este tema, tres importantes desarrollos. El primero es la introducción general de la obra (p. 11-33). El segundo es el extensísimo análisis del capítulo VIII de la *Fenomenología del espíritu*: “El saber absoluto”, que fue objeto de sus seis últimas conferencias (6-12) del año escolar 1938-1939. Las conferencias 6 a la 8 se titulan “*Note sur l'éternité, le temps et le concept*” [“Nota sobre la eternidad, el tiempo y el concepto”] (p. 336-380), y son particularmente importantes. El tercer texto, ordenado por Queneau en los Apéndices, se titula “*L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel*” [“La idea de la muerte en la filosofía de Hegel”] (texto íntegro de las dos últimas conferencias del curso de los años 1933-1934, pp. 529-575). [Por nuestra parte, referimos, en primer lugar, a la traducción disponible en Kojève 1972a. Este libro contiene las doce lecciones del “Curso del año escolar 1938-1939”. Por último, remitimos a “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel”, en Kojève 1972b, 123-143. Cabe, pues, señalar que no hemos podido acceder a versión completa, recientemente publicada como *Introducción a la lectura de Hegel* (trad. de Andrés Alonso Martos, 2013)].

ⁱ Énfasis parcialmente modificado, en función del texto de Malabou.

El porvenir aparece, a la luz de los análisis kojévianos, como esta extraña modalidad del no-ser que hace posible la historia. En tanto que es “lo que no es (aún) y lo que no ha sido (ya)” (Kojève 1972a, 144), el porvenir pone al pensamiento en relación con lo que no existe, con la posibilidad pura. En este sentido, es la negación de lo “Real” o, con todo, de lo dado. Esta negación de lo Real, que deja entrever la posibilidad de un orden otro de las cosas, se define como “Proyecto”, y su movimiento es la historia, “Tiempo de la Acción consciente y voluntaria que realiza en el presente, un proyecto para el porvenir, formándose dicho proyecto a partir del conocimiento del Pasado” (Kojève 1972a, 146).

La “presencia-real del porvenir en el Mundo”, es decir, la interrupción de la nada en el ser (lo real dado), constituye para Koyré la estructura del Deseo. “El Deseo es la presencia de una ausencia (...)” (Kojève 1972a, 144). Aparece como “como una laguna o un ‘hueco’ en el Espacio: vacío, nada [*un vide, une néant*]” (Kojève 1972a, 145). El deseo no puede relacionarse con una realidad de manera positiva, puesto que ella no existe: “la realidad del Deseo procede de la negación de la realidad dada”^k. Esta negación de la realidad dada –el presente– equivale inscribir a este último en el registro del pasado. El deseo aparece, así, como lo que hace pasar el tiempo.

La figura del Amo y del Esclavo, sabemos, se ha constituido para Kojève como paradigma hermenéutico del pensamiento de Hegel, en su conjunto. El hecho de que el deseo, según Hegel, no se refiera a un objeto sino a otro deseo, testimonia la primacía del porvenir. La posibilidad de arriesgar la vida para ser reconocido es, según Kojève, la marca de la “humanidad del hombre” (Kojève 1947, 14).

En la lucha por el reconocimiento, la conciencia demuestra que “ser para sí mismo o ser hombre, es no estar ligado a ninguna existencia determinada, es no estar vinculado a la aislada-particularidad universal de la existencia en-cuanto-tal, es no estar vinculado a la vida”, esto es, una vez más, negar la realidad dada (Kojève 1947, 18).

El origen del fenómeno del porvenir es el *lenguaje*. Hablar viene a sustituir el concepto de una cosa o de un ser a su presencia efectiva o material: “De manera general, cuando se crea el concepto de una entidad real, se la desprende de su *hic et nunc* dado (...) Así es cómo ese perro real es en tanto que concepto no sólo ‘ese perro’ sino además ‘un perro cualquiera’, el ‘perro en general’, ‘cuadrúpedo’, ‘animal’, etc., y también ‘Ser’ a secas” (Kojève 1972b, 142-43)^l. Por consiguiente, es posible afirmar que el lenguaje, en tanto que suspensión del ente empírico, es el *porvenir de la presencia*. En efecto, la negación del estar-ahí [*être-là*] es la posibilidad misma de su sentido. Es así que Kojève puede afirmar: “el porvenir es (...) la nada del ser, es decir su *sentido*” (Kojève 1972b, 149, nota 1)^m.

