



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

La inquietud del éter: el tiempo como la continua contradicción de lo real en la filosofía de
la naturaleza de Hegel

TESIS QUE PRESENTA:
JUAN ALBERTO BASTARD RICO

PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

ASESOR:
DR. ALBERTO ISAURO CONSTANTE LÓPEZ



CD. UNIVERSITARIA, D.F., MAYO -2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**LA INQUIETUD DEL ÉTER: EL TIEMPO COMO LA CONTINUA
CONTRADICCIÓN DE LO REAL EN LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE
HEGEL**

Por Juan Alberto Bastard Rico

*A la memoria de mi abuelo Juan Rico, a quien le hubiese gustado verme titulado.
A mi abuelita Anelisse Waldmann, quien siempre me recuerda lo orgullosa que está de mí.*

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, en especial a mis padres:

Carolina Rico, por siempre motivarme para terminar la carrera.

Miguel Bastard, tu esfuerzo ha valido la pena.

A mis amigos, especialmente al “mueganito” preparatorio: Erika y Angeles.

Y a mi gran compañera e interlocutora filosófica: Laura Soto, ¡lo logramos!

A mis maestros, especialmente a los sinodales por su interés en leer mi tesis y de quienes

aprendí demasiado durante la licenciatura: Mtra. Rocío Priego, Dr. Ricardo Horneffer,

Mtro. Alberto Mora y Dr. Carlos Oliva.

Y finalmente, agradezco enormemente a mis dos guardianes de la filosofía que siempre me

brindaron su valioso apoyo creyendo en mí:

Mtra. Xóchitl López, por haber despertado en mí esa inquietud filosófica.

Dr. Alberto Constante, mi asesor de tesis, por no haber dejado que se apagará en mí tal

inquietud.

A todos ustedes que me han brindado parte de *su tiempo*, ¡gracias!

Esta tesis ha sido posible gracias a una beca proporcionada por el proyecto PAPIIT
IN405108-3 Filosofía(s) y Psicoanálisis: Cartografía del cuerpo, y con el proyecto PAPIIT
IN402911-2 Filosofía 2.0 Redes sociales.

Índice:

• Introducción.....	5
1. Capítulo 1: el tiempo como forma pura.....	10
1.1. Todas las cosas finitas son tiempo.....	14
1.2. Tiempo y alma (<i>yo</i>).....	18
1.3. El tiempo es contradicción y el mundo es tiempo (contradicción).....	21
2. Capítulo 2: el tiempo como el “ahora”.....	24
2.1. El tiempo es en su no-ser.....	25
2.2. El “ahora” como límite.....	27
2.3. Repetición, circularidad y relatividad del tiempo.....	31
2.4. Tiempo, alma y movimiento.....	35
3. Capítulo 3: el problema de la eternidad.....	39
3.1. Mal concepto de eternidad.....	39
3.2. El tiempo espiritual es idealidad (eternidad) y la verdadera eternidad es el infinito acto divino –el pensamiento.....	44
3.3. Eternidad (Aión) y tiempo (Cronos), pensamiento y cuerpo.....	48
• Conclusiones.....	53
• Bibliografía consultada.....	58

“-Si conocieras al *Tiempo* tan bien como yo –dijo el Sombrero- no hablarías de desperdiciarlo como si se tratase de una *cosa*, ya que *él es una persona*.
-No entiendo lo que quiere decir –le respondió Alicia.
-¡Por supuesto que no! –afirmó el Sombrero, moviendo la cabeza con desprecio-. ¡Me atrevo a asegurar que tú jamás has hablado con el *Tiempo*!”
Lewis Carroll en *Alicia en el País de las Maravillas*.

Introducción:

Para cuando Charles Lutwidge Dodgson¹ había dicho que el tiempo no es una cosa sino una persona, hacía ya 58 años que en Alemania el filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quien nació en Stuttgart en 1770, había escrito su primera gran obra filosófica: la *Fenomenología del espíritu*. Con ella, el pensador alemán había dado un giro a la historia de la filosofía, la *Fenomenología* implicaba un quiebre revolucionario en el pensamiento. Sin duda, era inevitable darse cuenta cuál era el principal tema que Hegel planteaba en relación con el espíritu: el tiempo. Por primera vez en varios siglos un pensador le daba peso importante al tiempo y las reacciones eran de esperarse: ¿cómo era posible pensar en un tiempo del espíritu, de Dios, de la eternidad misma? ¿No implicaba esto una contradicción? Al respecto Hegel decía: “En efecto, la filosofía se propone conocer lo que es inmutable, eterno, lo que existe en y para sí; su mira es la verdad. [...] si partimos de la premisa de que la verdad es eterna, ¿cómo incluirla en la órbita de lo pasajero, cómo relatar su historia?”² Así, una vez que el tema del tiempo había sido puesto en la mesa de discusión, la filosofía posterior no podía ser indiferente. El tiempo es hoy el tema que tanto urge para la filosofía. Todo pensador contemporáneo no puede ya pasar de largo este tema.

Hegel es un filósofo entre muchos otros enfrentado a un mundo cruzado por la negatividad. Hegel representa la conciencia de dicha negatividad, el sentimiento y la conciencia del tiempo. Hegel sabe del puro fluir de lo real, del perecer del todo y de allí su preocupación por el tiempo en relación con la eternidad. ¿Cómo hablar de lo eterno y permanente en un mundo que parece estar sometido al poder de un Cronos destructor, esto sin tener que apelar al consuelo de la trascendencia divina y de un mundo imaginario más allá? Esta será toda la cuestión en la filosofía de Hegel, la búsqueda de la verdad en este mundo, en el tiempo, aquí y ahora, porque Hegel sabe que “este mundo necesita verdad, no consuelo.”³ Este mundo necesita tomar conciencia de sí.

¹ Este era el nombre real de Lewis Carroll.

² Hegel, “Introducción”, a *Lecciones sobre la historia de la filosofía 1*, [trad. de Wenceslao Roces], FCE, México, 1955, p. 14.

³ Jean-Luc Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, [trad. De Juan Manuel Garrido], Madrid, Arena libros, 2005, p.10.

Hegel trata el tema del tiempo específicamente en la “Filosofía de la Naturaleza”, segunda parte de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*⁴. La concepción del tiempo que aquí expone Hegel ha sido criticada por Heidegger –el pensador más importante del siglo XX en cuanto a este tema se refiere- en su obra *Ser y Tiempo*⁵ como una concepción vulgar del tiempo, según la cual, *grosso modo*, el tiempo es una mera sucesión de horas debido a su estrecha relación con el espacio que es una unión de aquí: así, a cada ‘hora’ temporal le correspondería, según Heidegger, un aquí espacial. Esto sucede porque Hegel se ve influido por la concepción (también vulgar) del tiempo expuesta en la *Física* de Aristóteles.

La primera interpretación temática y extensa de la comprensión vulgar del tiempo que nos haya sido transmitida se encuentra en la *Física* de Aristóteles, es decir, en el cuerpo de una ontología de la naturaleza. [...] El análisis hegeliano del tiempo, fiel a la tradición, tiene su sitio en la segunda parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que lleva el título “Filosofía de la Naturaleza”.⁶

De esta manera, Heidegger piensa que en la filosofía de Hegel el espíritu cae en el tiempo (como si el tiempo fuese un contenedor sustancial independiente), es decir, el espíritu en tanto afectado por el tiempo es un mero suceder de horas: “El tiempo ha de poder acoger el espíritu, por decirlo así.”⁷ Sin embargo, me parece que la concepción del tiempo en Hegel es aún más profunda y que su relación con el espíritu debe ser más analizada. Así parece haberlo visto Jacques Derrida quien en su texto “*Ousía y Grammê*”⁸ pone en tela de juicio la crítica heideggeriana a la concepción hegeliana del tiempo como concepción vulgar. Según Derrida no es el mismo tiempo en el que piensa Hegel dentro de una filosofía natural, al tiempo que piensa dentro del marco de una filosofía del espíritu. El espíritu no caería en el tiempo sino que el espíritu mismo sería tiempo: “no sólo es difícil [...] atribuir simplemente a Hegel la proposición de una <<caída del espíritu en el

⁴ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, [trad. de Ramón Valls Plana], Alianza, Madrid, 1997. Esta obra fue publicada por primera vez en 1817.

⁵ Para la crítica de Heidegger a la concepción del tiempo de Hegel y Aristóteles véase: Heidegger, “Ilustración del complejo ontológico-existencial de la temporalidad, el “ser ahí” y el tiempo mundano por contraste con la manera en que Hegel concibe la relación entre el tiempo y el espíritu”, en *Ser y Tiempo*, [trad. de José Gaos], 2ª ed., FCE, México, pp. 461-469.

⁶ *Ibidem*, p. 462.

⁷ *Ibidem*, 461.

⁸ Jacques Derrida, “*Ousía y grammê*. Tiempo y presencia”, en *Márgenes de la filosofía*, [trad. de Carmen González Marín], 6ª ed., Cátedra, 2008.

tiempo>>, sino, en la medida en que se puede, es preciso quizá desplazar la de-limitación.”⁹ Así, Gastón Bachelard cita en su libro *Dialéctica de la duración*¹⁰ a Alexandre Koyré, quien dice: “es la noción de tiempo, noción abstracta y vacía lo que Hegel se propone destruir al mostrarnos y describirnos cómo se constituye el tiempo en la realidad viviente del espíritu.”¹¹ De esta manera, Bachelard piensa, siguiendo a Koyré, que el tiempo espiritual es el tiempo puro, el tiempo verdadero frente a las pobres continuidades naturales, el tiempo físico o natural. Kojève también ha creído que el tiempo es esencial al espíritu –a la actividad humana-, sin embargo, éste pensador aún cree que Hegel ha cometido el error de hablar de un tiempo natural.