El saber absoluto es asimilado al “Discurso” o empresa de “separación” [*dégagement*] del sentido del ser que “separa la esencia de la existencia” (Kojève 1972b, 147)ⁿ. Kojève explica que el “*sentido-esencia* de una cosa es algo así como esa cosa misma menos su *existencia*. Ahora bien, la ‘sustracción’ que quita el ser al Ser es el Tiempo, que hace pasar al Ser, del presente en el cual es, al pasado en el cual no es (ya), y donde no

^k Cf. Kojève 1972a, 145-46.

^l Traducción ligeramente modificada.

^m Traducción ligeramente modificada.

ⁿ Traducción ligeramente modificada.

es más que *sentido* puro (o esencia sin existencia)” (Kojève 1972b, 144-45). Si el tiempo es el sentido mismo del ser, y el sentido es la posibilidad del Concepto o del discurso, entonces el Concepto y el tiempo son idénticos ya que es “la temporalidad del ser [Être lui-même]” (Kojève 1972b, 144).

Vayamos a las *paradójicas consecuencias* de análisis de Kojève. Al mismo tiempo en que él afirma la identidad del concepto y del porvenir, Kojève concluye la *clausura* del porvenir mismo. El “Sabio” [Sage] (otro nombre del Saber absoluto) *termina por comprender todo*. A partir de momento en que la filosofía toma conciencia de la actividad conceptual como negación de lo dado, no puede negar esta estructura sin negarse ella misma. *Por lo tanto, no puede haber ningún porvenir para una filosofía que se entiende como porvenir*: “(...) la existencia en verdad humana es (...) la del Sabio que se limita a comprender todo, sin negar jamás o modificar nada” (Kojève 1972b, 171). Citamos, aún, esta conclusión: “El Hombre ya no se relaciona (...) con un objeto cosificado opuesto a él; tampoco tiene necesidad de *negar* para mantenerse en la existencia conservando su identidad consigo mismo. Y el Hombre que no niega más, no tiene porvenir verdadero” (Kojève 1972a, 173)^ñ.

Apegado a subrayar la actualidad de la filosofía hegeliana, a pensar la fuerza de su porvenir y renovación, Kojève interpreta el saber absoluto en términos del “final de los tiempos” (Kojève 1947, 531).^º Ahora bien, ¿qué tiempo podría corresponder al fin de los tiempos, sino la parálisis [stasis] misma del tiempo en la forma petrificada de un *presente a perpetuidad*? Se encuentra, en la lectura de Kojève, nuevamente, la misma paradoja que descubre Koyré: sería imposible reunir sin contradecir las significaciones –lógica y cronológica– de la negatividad hegeliana.

Conclusión de estos análisis

Las diferentes interpretaciones aquí recordadas según sus principales orientaciones, se emplean, según hemos mencionado, para elucidar la relación entre las dos significaciones del porvenir que *inmediatamente* se imponen a la lectura de la filosofía especulativa. La conclusión de esos análisis parece clara e inequívoca: ambos porvenires son irreconciliables, lo que entraña, a fin de cuentas, la *ausencia* de porvenir de la filosofía hegeliana.

Cualquiera sea el valor y el interés incontestable de estos análisis y la gran influencia que han ejercido en nombre de las lecturas de Hegel, ellos se descansan en un cuádruple malentendido. En primer lugar, eternidad lógica y temporalidad histórica aparecen allí como estructuras *pre-constituidas*, que se dan, de alguna suerte, totalmente preparadas por el pensamiento; Koyré y Kojève jamás se interrogan sobre la historia de estos conceptos ni sobre el proceso de su formación, en el sentido de la filosofía de Hegel. En segundo lugar, estos análisis convocan *otro pensamiento del tiempo que el de Hegel* –el de Heidegger– *para explicar el pensamiento hegeliano del tiempo*. En efecto, la cuestión de una “prevalencia” o de una “primacía” del porvenir *no es una cuestión planteada por Hegel*. El tercer malentendido concierne a la comprensión del pensamiento heideggeriano mismo.

^ñ Énfasis parcialmente modificado.

^º Cf. Kojève 1972b, 126, 151.

En efecto, al afirmar que “el tiempo se temporiza prioritariamente hacia el porvenir”^p, Heidegger no pretende realizar una simple inversión de los momentos del tiempo, privilegiando el porvenir. El tiempo tal como lo comprenden Koyré y Kojève permanece solidario, en términos de Heidegger, de la comprensión vulgar del tiempo. Finalmente, y esta es la cuarta reserva, al asimilar la conciencia al hombre, estos comentaristas hacen sufrir, tanto a Hegel como a Heidegger, lo que Bernard Bourgeois justamente llama una “reducción humanista” (Bourgeois 1991, 26) y “antropologista” de sus pensamientos. Esto no impide que esta cuádruple desviación sea significativa por más de un motivo. Nos reservaremos esta interpretación luego del examen de los rasgos relevantes de la lectura heideggeriana de Hegel.

Las lecturas heideggerianas de Hegel: negatividad y negatividad

Llamadas

En principio, es conveniente recordar que el tiempo, en el pensamiento heideggeriano, no aparece ya como un “medio homogéneo” en el que se desarrollan los acontecimientos, sino como estructura ex-tática^q donadora de “horizonte”. Esta comprensión de la temporalidad ya está virtualmente presente en filósofos como Aristóteles y Kant, quienes realizan “avances” respecto del pensamiento del porvenir, caracterizado en *Ser y tiempo*, como “liberación previa (*vorgängige Freigabe*)”^r. “Previo”, dice Heidegger, “en este sentido ontológico, se dice en latín *a priori*, en griego *πρότερον τῇ θύει*, (Arist., *Metafísica* A, I) (...), ‘ser lo que ya era’, ‘lo que cada vez despliega ya previamente su ser’” (Heidegger 1997, 111, nota c)^s. Lo “previo” no es lo “pasado intemporalmente pasado” de la esencia hegeliana, sino el recurso mismo de la temporalidad. El porvenir ya no es, pues, un simple momento del tiempo, sino el dispositivo o articulación que permite al sujeto relacionarse con antelación a lo que *viene*, u *ocurre* [*arrive*].

^p La afirmación dispuesta por Malabou es la siguiente: “*le temps se tempore prioritairement par l’avenir*”. Ante la imposibilidad de dar con la afirmación de Heidegger, arriesgamos que el “*se tempore*” vierte a “*zeitigen*”. Bajo esta pista, acogemos una apuesta de Jorge Eduardo Rivera para traducir “se temporiza”. Por citar un lugar de *Ser y tiempo* (1997a): “La temporeidad tiene distintas posibilidades y diferentes maneras de *temporizarse*. Las posibilidades fundamentales de la existencia, propiedad e impropiiedad del Dasein, se fundan ontológicamente en distintos modos posibles de temporización de la temporeidad [...] La temporeidad no ‘es’ en absoluto un ente. La temporeidad no es, sino que se *temporiza* [*zeitigt sich*] [...] La temporeidad originaria y propia se temporiza desde el futuro propio, de tal suerte que, solo por ser venideramente sida, ella despierta el presente. El fenómeno primario de La temporeidad originaria y propia es el futuro. La primacía del futuro variará de acuerdo con la temporización modificada de la temporeidad impropia, pero se manifestará también en el ‘tiempo’ derivado” (323-46). [N. del T.]

^q “La temporeidad es esencialmente extática. La temporeidad se temporiza originariamente desde el futuro. El tiempo originario es finito” (Heidegger 1997a, 348). [N. del T.]

^r En el §18 de *Ser y tiempo*, Heidegger pregunta: “*Was besagt diese vorgängige Freigabe, und wie ist sie als ontologische Auszeichnung der Welt zu verstehen?*”, interpelación traducida por Rivera como “¿En qué consiste este *previo dejar en libertad*, y cómo ha de ser entendido en cuanto característica ontológica del mundo?” (1997a, 109, cursivas nuestras). Si bien la traducción de Rivera acoge el “*gabe*”, es decir, cierta economía del don, al hacer aparecer el “*dejar en*”, por nuestra parte, por una cuestión de orden estilística, hemos preferido usar la expresión “liberación previa”. [N. del T.]