Según lo anterior, ¿cómo explicar el hecho de que Hegel piense al tiempo dentro de una filosofía de la naturaleza, es decir, que piense en un tiempo natural y a la vez piense que el tiempo es la esencia del espíritu mismo? ¿Cuál sería pues la estrecha relación que guarda el tiempo con el espacio y cómo se da a su vez la relación con el espíritu? A grandes rasgos, el tiempo es la negatividad y como tal es inquietud, actividad. Así, todas las cosas que manifiestan cierta inquietud, cierta actividad, son tiempo –más que estar en el tiempo. El tiempo entonces constituye el ser mismo de todas las cosas con actividad interna –con vida: de aquí la relación del tiempo con el espacio, pues el tiempo es la verdad de cada aquí, de cada punto espacial, de cada cuerpo. El tiempo es pues la inquietud del espacio –o del éter-, por lo mismo, el tiempo en tanto contradicción es la continua contradicción de todo lo real. El tiempo es algo relativo y no absoluto. Pero si hay algo que es actividad pura y verdadera –éste es el espíritu-, entonces eso también es tiempo puro y verdadero: su ser es pura e íntimamente tiempo. El verdadero tiempo tiene que ver con la actividad espiritual, la cual es la actividad humana. Dicha actividad se resume para Hegel en no otra cosa que la actividad del pensamiento: la eternidad aquí y ahora, siempre actual pero nunca acabada. De esta manera, el tiempo es algo externo en tanto constituye el ser mismo de todas las cosas –que no como sustancia absoluta independiente sino como la sustancia misma de las cosas. Pero por esto mismo para cada cosa en particular el tiempo constituye lo más íntimo

⁹ *Ibidem*, p. 98.

¹⁰ Gastón Bachelard, *Dialéctica de la duración*, [trad. de Rosa Aguilar], Villalar, Madrid, 1978.

¹¹ Koyré, “Hegel á Iéna”, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1935, p. 444. Citado por Bachelard en *Ibidem*, p. 112.

de su ser –de su concepto- y más aún para el espíritu, puesto que su ser no es más que tiempo: así, el tiempo es algo interno, más aún, en el espíritu el tiempo es interiorización.

Dado lo anterior, cabe señalar que en su *Fenomenología* Hegel critica a la matemática ya que ésta no da cuenta verdaderamente de lo real. La matemática es una ciencia pobre que poco tiene que ver con la realidad: “La evidencia de este defectuoso conocimiento de que tanto se enorgullece la matemática y del que se jacta también en contra de la filosofía, se basa exclusivamente en la pobreza de su fin y en el carácter defectuoso de su materia, siendo por tanto de un tipo que la filosofía debe desdeñar.”¹² El espacio es materia y objeto de la matemática, pero este espacio matemático es diferente del espacio físico tratado por Hegel en la “Filosofía de la naturaleza”. Como se ve, el espacio físico tiene que ver con el tiempo porque éste es la verdad de aquél. La matemática no versa sobre el tiempo y por lo mismo no versa sobre lo concretamente real: “Lo real no es algo espacial, a la manera como lo considera la matemática; ni la intuición sensible concreta ni la filosofía se ocupan de esa irrealdad propia de las cosas matemáticas.”¹³ Así, el objeto de estudio de la matemática resulta ser un objeto inerte y muerto. Sin embargo, la *realidad concreta* se manifiesta como pura *inquietud*, esto es, como pura *vida*, lo que se le escapa a la ciencia matemática. “La matemática inmanente, la llamada matemática pura, no establece tampoco el tiempo como tiempo frente al espacio, como el segundo tema de su consideración. [...] El principio de la magnitud, de la diferencia conceptual, y el principio de la igualdad, de la unidad abstracta e inerte, no pueden ocuparse de aquella pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación.”¹⁴ Así, Hegel denuncia años después que “frente a la ciencia del espacio, la geometría, no hay una ciencia semejante del tiempo.”¹⁵ Si la ciencia del espacio es una ciencia del entendimiento (razón finita), la ciencia del tiempo tendría que ser una ciencia de la razón infinita. Hegel afirma que dicha ciencia del tiempo es la filosofía misma¹⁶. Así, el objeto de la filosofía es el tiempo, tema que es menester ahondar y que abordaremos a continuación.

¹² Hegel, “Prólogo”, a *Fenomenología del espíritu*, [trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra], FCE, México, 1966, p. 30.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 31.

¹⁵ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 259, p. 318.

¹⁶ *Vid. Ibidem*, p. 319. De hecho Hegel afirma que la misma matemática es una ciencia que presupone a la filosofía y toma de ella ciertos conceptos como: infinito, factores, potencia, etc.

Pretendemos entonces en el presente trabajo dilucidar tres consideraciones que acerca del tiempo da Hegel en su “Filosofía de la naturaleza” y mediante las cuales este pensador se pone en discusión con la tradición filosófica anterior. Cada capítulo corresponderá a cada una de las consideraciones. Así, abordaremos en el primer capítulo la discusión con Kant respecto del tiempo como forma pura. En el segundo capítulo analizaremos la discusión con Aristóteles respecto del tiempo como el ahora evanescente y con ello el carácter contradictorio del tiempo. Finalmente, en el tercer capítulo veremos el problema de la eternidad, de cómo pensarla sin tender a una trascendencia. Esto nos será suficiente para ver la concepción hegeliana del tiempo: el tiempo es forma pura –una abstracción- no subjetiva sino externa, pero en tanto forma pura el tiempo no es nada sustancial ni una propiedad de las cosas. Antes bien, es la pura condición de posibilidad de las cosas mismas y en este sentido el tiempo es relativo y no absoluto: cada cosa tiene su tiempo y este tiempo se relaciona con el fin inmanente de la cosa misma. Siendo esto así, podríamos decir en general que a la naturaleza le corresponde un tiempo diferente al tiempo del espíritu: el tiempo natural es la pura fugacidad del ahora finito; el tiempo espiritual es la retención en la presencia de las tres dimensiones temporales, el tiempo ideal, la contradicción interiorizada: la eternidad misma. Si el espíritu interioriza las negatividades del tiempo, si hace suyo el tiempo es porque el espíritu es tiempo: así, el tiempo es lo que impulsa a un cuerpo –concretud del espíritu- a moverse.

- **CAPÍTULO 1: EL TIEMPO COMO FORMA PURA.**

Es necesario ver cómo entra en juego el concepto de tiempo en la “Filosofía de la Naturaleza”. Al inicio de esta segunda parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel se dedica a definir y comentar el concepto de tiempo aunado con el concepto de espacio. El espacio es la primera y más inmediata determinación de la naturaleza, es el estar-afuera-de-sí o la exterioridad de la Idea o el ser. Es lo que aún en sus primeros esbozos de la *Enciclopedia* Hegel había llamado el éter o espíritu puro:

se trata por consiguiente del Espíritu en su beatitud e indeterminación, inmóvil sosiego, esencia eternamente recogida en sí de la alteridad, sustancia y ser de todas las cosas así como elasticidad infinita, que desdeña toda forma y determinidad, [...] no es que el éter lo penetre todo, sino que él mismo lo es todo, pues es el ser; no tiene nada fuera de él, no cambia, pues es la disolución de todo.¹⁷

De esta manera el espacio es tan sólo una abstracción, no una sustancia absoluta. El espacio es lo aún no-puesto, la mera posibilidad de que exista un punto. El punto es la primera distinción espacial, la negación del espacio en el espacio mismo: el punto es espacial. Él es inicio inmediato de la segunda distinción, la línea, ésta que es el desdoblarse del punto mismo hacia otro punto. Puesto así, el punto es inicio y fin a la vez. La línea no está compuesta de puntos sino que es el punto mismo saliendo de sí mismo. De igual forma la línea será comienzo inmediato de la superficie, tercera distinción espacial, el desdoblarse de la línea. La superficie no consta tampoco de líneas sino que es la línea en su continuarse. Y en todo esto ha estado implícito ya nuestro tema a abordar: el tiempo. Para Hegel todo este proceso de desdoblamiento –del punto en una línea y de la línea en la superficie– no podría explicarse sin aquello que implica un salir de sí mismo, el desdoblarse mismo, la negatividad: el tiempo. Por lo mismo, dice Derrida:

De una cierta manera, siempre es demasiado tarde para plantear la cuestión del tiempo. Este ya ha aparecido. El ya-no-ser y el ser-todavía que ponían en contacto la línea y el punto y la superficie con la línea, esta negatividad en la

¹⁷ Hegel, *Filosofía real*, [trad. de José María Ripalda], FCE, México, 2008, p. 5. Cabe señalar que Hegel hace aquí una diferencia entre éter y espacio: el primero es un momento anterior al segundo, lo puro indeterminado, semejante a la pura nada, su ser es aún la no-verdad. Posteriormente, Hegel prescindirá del concepto de éter y se quedará únicamente con el concepto de espacio.

estructura del *Aufhebung* producía la verdad de la determinación anterior, era ya el tiempo. Negación que funciona en el espacio como espacio, negación espacial del espacio, el tiempo es la verdad del espacio.¹⁸

Según Hegel, el espacio –el continuo *uno-junto-a-otro* ideal- no se sostiene por sí mismo sino que necesita de un otro, es decir, su verdad no está en sí mismo sino que está en su otro que lo niega: el tiempo. Así, el tiempo viene a alterar la quietud espacial; el tiempo vuelve totalmente dinámico al ser en su exterioridad, esto es, al éter. En otras palabras, si se ha de querer explicar lo real no basta explicarlo espacialmente ya que lo real se da en un movimiento incesante. El tiempo es “la negatividad, que como punto se refiere al espacio y en él desarrolla las determinidades de ella como línea y superficie, [...] [la negatividad] está apareciendo como indiferente ante el quieto uno-junto-a-otro.”¹⁹ De esta manera, Hegel da una definición del tiempo: el tiempo es el “devenir intuido”²⁰, el paso del ser al no-ser.