^s Se ha modificado la remitencia al texto de Aristóteles en virtud del pasaje citado por C. M. En la traducción de Rivera, dice “*Física A, 1*” y sólo a continuación, para subrayar un lugar más específico, se cita la “*Metafísica E, 1025 b 29*”.

El pensamiento kantiano tiene “la audacia” de afirmar la identidad de la subjetividad y del tiempo: “El tiempo y el ‘yo pienso’ no se enfrentan ya, incompatibles y heterogéneos, sino que son lo mismo. Kant, en virtud del radicalismo con el cual, en su fundamentación de la metafísica, ha interpretado trascendentalmente, por primera vez, el tiempo y el ‘yo pienso’ tomados por separado, los reunió en su identidad originaria” (Heidegger 1996, 163-64). Aquí, Heidegger tiene en vista el rol que la imaginación trascendental juega en el seno de la originaria unidad sintética de la apercepción[†], produciendo determinaciones *a priori* del tiempo, permitiendo, así, la esquematización de categorías del pensamiento puro.

La imaginación abre al sujeto la perspectiva pura. Heidegger afirma: “Mantenerse de antemano dentro de este margen libre y formarlo originariamente no es otra cosa que la trascendencia” (Heidegger 1996, 67). El pensamiento heideggeriano de la prioridad del porvenir debe, precisamente, comprenderse a partir de esta problemática de la *trascendencia* –movimiento de salir fuera de sí– y no como la orientación de la serie, del orden del tiempo por uno de sus éxtasis que, de alguna suerte, obtendría la victoria sobre los otros.

Hegel sin “horizonte”

¿Hegel, por su parte, ha pensado esta trascendencia? La respuesta de Heidegger es doble. En efecto, en su obra propone dos tipos de lecturas de Hegel: Una interpreta el hegelianismo como clausura del porvenir, provocada por el gesto del “adiós al tiempo” (*Ser y tiempo*)[‡], la otra descubre en él un movimiento de auténtica temporalización (“El concepto de experiencia de Hegel” en *Caminos de bosque* [1997]). Estas dos lecturas hacen aparecer la *división no dialectizada* [*clivage non dialectisé*] que, según Heidegger, existe en el corazón del pensamiento de Hegel. En su curso sobre *la Fenomenología del espíritu*, Heidegger declara:

Ahora se nos da (...) a propósito una indicación referida a los momentos temporales en el ‘ser’ de lo dispuesto para ser sabido de manera absolvente, ello se hace con el total convencimiento de que al obrar así vamos más allá de Hegel y, a decir verdad, no simplemente en una dirección que casualmente no dejó de convertírsele a él de manera propia en problema, sino en una dirección que, una vez desbrozada, se dirige contra él (Heidegger 2008, 119).

[†] Cf. Kant 2007, §16, B134. [N. del T.]

[‡] En efecto, resultan de radical importancia: el §82 de *Ser y tiempo* (1997a, 441-49), el referido “El concepto de experiencia de Hegel”, así como “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” (Heidegger 1988, 98-157) y las clases de 1930-1931 (Semestre de invierno) reunidas bajo el título *La fenomenología del espíritu de Hegel* (Heidegger 2008). Justamente, de este último –*Hegels Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt: Klostermann, 1980), traducido al francés como *La phénoménologie de l’esprit de Hegel*–, Catherine Malabou, en la Introducción de su *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique* (Paris: Vrin, 1996), cita este importante pasaje: “l’exposition hegelienne du concept véritable de l’être (...) avec sa mention du temps, n’est rien d’autre qu’un adieu au temps comme chemin vers l’esprit qui est l’éternel”. [N. del T.]