Una vez definiendo al tiempo como el *devenir intuido* en su “Filosofía de la Naturaleza”, Hegel pasa al comentario. Al inicio de éste la referencia a Kant es más que evidente. Pero antes de comenzar con el análisis pongamos en claro la diferencia entre los proyectos filosóficos de Kant y Hegel resaltando qué están entendiendo ambos por “razón” lo cual será importante para comprender sus diferentes concepciones del tiempo:

a) Proyecto crítico-trascendental kantiano:

Nos enfocaremos en la *Crítica de la Razón pura*²¹ (*KrV*) de Kant, ya que es aquí donde encontraremos la exposición de su concepción del tiempo. Al menos en esta obra el proyecto de Kant es epistemológico y el objeto a estudiar es el conocimiento mismo: esto implica, según la famosa revolución copernicana, poner en el centro de estudio al sujeto cognoscente, pero no tanto para analizar cómo es que un sujeto conoce, sino para ver hasta dónde le es legítimo conocer. Se trata pues de ver los límites del conocimiento con la finalidad de acabar con las disputas metafísicas sin solución: de esto trata una crítica de la razón –entendiendo aquí razón como el conjunto de las estructuras cognitivas *a priori* y

¹⁸ Jacques Derrida, *Op. Cit.*, p. 76.

¹⁹ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 257, pp. 315-316.

²⁰ *Ibid.*, § 258, p. 316.

²¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, [trad. de Pedro Ribas], Taurus, Madrid, 2002. En adelante nos referiremos a esta obra como *KrV*, según sus letras iniciales del título en alemán: *Kritik der reinen Vernunft*.

universales a todo sujeto cognoscente posible. Para esto, Kant se da a la tarea de delimitar y analizar cada una de las facultades de conocimiento: esto es hacer un estudio trascendental. Al respecto dice Kant:

Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría filosofía trascendental. [...] Nos ocupamos ahora de esta investigación, que no podemos llamar propiamente doctrina, sino sólo crítica trascendental, ya que no se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo.²²

Cada una de estas facultades racionales -a saber, la sensibilidad, la imaginación, el entendimiento, la facultad de juzgar y la razón- lleva a cabo un proceso activo de producción de intuiciones, imágenes, conceptos, juicios e ideas respectivamente. El trabajo de estas facultades es sintetizar la multiplicidad de productos de la facultad anterior: una imagen sintetiza múltiples intuiciones, un concepto sintetiza múltiples imágenes, etcétera. Teniendo esto en cuenta, Kant define a la razón de la siguiente manera:

Razón es la **facultad** que proporciona los principios del conocimiento *a priori*. De ahí que razón pura sea aquella que contiene los principios mediante los cuales conocemos algo absolutamente *a priori*. Un órgano de la razón pura sería la síntesis de aquellos principios de acuerdo con los cuales se pueden adquirir y lograr realmente todos los conocimientos puros *a priori*. La aplicación exhaustiva de semejante órgano suministraría un sistema de la razón pura.²³

Se ha resaltado en la cita anterior el término “facultad”; en efecto, para Kant la razón no es más que una facultad de conocimiento y, en este sentido, una estructura cognitiva que está en el sujeto. Es importante señalar aquí que el conocimiento es legítimo sólo hasta el nivel del entendimiento, pues para que éste se dé es necesario que a una intuición de la sensibilidad le corresponda un concepto del entendimiento y viceversa. Las ideas (que son tres, a saber, el alma, el Universo y Dios) son meros silogismos o sofismas sin correlato

²² *Ibidem*, B 25-B 26.

²³ *Ibidem*, B 24-B 25. La negrita es mía.

empírico que la razón en su uso especulativo produce, por lo tanto, son meras ilusiones metafísicas incognoscibles²⁴.

b) Proyecto del idealismo absoluto de Hegel:

Para Hegel, Kant no tiene una adecuada concepción de la razón. Lo que Kant entiende como razón para Hegel no es más que entendimiento o intelecto que pone límites (*Verstand*), esto es, razón finita y, por tanto, una falsa razón. La razón (*Vernunft*) en su sentido más profundo y verdadero es infinitud, una razón que rompe –manteniéndolos a la vez- los límites, pues es un impulso y una tendencia de la razón misma a ir siempre más allá de sí, es decir, *autosuperarse* (*Aufhebung*): “El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y dialéctica, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es positiva, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular.”²⁵ De este modo, la razón no es una facultad de conocimiento para Hegel y, por lo tanto, no está en el sujeto: antes bien, el sujeto está en la razón misma. Hegel concibe a la razón pura -o pensamiento puro- como una actividad infinita que, si bien encuentra su más adecuada manifestación de entre las cosas finitas en el hombre, tal actividad no se ve limitada por la finitud de éste: “La denominación “conciencia” da a esta actividad la apariencia de subjetividad aún más que la expresión “pensamiento”, que aquí, sin embargo, tiene que ser entendida esencialmente en el sentido absoluto de *pensamiento infinito, no afectado por la limitación de la conciencia*, es decir, en el sentido de pensamiento como tal.”²⁶ La filosofía de Hegel no es, pues, una filosofía subjetiva o de la conciencia (si bien el filósofo le concede gran importancia); la filosofía de Hegel es una filosofía del absoluto o el infinito en donde la conciencia o el sujeto sólo es un momento.

²⁴ Sin embargo, es importante aclarar que las ideas de la razón, si bien son incognoscibles especulativamente y en este sentido no añaden nada al conocimiento, sí lo regulan. Así, “el genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada.” (*KrV*, B364). La función de la razón (entendiendo aquí razón como facultad cognoscitiva) es entonces dar un carácter de universalidad al conocimiento conceptual, es decir, sintetizar incondicionadamente el trabajo condicionado del entendimiento: “la razón pura no persigue otro objetivo que el de la absoluta totalidad de la síntesis por el lado de las condiciones.” (*KrV*, B 393). De esta manera, en las ideas de la razón está comprendida toda experiencia pero sin ser ellas nunca objetos de experiencia.

²⁵ Hegel, *Ciencia de la lógica*, [trad. de Rodolfo Mondolfo], 2ª ed., Solar, Argentina, 1968, p. 29.

²⁶ *Ibidem*, p. 57. La cursiva es mía.

En la *Ciencia de la lógica* es donde Hegel se dedica al estudio del pensamiento puro, es decir, del *logos*²⁷ en su pureza libre de sus manifestaciones finitas y, sin embargo, abarcándolas (la naturaleza y el espíritu): “El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las simples esencias, liberadas de todas las concreciones sensibles.”²⁸ Así pues, él dice que esta ciencia es la verdadera ciencia de la razón pura. Siendo que el pensamiento se expresa mediante el lenguaje, este sistema trata de ver el movimiento interno e inmanente del pensamiento desde el más abstracto de sus conceptos –el ser- hasta el más rico –la Idea absoluta que es *vida*-. Esta Idea absoluta que expresa a la razón infinita en toda su riqueza decide por un *libre acto*²⁹ salir de sí deviniendo otro: la naturaleza. De esta manera, la Idea absoluta se enajena en la naturaleza espacializándose y *temporalizándose*. Espacio y tiempo son sus dos primeras y más inmediatas –abstractas- manifestaciones en la exterioridad natural y sensible: “la idea se liberta a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí. A causa de esta libertad también la forma de su determinación es libre en absoluto –es la exterioridad del espacio y del tiempo existente en absoluto por sí misma, *sin subjetividad*.”³⁰ “Sin subjetividad” porque a la Razón infinita, aún en su exterioridad, no le conviene la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo: la Razón infinita trasciende a todo sujeto. Con esto entramos ya al tema que nos incumbe en este trabajo.

1.1. Todas las cosas finitas son tiempo:

Lo anterior basta para comenzar nuestro análisis acerca del tiempo como forma pura en el pensamiento hegeliano. Vayamos directamente al texto de Hegel en cuestión: “El tiempo es, como el espacio, una *forma pura* de la *sensibilidad* o del *intuir*, [son ambos] lo sensible no-sensible.”³¹ Hasta aquí Hegel le concede a Kant esta definición del tiempo y la retoma.

²⁷ Hegel retoma el término griego *logos* para expresar lo que él quiere decir con Pensamiento puro. Así, Hegel usa este término en sus dos principales acepciones: como Razón infinita (especulativa) y como lenguaje.

²⁸ Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 54.

²⁹ Sale de sí puesto que ella –la Idea- es la síntesis de todos sus momentos anteriores que constituyen su riqueza: en ella está la negatividad misma (motor de la dialéctica). Si se quedara en su interioridad e inmediatez implicaría la destrucción de la dialéctica y la Idea sería ese Dios abstracto y vacío que Hegel tanto criticó.

³⁰ Hegel, *Ciencia de...*, p. 741. La cursiva es mía. Hemos resaltado la expresión “sin subjetividad”, pues será un punto clave para comprender el posterior análisis acerca del tiempo: éste no es subjetivo como creía Kant.

³¹ Hegel, “Filosofía de la Naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 258, p. 316. Las cursivas pertenecen a la edición.

Sin embargo, como ya veremos, no aceptará en su totalidad la concepción kantiana del tiempo. ¿Por qué? Revisemos cómo entra en juego el tiempo en la filosofía de Kant.

Según la *KrV* la noción de tiempo –así como la de espacio– corresponde a la primera de las facultades cognitivas: la sensibilidad. Por esto mismo, el tiempo y el espacio son objetos de estudio de una “Estética trascendental”. En efecto, tanto el tiempo como el espacio son intuiciones, más concretamente, son intuiciones puras. Pero, ¿qué es una intuición para Kant?, ¿y qué es una intuición pura? Hagamos que el mismo Kant nos responda:

Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la **intuición** es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere **inmediatamente** a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. [...] El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*. [...]

Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo *puras* (en sentido trascendental). Según esto, la forma pura de las intuiciones sensibles en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos, se hallará *a priori* en el psiquismo. Esta forma pura de la sensibilidad se llamará igualmente *intuición pura*. [...] La ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori* la llamo *estética trascendental*. Tiene que existir, pues, esa ciencia, y ella constituye la primera parte de la doctrina trascendental de los elementos, en oposición a aquella otra ciencia que contiene los principios del pensar puro y que se llama *lógica trascendental*. [...] hay dos **formas puras de la intuición sensible** como principios del conocimiento *a priori*, es decir, **espacio y tiempo**.³²

De esta larga cita podemos deducir algunas consecuencias importantes para la concepción hegeliana del tiempo. Como se ve, Kant pretende distinguir entre la “Estética trascendental” y la “Lógica trascendental”, lo cual lleva a la distinción de los principios *a priori* de la sensibilidad y los principios *a priori* del entendimiento –o pensamiento puro para Kant. Bajo esta perspectiva, espacio y tiempo no son principios del pensamiento sino de la sensibilidad: espacio y tiempo son intuiciones, no conceptos: “El tiempo no es un

³² *KrV*, A 19-A 22. Las cursivas son de la edición, las negritas son mías.

concepto empírico extraído de alguna experiencia. [...] es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones.”³³

El asunto es más complejo con Hegel, ya que para él espacio y tiempo sí corresponden al pensamiento, si bien no al pensamiento puro (pues de lo contrario hubiesen cobrado suma importancia como conceptos de la *Ciencia de la lógica*), sí al pensamiento en su exterioridad, más aún, espacio y tiempo son el *logos* mismo en su enajenación en la naturaleza: “Espacio y tiempo son las abstracciones existentes o la forma pura, intuición pura de la naturaleza, el espacio, el pensamiento existente de la diversidad indiferente universal sin más; el tiempo, el pensamiento existente de la unidad negativa o del devenir puro.”³⁴ Espacio y tiempo son *idealidad* exteriorizada o, según define Hegel, lo “sensible no-sensible”. Al respecto Hegel le critica a Kant en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: “El espacio y el tiempo no son particularmente determinaciones del pensamiento cuando no sugieren pensamiento alguno; pero sí son un concepto; siempre y cuando que nos formemos un concepto de ellos.”³⁵

En efecto, ya desde que Hegel nos define al tiempo como “devenir intuido” nos está refiriendo a una unión entre lo inteligible y lo sensible. Por una parte, el concepto “devenir” nos refiere a la *Lógica* como el primer concepto importante que determina a la razón pura, en tanto dicho concepto es la unidad del ser y la nada: “esta unidad de ser y nada está ahora, de una vez por todas, colocada en la base como verdad primera”³⁶; por otra parte, el término “intuir” nos refiere a lo sensible, a la salida de la Idea de su interioridad hacia la exterioridad de la naturaleza: “La idea que es para sí, considerada según esta su unidad consigo, es *intuir*; y la idea que intuye, *naturaleza*.”³⁷ Si la Idea sale de sí y se exterioriza como naturaleza, con ella se exteriorizan todos sus contenidos y, sin duda, el primer concepto en manifestarse como sensibilidad natural es el concepto de “devenir”. Así pues, el tiempo –junto con el espacio– es lo que media entre lo inteligible y lo sensible, entre lo infinito y lo finito. El tiempo es la más abstracta manifestación sensible del *logos*; y puesto

³³ *Ibidem*, B 46.

³⁴ Hegel, *Enciclopedia filosófica para el curso superior*, [trad. de Max Maureira y Klaus Wrehde], Biblos, Buenos Aires, 2009, § 99, p. 63.

³⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, [trad. de Wenceslao Roces], FCE, México, 1955, p. 427.

³⁶ Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 79.

³⁷ Hegel, “La ciencia de la lógica”, en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 244, p. 299.

que “el *logos*, [es] la razón de lo que es, la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas”³⁸, el tiempo es la forma pura de todas las cosas.

Volvamos a Kant para esclarecer aún más el tema. Según él, las intuiciones puras, que son *a priori*, son aquellas intuiciones depuradas de todo concepto del entendimiento en primer lugar, y en segunda lugar son intuiciones depuradas de lo empírico, esto es, de lo que pertenece a la sensación. De esta manera, sólo tenemos la “pura forma” de los fenómenos: espacio y tiempo, que tienen ambos validez universal y necesaria³⁹. Espacio y tiempo son, pues, la condición de posibilidad para representarse en la mente objetos espaciales y temporales, ellos son condición trascendental del conocimiento: “el espacio y el tiempo son meras formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos.”⁴⁰ Pero hemos dicho que la filosofía de Hegel no es una filosofía subjetiva ni del psiquismo, sino una filosofía de la razón infinita. Siendo esto así, el tiempo para Hegel no es una condición de posibilidad para *representarse* mentalmente (o en la conciencia) cosas temporales, sino que el tiempo es, más bien, la condición de posibilidad para que se *presenten* –para que se den- cosas temporales (más allá de un sujeto cognoscente). Despojemos a todas las cosas finitas de sus propiedades, de sus accidentes, de toda su materialidad y dejémoslas en su forma más pura: todas las cosas finitas, en la más pura de sus formas, son tiempo (y, por supuesto, también espacio).

Lo anterior no implica, por tanto, que el tiempo –y el espacio- sean contenedores sustanciales ya dados, esto es, absolutos, a modo tal que si quitáramos todas las cosas finitas quedarán un tiempo y un espacio vacío existente por sí, tal y como pretendía la física newtoniana. Tampoco son relaciones entre las cosas. Más bien, Hegel parece sugerir ya aquí una relatividad del tiempo –y del espacio-, pues si el tiempo es la forma sensible más pura de todas las cosas finitas, cada cosa entonces tiene su propio tiempo –y su propio espacio- y, por tanto, el tiempo no es algo dado y subsistente por sí de manera absoluta sino que es la potencia que hace que cada cosa llegue a ser lo que es en su diferencia:

En el tiempo, se dice, surge y perece todo; y cuando se abstrae de todo, es decir, de lo que llena el tiempo, como cuando se abstrae de lo que llena el espacio, resta el tiempo vacío igual que el espacio vacío. O sea, que entonces

³⁸ Hegel, *Ciencia...*, p. 38.

³⁹ *Vid. KrV*, A 22.

⁴⁰ *Ibidem*, B XXV.

estas [dos] abstracciones de la exterioridad están puestas como si fueran de suyo algo. Pero **no es en el tiempo donde surge y perece todo**, sino que **el tiempo mismo es ese devenir**, ese surgir y perecer, **el abstraer-que-está-siendo**; es *Cronos* que lo pare todo y devora sus partos. –Lo real es desde luego distinto del tiempo, pero de manera igualmente esencial **todo es idéntico al tiempo**.⁴¹

Lo ha dicho Hegel, en esencia todo es tiempo, cada una de las cosas finitas son tiempo. El espacio y el tiempo no son, pues, categorías del psiquismo que un sujeto ponga en su representación de los fenómenos; espacio y tiempo son formas puras –no sustancias- exteriores. Para Hegel, el problema en Kant es la postulación de la *cosa en-sí*:

Como *a priori* el espacio y el tiempo son generales y necesarios: es así como los encontramos; pero de aquí no se sigue, ni mucho menos, el que hayan de existir necesariamente de antemano como representaciones. Sirven indudablemente de base, pero también como algo general externo. Kant, sin embargo, se representa la cosa sobre poco más o menos así: existen fuera de nosotros cosas en sí, pero sin tiempo y sin espacio; viene luego la conciencia, que tiene ya en sí misma el tiempo y el espacio, como la posibilidad de la experiencia.⁴²

1.2. Tiempo y alma (yo):

El tiempo –así como el espacio- no es nada subjetivo, no es un principio del psiquismo. Dice Hegel que “así como al espacio no le concierne la distinción entre la objetividad y una conciencia subjetiva que se le enfrente, tampoco la tal distinción concierne al tiempo. Si estas determinaciones [de objetividad y subjetividad] se aplicaran al espacio y al tiempo, el espacio sería la objetividad abstracta y el tiempo la abstracta subjetividad.”⁴³ La crítica a

⁴¹ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 258, p. 317. Las cursivas son de la edición, pero las negritas son mías.

⁴² Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, p. 426. El problema de la cosa en-sí es, para Hegel, un pseudoproblema planteado por Kant ya que es volver al problema del ser puro que es uno con la nada: lo puro indeterminado. Esto ha quedado superado para Hegel. Si no queremos caer en esta abstracción e indeterminación de la pura nada no podemos postular la existencia de cosas en-sí como si estas fuesen independientes y como si su realidad o existencia no fuera afectada por el resto de las cosas de la realidad. Algo es en-sí en tanto negación de todo lo otro y en tanto igualdad consigo mismo; pero en tanto negación de lo otro, este en-sí está ya relacionado con lo otro, todo ser-en-sí necesita de su contrario, el ser-otro: la relación está ya dada. Todo ser-en-sí es ya un ser-para-otro. Para ver la solución propuesta por Hegel, remito a la obra ya citada *Ciencia de la lógica*, pp. 105-115.

⁴³ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 258, p. 316.

Kant es clarísima, analicemos porqué. Kant hace una distinción importante entre espacio y tiempo que consiste en lo siguiente:

El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición *a priori*, a los fenómenos externos. Por el contrario, toda la representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno. Ahora bien, éste se halla bajo la condición formal de la intuición interna y, consiguientemente, pertenece al tiempo. En consecuencia, **el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos.**⁴⁴

El espacio es intuición pura del sentido externo, es decir, es condición de posibilidad de espacializar –mediante la imaginación– objetos *como* exteriores. Por el contrario, el tiempo es intuición pura del sentido interno y, por tanto, es condición de posibilidad de temporalizar tanto objetos *como* exteriores como objetos internos (las afecciones del alma). Desde esta perspectiva, en Kant el tiempo es más abarcante que el espacio.

Según lo anterior, el tiempo es aquello que permite el advenir de la autoconciencia. Si bien Kant cree que hay una imposibilidad de acceder al alma en sí (esto es, al *yo* en sentido ontológico), legítimamente es posible tomar conciencia del *yo* en dos sentidos: 1) como un *yo* sintetizante y cognoscente, es decir, como sujeto que es unidad de apercepción, un sujeto lógico-trascendental; b) como un *yo* fenoménico, es decir, sólo puedo conocerme tal y como aparezco a mí mismo: *yo*-empírico o *yo*-existente. Ahora bien, ¿cómo se logra esta legítima autoconciencia? Dice Kant en la “Refutación del idealismo”: “Soy conciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo. Toda determinación temporal supone algo permanente.”⁴⁵ Al percibir objetos espaciales, esto es, como exteriores a mí en constante cambio y movimiento advierto que en ese constante cambiar algo permanece: *yo* que percibo esos objetos. Adviene así la autoconciencia: soy conciente de mí mismo como determinado en el tiempo, pues en ese pasar del tiempo en el cual todo cambia y percibo ese cambio, soy conciente de que yo permanezco como la unidad de apercepción, ya que yo

⁴⁴ *KrV*, B 49-B 50 [A32-A34]. La negrita es mía.