En *Ser y tiempo*, Heidegger presenta la exposición enciclopédica del concepto de tiempo como la radicalización de la comprensión vulgar del tiempo (“intra-temporeidad (*Innerzeitigkeit*)”). Heidegger muestra que, para Hegel, el tiempo “se presenta frente al espíritu puro y simplemente como algo que esta-ahí (*vorhanden*)” (Heidegger 1997, 448). La interpretación corriente, o vulgar, del tiempo, es solidaria del pensamiento tradicional de la *subjetividad* que Hegel llevó a su cumplimiento, finalizando [*achevant*], así, la metafísica. El *subjectum* es la instancia que permite capturar [*saisir*] el ser de lo que está siendo, según esta modalidad de la presencia que se ofrece inmediatamente a la mirada: la *Vorhandenheit*, que caracteriza el estar *inmediatamente* disponible. El adjetivo *vorhanden* tiene el sentido literal de “a la mano” [*sous la main*]. Ahora bien, en filosofía, el “sujeto” que está determinado como sustrato, soporte, o *cogito*, siempre está conectado a esta concepción del ser *vorhanden*, en la medida que es un acto de “estar-delante” [*poser-devant*]. En el curso de 1930, Heidegger dice: “Lo que Hegel denomina el ente y el ser, nosotros lo designamos con las palabras lo ‘que está presente ante la mano’ (*das ‘Vorhandene’*) y su ‘estar presente ante la mano’ (*‘Vorhandenheit’*)” (Heidegger 2008, 65).

Ahora bien, en “El concepto de experiencia de Hegel”, Heidegger propone otra *lectura de la subjetividad hegeliana*. Comentando la frase de la Introducción de la *Fenomenología del espíritu* según la cual “lo absoluto está ya en sí y para sí con nosotros y quiere estar con nosotros”, Heidegger declara: “Este estar-con-nosotros (*parousia*) es ya en sí la manera en que la luz de la verdad, el propio absoluto, nos ilumina” (Heidegger 1997b, 123).⁷ La *parousia*, aquí, no es intemporalidad de la presencia a sí, sino apertura anterior de un horizonte subjetivo de verdad, dicho de otra manera, de un *porvenir*. Heidegger, en efecto, caracteriza la *parousia* como el “predominio (que) concierne [a] el *venir-a-la-presencia* en el desocultamiento” (Heidegger 1997b, 123), es decir, como *posibilidad misma del acontecimiento*.

La estructura de la “liberación (*Freigabe*)” de los posibles, tiene la estructura de la *experiencia*, prueba del aparecer del saber por la cual lo absoluto destina la conciencia. La experiencia, en cuanto presentación del saber que aparece, es “el escepticismo que se consume”; “Con ello recuperamos el significado originario de la palabra *skepsis*”, prosigue Heidegger, “*σχέψις* significa, el ver, el mirar, el observar, que inspecciona qué es lo ente en cuanto ente y cómo es” (Heidegger 1997b, 142). La experiencia es *la vista de lo que adviene*. Más aún, nótese esta afirmación decisiva: “Hegel no concibe la experiencia dialécticamente, sino que piensa lo dialéctico a partir de la esencia de la experiencia” (Heidegger 1997b, 169).

Heidegger no afirma aquí ni una sola vez que el tiempo de la experiencia sea el de la naturaleza; aparece, más bien, en el sentido del camino de la conciencia en tanto que está llamada, atraída, por la prueba de una *diferencia* que no es nada menos que la del *ser* y el *ente*. La conciencia, dice en efecto Heidegger, “es la comparación entre el saber óntico preontológico (saber de alguna cosa, su relativo a su objeto) y el saber

⁷ Nosotros respetamos aquí la traducción propuesta por Brokmeier [*“l’absolu est dès le départ en et pour soi auprès de nous et veut être auprès de nous”*] de la frase que aproximadamente reproduce la *Fenomenología del espíritu*. La traducción de Hyppolite dice: “(l’absolu) se moquerait bien de cette ruse, s’il n’était pas et ne voulait pas être en soi et pour soi depuis le début près de nous” (vol. 1, p. 66). [Por nuestra parte, hemos dispuesto la frase de Hegel según se dispone en la citada traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte].