⁴⁵ *Ibidem*, B 275.

postulo –sin conocer- necesariamente *a priori* esa unidad temporal que es *el tiempo* mismo como intuición pura:

No deberíamos considerar la personalidad del alma ni siquiera como inferida, sino como una proposición enteramente idéntica de la autoconciencia en el tiempo, lo cual explica también el que posea validez *a priori*. En efecto, lo único que esta proposición afirma es que en todo el tiempo en el cual soy consciente de mí mismo, soy consciente de que este tiempo pertenece a la unidad de mi yo, y tanto da si digo que todo este tiempo está en mí en cuanto unidad individual, como si digo que yo me encuentro, con identidad numérica, en todo este tiempo.⁴⁶

Soy yo quien temporalizo esos objetos exteriores a mí. Soy yo quien los percibo como objetos pasados mediante la memoria, o como presentes y soy yo quien proyecta objetos a futuro. Soy yo quien da unidad, ya que esa unidad está en mí: el tiempo que, en tanto intuición pura, es sólo uno. “Tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo.”⁴⁷ En este sentido, la autoconciencia para Kant no es una intuición intelectual inmediata a la manera cartesiana, sino que está ya mediada por la experiencia de cosas exteriores, pues sólo siendo conciente de objetos fuera de mí advengo conciente de mí: “la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí [...] la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia *inmediata* de la existencia de otras cosas fuera de mí. [...] La experiencia interna es, pues, simplemente *mediata* y sólo es posible a través de la experiencia externa.”⁴⁸

Hegel rompe con este esquema kantiano de la autoconciencia. La conciencia de sí no se logra porque tal conciencia sea lo permanente en el transcurrir de fenómenos temporales y porque en ella esté el tiempo mismo como intuición pura, mediante la cual da unidad a todos los objetos de su representación. Si en Hegel el tiempo no es subjetivo sino que más bien es la forma pura de todo cuanto es –es la esencia misma de las cosas finitas-, el tiempo es también la forma pura de la conciencia misma: en esencia, el conocimiento del alma es tiempo. El tiempo no está *a priori* en el alma como categoría cognitiva, sino que el tiempo es la forma más pura del alma en sí. La relación entre el tiempo y el alma o el “yo” es una

⁴⁶ *Ibidem*, A 362.

⁴⁷ *Ibidem*, A 32.

⁴⁸ *Ibidem*, B 277. La cursiva es mía. Para Kant es absurdo hablar de una intuición inmediata como es el caso de la autoconciencia cartesiana: como se ha visto ya, las intuiciones en Kant son únicamente sensibles y nunca a nivel del entendimiento.

relación esencialmente ontológica: el “yo” se constituye en el tiempo y gracias a éste puede lograr conocimiento de sí. El tiempo es la abstracción del alma en su puro estar siendo, es su apertura. Con esto entenderemos la afirmación de Hegel que dice: “El tiempo es el mismo principio que el yo=yo de la autoconciencia pura, pero es el yo o el concepto puro todavía en su total exterioridad y abstracción, es decir, como el mero *devenir intuido*, el puro ser-dentro-de-sí como un simple venir-afuera-de-sí.”⁴⁹ El tiempo es principio de la identidad interior (yo=yo) que, saliendo de sí, se enfrenta a la no-identidad (el no-yo, la alteridad) de la pura exterioridad espacial: la realidad misma se muestra como contradicción entre identidad y no-identidad.

1.3. El tiempo es contradicción y el mundo es tiempo (contradicción):

Analicemos porqué Kant no le concede al tiempo –ni al espacio- realidad exterior y termina por tomarlos como principios subjetivos *a priori*. Con esto, Kant parece ir en contra de la concepción newtoniana del tiempo:

Consiguientemente, el tiempo no es más que una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, en la medida en que somos afectados por objetos) y en sí mismo, fuera del sujeto, no es nada. [...] Negamos, en cambio, a éste toda pretensión de realidad absoluta, es decir, que pertenezca a las cosas como condición o propiedad de las mismas, independientemente de su referencia a la forma de nuestra intuición sensible. Las propiedades pertenecientes a las cosas en sí nunca pueden sernos dadas a través de los sentidos.⁵⁰

Como se deja ver en la cita el problema central de Kant sigue siendo el de la cosa en-sí. Si concedemos al tiempo una realidad exterior, es decir, si lo pensamos como un en-sí dado en el mundo, estaríamos cayendo en las antitéticas de la razón pura. Para Kant las antitéticas son las contradicciones en las que cae la razón en su uso especulativo dentro del ámbito de la antinomia de la razón, es decir, dentro del ámbito del falso silogismo –o sofisma- que la razón infiere referente a la idea de Universo. Veamos la primera de las antitéticas⁵¹, ya que ésta es la que concierne a nuestro tema: su tesis admite un comienzo

⁴⁹ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 258, p. 316. La cursiva es de la edición.

⁵⁰ *KrV*, A 35-A 36.

⁵¹ *Vid. Ibidem*, A 426-A 436.

del mundo en el tiempo y una limitación del mundo en cuanto al espacio, de no ser así, habría transcurrido una serie infinita de fenómenos pasados hasta cada instante dado, cosa imposible considerando que una serie infinita nunca está terminada, es decir, cada instante de tiempo fungiría como término de la infinita serie sucesiva, lo cual es contradictorio pues lo infinito carece de término; esto afecta también a la posible infinitud espacial, pues de no ser posible una infinitud temporal con respecto al pasado es imposible también la infinitud sucesiva de los espacios pasados y, puesto que es imposible concebir al espacio como un todo dado simultáneamente, se demuestra que el espacio es limitado. Ahora bien, la antítesis admite la infinitud del mundo respecto del tiempo y del espacio, es decir, el mundo no tiene un comienzo temporal y no tiene límites espaciales, pues de lo contrario tendría que admitirse un tiempo y un espacio vacío antes del mundo a partir de los cuales el mundo haya comenzado y con los cuales sostenga y relacione su existencia, pero puesto que nada viene del vacío y nada se sostiene en el vacío ni se relaciona con el vacío, se demuestra que el mundo no tiene un comienzo en el tiempo ni tiene límites en el espacio. Para Kant ambas proposiciones pueden ser falsas ya que se eliminan mutuamente. Su propuesta para que la razón no se enrede en estas contradicciones es, por una parte, no tomar al tiempo y al espacio como existentes externos en sí, sino como principios cognitivos subjetivos *a priori*; por otra parte, no tomar a la idea misma de universo como un en-sí, sino como un fenómeno (o más aún, una invención de la razón) que depende de los principios *a priori* mencionados.

Hegel considera importante esta contradicción de la razón que Kant ha encontrado, pero no comparte con él la solución dada a nivel trascendental. Referente a la antítesis Hegel señala en su *Ciencia de la lógica*⁵² que la prueba presupone lo que tendría que demostrar: en cuanto al tiempo, se presupone que el universo nace y que hay por tanto una condición antecedente en el tiempo vacío (porque nada nace de lo incondicionado), pero esta condición en tanto tal es limitada y requiere de otra condición antecedente, y así hasta el infinito; en cuanto al espacio, se presupone que el universo limitado se halla en relación con un espacio vacío, pero este hallarse en relación implica un continuarse hacia ese vacío y llenarlo de cosmos, y así hasta el infinito. Lo más interesante es lo que Hegel señala acerca de la tesis de esta antitética que, de igual forma, presupone lo que debería demostrar, a

⁵² Vid. Hegel, *Ciencia de...*, pp. 205-209.

saber, que el punto temporal dado o el instante presente es un límite y el fin del tiempo transcurrido: el ahora es un término cualitativo. Dice Hegel que basta con tomar ese ahora no como término cualitativo sino como término cuantitativo para derrumbar la prueba de esta tesis, pues un ahora en tanto término cuantitativo es un ahora fluyente que se supera a sí mismo, que tiende hacia el futuro y hace que la serie infinita siga transcurriendo⁵³.

Hegel le critica a Kant no darle prioridad al futuro, es decir, que tome el ahora presente como fin del pasado, pero no como comienzo del futuro. Así pues, en Kant “el punto temporal se halla tomado como término cualitativo para el pasado, pero es así al mismo tiempo un *comienzo* para el futuro –pues *en sí* mismo cada punto temporal constituye la relación entre el pasado y el futuro–, y también es un *comienzo absoluto*, vale decir, abstracto, para este futuro, esto es, lo que debía demostrarse.”⁵⁴ Pero Kant no logra observar este juego entre el pasado y el futuro en el ahora dado, en Kant el pasado no se relaciona con el futuro. Kant no quiere ver la contradicción del mundo en el tiempo, según la cual cada instante sería tanto cualitativo como cuantitativo e implicaría un fin y un inicio, esto es, un límite pero también la posibilidad de romper con ese límite: lo infinito. En Kant “hay una excesiva ternura para el mundo en este [acto] de alejar la contradicción de él, y trasladarla en cambio al espíritu, a la razón y dejarla subsistir allí sin solución.”⁵⁵ Pero el mundo es también contradicción en tanto es tiempo. Por esto es que a Hegel no le basta la filosofía kantiana para pensar el tiempo y se ve en la necesidad de recurrir a un filósofo más antiguo, alguien que sí piensa la contradicción del mundo: Aristóteles.

⁵³ Cf. Aristóteles, *Física*, 251b 10-25. *Vid. infra*, nota 112. En el tercer capítulo analizaremos la manera en que Aristóteles refuta a Platón en su concepción de un tiempo creado y finito y con él la concepción de un mundo limitado. Es interesante la semejanza de la crítica aristotélica a Platón con esta manera en que Hegel critica a Kant.

⁵⁴ Hegel, *Ciencia de...*, p. 207. Las cursivas son de la edición.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 209.

- **CAPÍTULO 2: EL TIEMPO COMO EL “AHORA”.**

Hemos visto cómo y hasta qué punto Hegel retoma la concepción kantiana del tiempo. Nuestro filósofo en cuestión acepta la definición que Kant da acerca del tiempo como forma o intuición pura. Frente a la física newtoniana que estaba en boga en la época de Hegel, Kant le ofrece a éste una manera diferente de pensar el tiempo, es decir, Kant le permite a Hegel pensar el tiempo no como una sustancia absoluta dada sino como una mera abstracción formal. Gracias a Kant es posible pensar el carácter *ideal* –abstracto- del tiempo más allá de sustancialismos absolutos, y esto lo sabe apreciar Hegel: así como el espacio, “el tiempo [...] es igualmente algo simplemente abstracto e ideal.”⁵⁶ Sin embargo, aún cuando Kant pretende ir en contra de los presupuestos de Newton en cuanto al tiempo y al espacio se refiere, éste termina por hacer del tiempo y del espacio principios subjetivos trascendentales *a priori* dejando fuera del sujeto a una cosa en-sí incognoscible –cosa *en-sí* a la que no conviene la existencia del tiempo. Esto, para Hegel, no es dar solución al problema sino únicamente dejarlo en suspenso. Si bien le reconoce a Kant su definición del tiempo como forma pura, no le parece acertado ponerlo como una categoría subjetiva que es condición del conocimiento. Entonces, ¿cómo pensar el tiempo sin caer en un sustancialismo absoluto pero tampoco terminar por subjetivarlo?

Hegel cree que si quitáramos esos rastros de subjetividad a la definición kantiana del tiempo podríamos pensar a este concepto como algo exterior, no necesariamente ya dado, sino únicamente como la forma pura de todas las cosas, es decir, como la abstracción que está siendo. Así, cada cosa tendría su propio tiempo: el tiempo sería relativo a cada cosa del mundo. Por lo tanto, el tiempo sería también la forma pura de la misma subjetividad, la condición y la apertura de la conciencia misma, su principio, su abstracto estar siendo. Sin embargo, Kant ha querido hacer del tiempo un principio subjetivo al percatarse del carácter contradictorio -carácter de limitado e ilimitado- de este abstracto estar siendo del tiempo mismo: Kant ha querido pasar la contradicción al espíritu y dejarlo allí sin solución creyendo que el mundo en sí es inocente de tal.

Por esto mismo Hegel se ve en la necesidad de retroceder en el tiempo para hallar entre los antiguos griegos a un filósofo que le permita pensar la contradicción –y la negatividad-

⁵⁶ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, §258, p. 316.

del tiempo y de lo real mismo. Este filósofo es Aristóteles, quien además, como veremos, tampoco concebirá al tiempo como sustancia absoluta dada. Recordando la definición hegeliana del tiempo como “*devenir intuitivo*”, si Kant ha proporcionado mucho material para pensar el carácter de *intuitivo* —o de forma pura— del tiempo, Aristóteles dará el material para pensar el carácter contradictorio del *devenir* del tiempo. Será por medio de Aristóteles que Hegel comenzará a tomar una postura más clara y radical en esta cuestión. Pasemos al análisis.

2.1. El tiempo es en su no-ser:

Conviene aquí abrir con la cita de Hegel en la cual define al tiempo como devenir intuitivo. Dice Hegel que el tiempo “es el ser que siendo, no es, y que no siendo, es; es el devenir intuitivo.”⁵⁷ Como vimos en el capítulo anterior, la referencia a la *Ciencia de la lógica* es clara debido al concepto de “devenir”, concepto que unifica en un proceso de *Aufhebung* a sus dos anteriores: el ser y la nada. Al respecto dice Hegel:

El devenir es la inseparabilidad del ser y la nada; no es la unidad, que abstrae del ser y la nada, sino que es, en tanto unidad del ser y la nada, esta determinada unidad, o sea la unidad en que está tanto el ser como la nada. [...] *Ellos existen pues en esta unidad, pero como desapareciendo, esto es, sólo como eliminados.*⁵⁸

Más adelante Hegel dice que tal desaparecer de estos dos momentos (el ser y la nada) uno en el otro implica el movimiento del nacer y el perecer: “Una dirección es el perecer; el ser traspasa a la nada, pero la nada es igualmente lo opuesto de sí misma, el traspasar al ser, el nacer. [...] cada uno se elimina en sí mismo, y en sí mismo es su propio opuesto.”⁵⁹ Es importante señalar esto ya que el tiempo será, según su definición, la intuición sensible de este movimiento de nacer y perecer, más aún, el tiempo es ya este mismo movimiento de nacer y perecer, *Cronos* que pare y devora lo que pare. En efecto, el tiempo no es más que un juego entre el ser y el no ser, el tiempo es aquello que en su estar siendo está dejando de ser. ¿Pero no es esta definición del tiempo contradictoria? ¿Cómo es posible que el tiempo

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Hegel, *Ciencia de...*, p. 96. Las cursivas son mías.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 97.

sea y no sea a la vez? ¿Es posible que el tiempo sea por sí mismo esta contradicción que implica una síntesis de ser y no-ser? Así es, el tiempo por sí mismo es esta contradicción pues “el tiempo es, dentro del ser determinado, ser que inmediatamente no es, y no-ser que es con la misma inmediatez, *la pura contradicción*.”⁶⁰ Hegel lo sabe muy bien y no lo ha aprendido de nadie más que de Aristóteles.

Recordemos el cuestionamiento que el mismo estagirita hace respecto del tiempo en su *Física*⁶¹: “es conveniente cuestionarse, mediante reflexiones al alcance de todos, si [el tiempo] pertenece a los entes o a los no-entes, y luego {hay que preguntarse} cuál es su naturaleza.”⁶² Si Aristóteles pone en cuestión la naturaleza del tiempo es porque sabe la ambigüedad que implica ésta; Aristóteles sabe que el tiempo se debate como algo que está entre lo que es y entre lo que no es. De esta manera el filósofo griego justifica su cuestionamiento: “el que {el tiempo} no exista en absoluto o apenas y de modo obscuro, se podría suponer a partir de los siguientes supuestos: una parte de él ha pasado y ya no es, pero otra está por venir y todavía no es. [...] parece imposible que participe del ser lo que está compuesto de lo que no es.”⁶³ Aquí Aristóteles comienza a hacer referencia a las dos dimensiones del tiempo que participan del no-ser: el pasado (lo que ya no es) y el futuro (lo que aún no es). Si el tiempo está compuesto de no-ser, ya sea visto con relación al futuro o al pasado, esto implica dos cosas importantes: 1) el tiempo pertenece a los no-entes, es decir, al no-ser; 2) el tiempo tiene un carácter de no absoluto y, por tanto, de no substancial.

A lo anterior dice Jacques Derrida: “lo que comporta una cierta nada, lo que se acomoda con la no-entidad no puede participar de la presencia, de la substancia, de la entidad misma (*ousía*).”⁶⁴ En este sentido, el tiempo es pura abstracción, y lo abstracto es lo indeterminado, la nada. El tiempo basa su ser en el no-ser. Derrida ha sabido ver muy bien que esta concepción del tiempo ha pasado de Aristóteles hasta Hegel incluyendo al mismo Kant, sólo que el problema de este último para Hegel es poner al tiempo como abstracción subjetiva y no como abstracción real. Pero seamos un poco más radicales y miremos más allá que Derrida; Hegel piensa que Aristóteles no está diciendo nada nuevo, simplemente desarrolla lo que ya se había dicho antes de él: Heráclito es, para Hegel, el primer filósofo

⁶⁰ Hegel, *Filosofía real*, p. 11.

⁶¹ Aristóteles, *Física*, [trad. de Ute Schmidt Osmanczik], UNAM, México, 2005.

⁶² *Ibidem*, 217b 30.

⁶³ *Ibidem*, 217b 30-218a.

⁶⁴ Jacques Derrida, *Op. Cit.*, p. 73.

en darse cuenta de la abstracción del tiempo y de su carácter contradictorio. Para Heráclito “el concepto del tiempo... es, en el plano de lo intuible, la primera forma del devenir. El tiempo es el devenir puro como intuitivo, el concepto puro, lo simple, la armonía basada en lo absolutamente contrapuesto; su esencia consiste en ser y no ser en una unidad [...] este trueque del ser en el no ser, este *concepto abstracto*, pero *de un modo objetivo*.”⁶⁵ La metáfora del fuego que usa Heráclito muestra esta esencia contradictoria del tiempo, su estar en proceso, su estar siendo y dejando de ser. El fuego es la metáfora del *logos* en su inquietud sensible: “el filósofo de Éfeso ve en el fuego la esencia primera, y ésta es la forma real del principio heracliteo, el alma y la sustancia del proceso de la naturaleza. *El fuego es el tiempo físico, la movilidad absoluta*, la disolución absoluta de lo existente: la destrucción de lo otro pero también de sí mismo.”⁶⁶

2.2. El “ahora” como límite. El tiempo es continua contradicción:

Ahora bien, véase entonces cómo bajo este esquema aristotélico-heracliteo del tiempo se mueve Hegel: “Las dimensiones del tiempo, *presente, futuro y pretérito*, son el *devenir* en cuanto tal de la exterioridad y [son] la disolución del devenir en las distinciones del ser (como del pasar a la nada) y de la nada (como del pasar al ser).”⁶⁷ Este carácter transitorio que implica el concepto de ‘devenir’ –como el paso del ser a la nada y de la nada al ser– visto en su exterioridad sensible, es decir, como tiempo es el “ahora”. El “ahora” es lo que fugazmente pasa a ser pero con esa misma fugacidad deja de ser: el “ahora” es evanescente y da lugar a otro “ahora”. Aquel carácter contradictorio del tiempo –de ser y no ser a la vez– se muestra como continuo. Mediante este continuo aparecer y desaparecer de “ahoras” el tiempo desarrolla sus momentos, sus tres dimensiones. Así, el “ahora” es el punto de referencia para hablar de estas tres dimensiones del tiempo, pues se habla de un pasado y de un futuro siempre desde el ahora en el que se está. Para Hegel éste es otro gran descubrimiento filosófico del oscuro Heráclito, pues éste ve que “en el tiempo no es lo

⁶⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía 1*, p. 266. Las cursivas son mías.