ontológico (llamada del ser)" (Heidegger 1997b, 168). La significación del prefijo "dia", en la palabra "dialéctica" está, entonces, asignada completamente a la comprensión de esta diferencia. Este prefijo designa la apertura de un espacio de juego donde se encuentra comprometida [engagée] la conciencia: "ella avanza siempre en un constante estar a medio camino de aquí para allá que se desenvuelve entre la conciencia natural y la ciencia" (Heidegger 1997b, 135). La conciencia hace experiencia de aquello que no se deja *presentar*: el ser. En este entremedio, prueba la constante desaparición de sí, desaparición que justamente Heidegger denomina *muerte* de la conciencia natural, la cual intenta explicar lo "ente a partir de lo ente"^v y se mantiene, así, sujeta a su objeto. Debido a que está llamada, más allá de sí misma, en un "impulso irrefrenable" por lo absoluto del saber que ve de entrada "el ser de lo ente", la conciencia llega a liberarse del saber relativo, es decir, de la relación con los objetos, mientras accede "a la libertad de su ser" (Heidegger 1997b, 138)^w.

Por lo tanto, la *parousia* de lo absoluto es precisamente lo que libra –o *absuelve*– a la conciencia de su exclusiva relación con lo *Vorhandenheit*. "Esta liberación (*Selbstloslösung*) de la autocerteza, que la desata de la relación objetual, es su absolvenza (*Absolvenz*)"^x. Es claro que aquí Heidegger interpreta el movimiento de la conciencia según su proximidad con el "ser-para-la-muerte". Tal como el *Dasein* está comprometido en una relación con su finitud, que orienta su existencia hacia el porvenir, la conciencia aparece como un ente comprometido en el movimiento de la comprensión de su ser, e impulsada, de este modo, por la "meta atrayente"^y que es su propia muerte. El porvenir que aquí se promete no es en absoluto un simple "aún-no-presente", sino la prueba de la finitud en cuanto tal. En el curso de 1930 pregunta Heidegger: "¿Lo que Hegel expone en la 'Fenomenología del espíritu' como la absolvenza es sólo la trascendencia encubierta, es decir, la finitud?" (Heidegger 2008, 97).

¿De qué manera entender estas dos lecturas? Éstas tienden a demostrar la existencia, en la filosofía de Hegel, de dos comprensiones de la negatividad –por lo tanto, de dos comprensiones de la dialéctica– que no se *dialectizarían*. Heidegger distingue entre una comprensión *lógica* y una comprensión *ontológica* de la negatividad. En la primera, la negatividad está dada por adelantado, su proveniencia no es interrogada y su operación es puramente formal, tal como lo vemos estudiado en esta "absoluta negatividad" que es el tiempo (Heidegger 1997a, 447).⁸ En la segunda, como lo hemos visto en el texto de *Caminos de bosque*, la negatividad tiene lugar en la finitud originaria. Por lo tanto, Heidegger, *a posteriori*, ofrece el motivo ontológico que sostiene las interpretaciones de Hyppolite, Koyré y Kojève. Lo que ellos analizan como una contradicción no resuelta entre porvenir temporal y advenir lógico del saber absoluto, encuentra, en realidad, su razón de ser en la comprensión hegeliana del ser mismo, que preside al doble destino de la negatividad.

^v Cf. Heidegger 1997b, 138.

^w Traducción modificada.

^x Cf. Heidegger 1997b, 128.

^y Cf. Heidegger 1997b, 148.

⁸ Heidegger, en la p. 448, pone en evidencia la "estructura formal del espíritu y del tiempo como negación de la negación".

¿Cómo explicar la co-existencia de estas dos concepciones de la negatividad? Esta coexistencia es inherente, según Heidegger, de manera evidente, no a una división [*clivage*] entre “tiempo humano” y sentido de la historia, sino a la determinación tradicional de la dialéctica que jamás cuestiona su propia condición de posibilidad. En *Ser y tiempo*, Heidegger pregunta:

¿Por qué toda dialéctica se refugia en la negación sin fundamentarla a ella misma dialécticamente, e incluso sin poderla siquiera determinar como problema? ¿Se ha problematizado siquiera alguna vez el origen ontológico de la negatividad [*Nichtheit*] o buscado previamente las condiciones que permiten plantear el problema del no y de su negatividad y posibilidad? (Heidegger 1997a, 304).