⁶⁶ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁶⁷ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 259, p. 317. Las cursivas son de la edición.

pasado ni lo futuro, sino solamente el ahora.”⁶⁸ Pero también esto que, según Hegel, ya apuntaba Heráclito lo desarrolla Aristóteles posteriormente al hablar del *nun* (el ahora o el instante).

Para Aristóteles el *nun* no es una parte del tiempo como si el tiempo se compusiera de una serie de “ahoras”. Así como la línea no está compuesta de una suma de puntos yuxtapuestos, así el tiempo tampoco es la suma de “ahoras” unos junto a otros; más bien, así como la línea es la verdad del punto en su desdoblarse, así el tiempo es la verdad del ahora en su continuarse. El ahora es, más bien, límite, o sea, punto de referencia para medir el pasado y el futuro: “el ahora no es {parte} del tiempo como tampoco la división es {parte} del movimiento; tampoco el punto es parte de la línea [...] En tanto que el ahora es un límite, no es tiempo, sino que se da accidentalmente; en tanto que cuenta es número.”⁶⁹ Pero es de resaltar que aún cuando el tiempo es la verdad del ahora tal como la línea lo es del punto, también es cierto que así como la línea no es sin el punto así el tiempo no es sin el ahora:

Es claro también que si no hubiera el tiempo, tampoco habría el ahora, y si no hubiera el ahora, tampoco habría tiempo. En efecto, tal como son simultáneos lo que se traslada y lo trasladado, así lo son el contoneo de lo trasladado y el de la traslación. [...]

*El tiempo es continuo por el ahora, y se divide según el ahora.*⁷⁰

Nótese nuevamente la contradicción que implica el concepto de tiempo visto ahora desde el *nun*: éste es límite (división) a la vez que es continuidad. Al respecto dice Derrida: “El *nun* [...] no es temporal más que al convertirse en temporal, es decir, dejando de ser, pasando a la nada en la forma del ser-pasado o del ser futuro.”⁷¹ Es decir, el *nun* es temporal temporalizándose, continuándose hacia el no ser futuro a la vez que se va convirtiendo en el no ser pasado. El tiempo es, pues, este juego contradictorio del pasar del ser al no ser en sus tres dimensiones; es el ahora que a la vez que es límite y distinción de

⁶⁸ *Loc. Cit.* Cabe aclarar que esta es la interpretación que Hegel hace de los fragmentos de Heráclito. Sin embargo, no hay un fragmento donde Heráclito haga referencia al “ahora” como el verdadero tiempo. Podríamos pensar quizá en el fragmento B52 (un fragmento muy discutido actualmente) donde el filósofo de Éfeso habla de *Aión* como el niño que juega a tirar los dados, fragmento que, por cierto, no menciona Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

⁶⁹ *Fís.*, 220a 15-25.

⁷⁰ *Ibidem*, 219b 30-220a. La cursiva es mía.

⁷¹ Derrida, *Loc. Cit.*

las dimensiones temporales, también es relación y continuación con estas dimensiones. Por eso dice Hegel: “El desaparecer inmediato de estas distinciones en la *singularidad* es el presente en cuanto *ahora*, el cual siendo *excluyente* como la singularidad y a la vez simplemente *continuo* hacia los otros momentos, no es más que este desaparecer de su ser en la nada y de la nada en su ser.”⁷² Ahora bien, antes de proseguir con el análisis es necesario definir brevemente qué queremos decir con el término ‘continuidad’.

Cuando hablamos de continuidad no queremos expresar un simple y llano ‘uno-junto-a-otro’ como si entre los miembros del *continuum* no hubiera comunicación sino sólo cercanía. Para Hegel esto no es continuidad sino mera yuxtaposición. Hablar de elementos como yuxtapuestos sin posibilidad de relación entre ellos es hablar de cosas en-sí, simples e independientes y esto implica caer nuevamente en el pseudoproblema del en-sí⁷³ indeterminado. La ciencia matemática cae en esta confusión:

La continuidad matemática es, como bien lo ha expresado Capek siguiendo a Bergson, “discontinuidad disfrazada”, pues supone la existencia de muchas unidades distintas, llamadas puntos en el caso del tiempo y del espacio, y se quiere que den la impresión de continuidad por el hecho de que se las supone yuxtapuestas, unas al lado de otras, aunque esencialmente externas unas de otras. *Pero eso se llama contigüidad, no continuidad.*

Como ya notara Poincaré, **en la verdadera continuidad se exige que entre los elementos del continuum haya un nexo íntimo que hace de ellos un todo:** en la verdadera continuidad el punto no tiene prioridad respecto de la línea, sino que la línea debería tener prioridad respecto del punto. Según su verdadero concepto, **el continuum es unidad en multiplicidad.**⁷⁴

En este sentido la filosofía de Hegel no es una filosofía de la pura multiplicidad sin más, sino que es una filosofía de lo múltiple en unidad, de la diferencia en la identidad. Esta idea Hegel la ha retomado de Leibniz, pues sus mónadas a diferencia de los átomos de Epicuro no son algo simple y abstracto sino que guardan relaciones entre sí en tanto son pura actividad. “Si admitimos la realidad de lo múltiple, no cabe en absoluto ninguna transición, porque cada cosa es algo último y absolutamente independiente.”⁷⁵ Cuando hablamos de

⁷² Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Loc. Cit.* Las cursivas son de la edición.

⁷³ *Vid. Supra*, nota 42.

⁷⁴ José Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, UAM, México, 1989, pp. 100-101. La cursiva es del autor, la negrita es mía.

⁷⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, p. 345.

continuidad hablamos de una comunicación entre los miembros del todo, comunicación que hace de lo múltiple una unidad. Así lo expresa el mismo Aristóteles en su *Física*:

lo continuo se da cuando llegan a ser uno y el mismo los límites donde se tocan dos {objetos} y, como dice el nombre, se contienen juntos (*synechetai*). Pero esto no es posible mientras haya dos extremos. Definido esto, es claro que lo continuo se da sólo en aquellas {cosas} que por naturaleza pueden llegar a ser una por contacto. Y tal como lo continuo llega aquí a ser uno, así también el conjunto será uno solo.⁷⁶

Así, lo que es continuo forma una unidad porque en lo continuo los límites se difuminan, se pierden. Ahora bien, desde esta perspectiva es que se dice que el tiempo es continuo. Así como la línea es el continuarse del punto, así el tiempo es el continuarse del ahora. Y sin embargo, el punto mantiene su identidad frente a la línea y el ahora mantiene su identidad frente al tiempo, pero si no perdiera esta su identidad no habría tiempo. De esta manera dice Hegel respecto de Aristóteles que:

*la identidad y la no identidad son para él uno y lo mismo. En cuanto que el ahora es solamente el ahora, el pasado y el futuro son distintos de él; pero se hallan también necesariamente vinculados con el ahora, ya que éste no puede existir sin un antes y un después; por tanto, todo forma una unidad, y el ahora, como su límite, es tanto su unión como su distinción.*⁷⁷

El ahora es tanto identidad como no identidad. ¿Estaría encontrando Hegel en Aristóteles la ruptura con el principio de no-contradicción a partir del tiempo? Según Aristóteles el ahora es divisibilidad (que no divisible), es decir, es el punto temporal a partir del cual medimos y distinguimos el pasado y el futuro. El ahora es límite y es idéntico a sí mismo. Pero en tanto límite y punto de referencia del pasado y el futuro es un nexo y es la unidad de ambos momentos, lo cual implica una ruptura con su propia identidad (la no-identidad). En tanto que el ahora es inquietud se continúa con los otros “ahoras”: el tiempo es un continuum. El ahora, a la vez que los distingue, identifica en sí al ahora pasado y al ahora futuro.

⁷⁶ *Fís.*, 227a 10-15.

⁷⁷ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, [trad. de Wenceslao Roces], FCE, México, 1955, p. 286. Las cursivas son mías.

Debe destacarse aquí un término que hemos venido mencionando a lo largo de este capítulo, un término maravilloso y de gran relevancia filosófica: el de “límite”. Todo límite tiene dos lados: el lado hacia lo cual limita el límite y el lado hacia lo ilimitado. Esto implica que todo límite pone por sí mismo la posibilidad de ser transgredido, de ser roto, de cruzarse y continuarse hacia el otro lado, hacia lo ilimitado. Esta es la ambigüedad del tiempo mismo visto desde el ahora: la ambigüedad de ser a la vez limitado e ilimitado, de ser unidad y divisibilidad, de ser principio y fin. El ahora en tanto límite contiene en sí ya la potencia –el poder- de ir más allá del límite:

El ahora es la continuidad del tiempo, como quedó dicho; en efecto, mantiene unido el tiempo pasado y el futuro, y también es el límite del tiempo, porque de una {fase temporal} es el principio, de otra, el final. [...] Divide en potencia, y en tanto tal, el ahora es siempre diferente, pero en tanto que une, es siempre el mismo [...] el ahora: por un lado es división del tiempo según la potencia, por otro, límite de ambas {fases} y unidad.⁷⁸

Este impulso de tender hacia el otro lado del límite es lo que Hegel ha llamado “la potencia de lo negativo”, la inquietud. Así, pues, el ahora en tanto límite –y por tanto en tanto limitado- contiene en su propio ser la inquietud misma: “El punto divisorio general es solamente uno como real; pero este algo real no es un uno en quietud, sino siempre y continuamente otro, de tal modo que la particularidad lleva en sí la generalidad como su negatividad.”⁷⁹ Esta negatividad es lo que hace que el ahora se despliegue hacia el no-ser del ahora futuro pasando al no-ser del ahora pasado. “El despliegue de lo negativo en el tiempo explana ciertamente sus dimensiones.”⁸⁰ Sin embargo, en la naturaleza no parecen distinguirse estas tres dimensiones, es decir, el tiempo de la naturaleza parece ser solamente el ahora, un eterno ahora.