Incluso, aunque ella esté en desarrollo hacia un pensamiento de lo absoluto como estructura de deliberación [*délivrance*], apertura de posibilidades y liberación [*libération*] de las formas de desatadura [*détachement*], Hegel, al no haber respondido a la cuestión de la proveniencia de la dialéctica, se mantiene sujeto [*attaché*] a una idea del ser “pre-decidedo” y no puede llegar hasta el fondo de su propio gesto. La estructura misma de la experiencia de la conciencia finita, termina por anularse dialécticamente en la presencia a sí del espíritu. La filosofía de Hegel fundamentalmente se mantiene cautiva de lo que Heidegger llama “la estructura onto-teológica de la metafísica”. Esta estructura –economía de la metafísica tradicional– es doble. Articula dos ejes, el primero que se podría llamar “horizontal”, y el segundo “vertical”. El primero, es consideración [*prise en vue*] de la comunidad de seres como entes presentes en el sentido que ha sido previsto más arriba. Esta comunidad es en sí un ente, pero un ente que no puede estar presente en el mundo: un ente supremo –Dios– a partir del cual es posible obtener la totalidad de los otros entes. La filosofía de Hegel se mantiene tributaria de un ente *dado*, ya develado⁹.

La dialéctica escindida

Que la solución buscada respecto de la cuestión del porvenir en Hegel pase por el reconocimiento, en el pensamiento de Hegel, de dos direcciones ontológicas o de una contradicción, y que esta solución recurra a otro pensamiento que el de Hegel para explicar a Hegel mismo: en todos los casos, y cualquiera sea la diferencia de nivel ontológico que separa estas interpretaciones, Hegel se ve *alienado*, y la dialéctica permanece impotente frente a las figuras de la escisión que ella no puede asumir.

Sobre la base de estas consideraciones, y dispuestos a nombrar sus consecuencias, incluso al precio de un neologismo, estimamos poder afirmar que los comentaristas de Hegel transforman su dialéctica en una “esquizología” (del griego *skizo*: escindir, partir [*fendre*], rasgar [*déchirer*]), lógica de oposiciones irreconciliables. El proceso dialéctico no sería legible sino a la luz de su impensado: un discurso de la abertura [*fente*], o de la división [*clivage*]. Una patología lógica (en la cual la *Spaltung*, o disociación, le toma el paso a la *Widerspruch*, o contradicción) asediara la dialéctica, impidiéndole así desarrollar sus propios recursos. Si la filosofía hegeliana moviliza dos comprensiones de la negatividad que de hecho son irreconciliables, hace falta, entonces, recurrir a una concepción

⁹ Sobre este punto, remitimos al análisis de Denise Souche-Dagues 1994, 195-221.

no dialéctica de la dialéctica para descifrar el proceso dialéctico y reconocer en ella, como su paradójica condición de inteligibilidad, una escisión (disociación o cisma) irreductible.

En los citados comentaristas, la “esquizología” de Hegel se explica de diversas maneras: a) como resultado de un fracaso o impotencia para sacar a relucir el origen ontológico de la negatividad; b) como contradicción interna del sistema –“esquizología” estructural; c) como enfermedad lógica evolutiva –“esquizología” diacrónica: el joven Hegel siendo “más flexible”, “menos rígido” que el último. Así, por ejemplo, Koyré nota un progresivo endurecimiento del pensamiento hegeliano, que se puede advertir en la evolución que conduce desde sus textos de Jena a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Él insiste en el “hiato” o la “rotura” (Koyré 1971, 153) (estos términos, aquí, son particularmente elocuentes) que existe entre estos textos:

[...] de hecho, ¿qué encontramos en la *Enciclopedia* en lugar de análisis y descripciones, tan profundas como ricas (de los textos de juventud)? Casi nada: Una frase sobre Chronos, otra sobre la necesidad de no separar la eternidad y el tiempo. Y tan curiosa doctrina de la prevalencia del porvenir sobre el pasado, está condensada en el orden en el cual Hegel enumera los momentos o dimensiones del tiempo: ahora, porvenir, pasado (Koyré 1971, 187).

A partir del momento en que el porvenir entra en orden, ya no hay pensamiento del porvenir en Hegel.

Esta exploración de lecturas sobre Hegel se concluye dando a la conclusión misma la forma de una disociación o de un “esquizo”. ¿Qué hay que pensar de estas lecturas? ¿Enuncian algo como una “profunda verdad” del hegelianismo exhibiendo su impensado –tan cerca de una esquizofrenia conceptual– u obedecen, en realidad, sin gobernar ni controlarla, a otra preocupación que la lectura de Hegel *sensu stricto*, a una preocupación de resistencia de la dialéctica? ¿No se orientan ellas hacia el descubrimiento de una economía no-hegeliana de la negatividad, economía que Jacques Derrida caracteriza como *double bind*, o doble inyunción²: “una contradictoria exigencia doble, una exigencia doble a la cual solamente se puede acceder denegándola”? El *double bind* es una “sentencia” que

afirma, o más bien produce, instituye, una ley cuya estructura misma te pone en la posición de transgredida fatalmente (...) De ahí la infinita violencia de lo que en sentido estricto puede llamarse un ‘doble mensaje’, una doble obligación, una doble petición. La disyunción no permite aplazamiento, no permite la esperanza de la reconciliación (Derrida 2003, 117-18).

¿Habríamos, pues, a la luz de estos análisis, separar a Hegel, someterlo al *double bind* para pensar su porvenir? ¿Escindir la dialéctica para preguntar qué tiempo hay en ella? O bien, al contrario, ¿hace falta postular que la lógica de lo doble, propia a la dialéctica y perfectamente asumida por ella, la atraviesa y economiza sin rasgarla? Es esta doble cuestión, que forma y no forma una doble demanda, la que debe intentar sino decidir al menos instalar rigurosamente toda investigación actual sobre la posteridad, el porvenir, la chance de la filosofía hegeliana.

² Puesto que Malabou remite al pensamiento de Derrida, decidimos acoger la apuesta de J. M. Alarcón y C. de Peretti quienes, en *Espectros de Marx*, traducen “*injonction*” por “inyunción” (Derrida 1998, 12, nota).

Bibliografía

- Bourgeois, Bernard. 1991. *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. París: Vrin.
- Derrida, Jacques. 2008. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- _____. 2003. "Sobrevivir: Líneas al borde". En *Deconstrucción y crítica*. México D.F.: Siglo XXI.
- Heidegger, Martin. 1996. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. G.I. Roth. México D.F.: FCE.
- _____. 1997a. *Ser y tiempo*. Trad. J.E. Rivera. Santiago: Editorial Universitaria.
- _____. 1997b. "El concepto de experiencia de Hegel", en *Caminos de Bosque*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza.
- _____. 1988. *Identidad y diferencia*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Barcelona: Anthropos.
- _____. 2008. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. M.E. Vásquez y K. Wrehde. Madrid: Alianza, 2008.
- Hegel, Georg W. F. 2011. *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*. Trad. Félix Duque. Madrid: UAM-Abada.
- _____. 2005. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*. Trad. R. Valls Plana. Madrid: Alianza.
- _____. 2006. *Filosofía real*. Trad. de J.M. Ripalda. Madrid: FCE-UNED.
- _____. 1980. *Logique et métaphysique (Iéna 1804-1805)*. Trad. Denise Souche-Dagues. París: Gallimard.
- Hyppolite, Jean. 1971. "Essai sur la Logique de Hegel". En *Figures de la pensée philosophique: Écrits de Jean Hyppolite, 1931-1968*, t. I. París: Presses Universitaires de France.
- _____. 1998. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*. Trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península.
- _____. 1987. *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*. Trad. M. C. Martínez Montenegro y J. R. Santander Iracheta. México D. F.: Universidad Autónoma de Puebla.
- Kant, Immanuel. 2007. *Crítica de la razón pura*. Trad. M. Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- Kojève, Alexandre. 1972a. *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- _____. 1972b. "La idea de la muerte en la filosofía de Hegel". En *La dialéctica de lo real y La idea de muerte en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- _____. 2013. *Introducción a la lectura de Hegel*. Trad. Andrés Alonso Martos. Madrid: Trotta.
- _____. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard.
- Koyré, Alexandre. 1971. "Hegel à Iéna". En *Études d'histoire de la pensée philosophique, 148-189*. París: Gallimard.
- Souche-Dagues, Denise. 1994. "Le hégélianisme: une onto-théologie?". En *Recherches hégéliennes, Infini et dialectique*. París: Vrin.