2.3. Repetición, circularidad y relatividad del tiempo:

Hemos dicho que el ahora en tanto límite guarda una identidad consigo a la vez que pierde tal identidad por su relación con el ahora pasado y con el ahora futuro: cada ahora es

⁷⁸ *Fís.*, 222a 10-15.

⁷⁹ *Loc Cit.*

⁸⁰ Hegel, *Filosofía real*, p. 11.

diferente. Sin embargo, cada ahora en tanto ahora es lo mismo: un ahora (así de abstracto nada más). De esta forma, el tiempo, que es continuo, “es la negatividad *refiriéndose a sí* abstractamente y bajo esta abstracción no se da ninguna distinción real.”⁸¹ La naturaleza parece estar cruzada entonces por el puro ahora: el tiempo de la naturaleza parece ser únicamente una continua y eterna referencia al ahora, una referencia a sí, una circularidad, un eterno retorno.

Tomemos en cuenta que el tiempo es el devenir intuido, es decir, la intuición sensible del transcurrir de este mutuo traspaso entre ser y nada. Recordemos también que este traspaso mutuo entre ser y nada según el concepto de ‘devenir’ implica dos momentos: el de nacer y el de perecer. Visto el concepto de ‘tiempo’ desde el ‘ahora’ esto quiere decir que el ahora es fugaz, es decir, fugazmente aparece y fugazmente desaparece. El tiempo como un ‘ahora’ es un *siendo* (más que un *es*), “es decir, siguiendo este participio presente, más que un presente”⁸²: el tiempo es un estar desapareciendo a la vez que está apareciendo. Así, el tiempo de la naturaleza no es más que una eterna repetición de este proceso de aparecer y desaparecer, es un eterno retorno del nacer y el perecer. Por esto mismo las cosas naturales se hallan entregadas a este simple movimiento del nacer y el perecer, esto es la finitud y el hombre no se halla exento de tal: así, pues, “el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte.”⁸³ Así, Hegel ve en la naturaleza el mundo de la no-libertad, esto es la necesidad. Las cosas finitas de la naturaleza llevan *necesariamente* en su ser la semilla del perecer mismo. El tiempo no sólo es el aparecer de puntos y líneas sino su propio desaparecer, el tiempo es el aparecer y el desaparecer de espacios, Cronos que devora a sus hijos. El tiempo es la inquietud que viene a inquietar la quietud espacial. Esta circularidad del tiempo, este eterno movimiento de nacer y perecer lo ve Aristóteles:

parece también que el tiempo es el movimiento de la esfera {celeste}, porque los demás movimientos, incluso el tiempo, se miden con este movimiento. Por ello *se suele decir que los asuntos humanos son un círculo, y que son círculo todas las demás cosas que se generan y perecen naturalmente. Eso {se dice así}, porque todos estos {asuntos} se miden por el tiempo, y tienen término y principio como si {se adecuaran} a un periodo cíclico.* También el tiempo

⁸¹ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 258, p. 316. La cursiva es de la edición.

⁸² Derrida, *Op. Cit.*, p. 86.

⁸³ Hegel, *Ciencia de...*, p. 115.

mismo parece ser un tipo de círculo. [...] De este modo, decir que el devenir de las cosas es un círculo, es decir que existe un círculo del tiempo.⁸⁴

Ante esta concepción aristotélica del tiempo como cíclico, Hegel hace el siguiente comentario:

Un movimiento infinito y en línea recta es, añade [Aristóteles], una pura quimera, pues el movimiento tiende siempre, necesariamente a algo. El movimiento absoluto es el movimiento circular, porque no encuentra oposición. En efecto, el movimiento debe considerarse teniendo en cuenta el punto de partida y la meta final, y así, vemos que, en el movimiento en línea recta, las direcciones de A a B y de B a A son opuestas, mientras que en el movimiento circular son todas lo mismo.⁸⁵

Más adelante Hegel dice que para Aristóteles el movimiento circular tiende a un fin que está en sí mismo, un fin inmanente y que es a la vez un comienzo. Quien realiza este *su* fin inmanente, quien se ajusta al fin de *su* propia naturaleza, es virtuoso. Desde esta perspectiva el tiempo es relativo a cada cosa: cada cosa tiene *su* propio tiempo, el tiempo de la realización de *su* propio fin. Por lo mismo todo lo finito es temporal, es decir, necesita del tiempo –de *su* tiempo- para realizar (actualizar) *su* ser. Dice Hegel: “Lo finito de este modo se deja por cierto llevar en el flujo; por sí mismo es esto: ser determinado hacia su fin, pero sólo hacia su fin.”⁸⁶

Pero si el tiempo es relativo a las cosas, no podemos decir entonces que hay un tiempo sustancial y absoluto ya dado por sí como conteniendo a todas las cosas temporales. Más bien, el tiempo existe porque existen cosas temporales. Así parece observarlo el mismo Aristóteles cuando afirma:

Es claro que “estar en el tiempo” no significa “ser mientras haya tiempo”, como “estar en el movimiento” y “estar en un lugar” tampoco significan “mientras haya movimiento y lugar”. Si el “en algo” significara esto, todas las cosas podrían estar en lo que fuera, el cielo en un grano de mijo, pues mientras existe el grano de mijo, existe también el cielo. Pero esto se da sólo por accidente, mientras que aquello *debe seguir necesariamente*, a saber *que para aquello que se encuentra en el tiempo, haya un tiempo mientras exista*, y para aquello que está en movimiento haya un movimiento mientras esté en movimiento.⁸⁷

⁸⁴ *Fís.*, 223b 20-30. Las cursivas son mías.

⁸⁵ Hegel, *Lecciones...II*, FCE, p. 288.

⁸⁶ Hegel, *Ciencia de....*, p. 116.

⁸⁷ *Fís.*, 221a 15-25. Las cursivas son mías.

Como se ve Aristóteles parece afirmar un carácter no absoluto del tiempo. No es que las cosas existan en el tiempo mientras haya tiempo, como si éste fuese un contenedor sustancial del que si se prescindiera se prescindiría de lo temporal. Por el contrario, el tiempo es (existe) sólo mientras la cosa temporal es: en esto consiste el carácter relativo del tiempo. Cada cosa tiene su propio tiempo según su propio fin a lograr; cada cosa tiene su tiempo según su propio ser o concepto. El tiempo se convierte así en el impulso de cada cosa a realizar su propio fin –o destino- inmanente. Esto es lo que hace a Hegel afirmar que “el tiempo es por ello el supremo poder de todo lo que es, y el verdadero modo de considerar todo lo que es consiste por ello en considerarlo en *su tiempo*, es decir, en *su concepto*.”⁸⁸ Véase cómo Hegel está identificando ‘tiempo’ y ‘concepto’: el tiempo es relativo al concepto de cada cosa. Cada cosa tiene que alcanzar su propio concepto y necesita para esto de su propio tiempo.

Pero detengámonos aquí y preguntemos: ¿qué fin es el que tiene que alcanzar una piedra por ejemplo?, es decir, ¿no es su concepto -o su ser- el de ser piedra?, ¿y no este su ser le está ya dado?, por lo tanto, ¿es el mismo tiempo el de la piedra que el de un león, o más aún, que el tiempo correspondiente al hombre? Una piedra es piedra, es decir, no tiene que alcanzar *su* ser piedra; por lo tanto, su tiempo no es tiempo o es apenas el tiempo: su tiempo es justamente el ahora evanescente. La piedra se halla entregada al perecer. Parece que el tiempo de un mamífero es un tiempo aún más rico, pues ellos tienen que llevar un proceso de crecimiento y desarrollo para lograr alcanzar su propio concepto en donde la memoria les es de enorme ayuda, pero una vez que han llegado a su etapa madura, es decir, una vez que han actualizado su concepto, parecen entregarse también al perecer y a la fugacidad del tiempo. En general podríamos decir que el tiempo de la naturaleza es el ahora. Sin embargo, aparte de la identificación entre ‘tiempo’ y ‘concepto’, destaquemos otras relaciones importantes que se han señalado y van de la mano: por una parte, parece que el tiempo tiene más riqueza en las cosas orgánicas que en las inorgánicas lo cual hace pensar en la relación tiempo-vida; por otro lado, hemos introducido el término ‘memoria’ cuando hemos puesto el ejemplo del tiempo de los mamíferos. ¿Se está haciendo acaso una relación

⁸⁸ Hegel, *Filosofía real*, p. 13. Las cursivas son mías.

entre tiempo y memoria, o mejor aún, entre tiempo y alma? Así lo observó Aristóteles y para Hegel será una relación esencial: la relación tiempo-espíritu.

2.4. Tiempo, alma y movimiento:

Aristóteles discute en su *Física* el problema de si el tiempo es el movimiento y el cambio llegando a una conclusión negativa. Vayamos directamente al texto:

Por un lado, el cambio y el movimiento de cada {cosa} se dan sólo en lo que cambia o donde por suerte se encuentra la cosa que se mueve y que cambia. Por otro lado, el tiempo se encuentra en todas partes y en todas las {cosas}. Además: el cambio puede ser más rápido y más lento, pero el tiempo no, pues lento y rápido se determinan mediante el tiempo; “rápido” lo que se mueve mucho en poco tiempo, “lento”, lo que poco en mucho tiempo. El tiempo, en cambio, no se determina mediante el tiempo, ni en su cantidad ni en su cualidad. Es claro entonces que el tiempo no es movimiento.⁸⁹

Sin embargo, Aristóteles concluye también que, aún cuando el tiempo no es el movimiento, no puede darse sin él:

Pero por otro lado, {el tiempo} tampoco existe sin cambio. [...] Si tenemos la impresión de que el tiempo no existe cuando no distinguimos ningún cambio y, cuando *el alma* parece permanecer en un {ahora} único e indivisible; cuando por otra parte *percibimos* {un cambio} y lo distinguimos y luego decimos que pasó tiempo, es claro que el tiempo no se da sin movimiento y cambio. Ahora bien, es claro que el tiempo no es movimiento, pero tampoco se da sin movimiento.⁹⁰

Como se ve en la cita, Aristóteles ve una estrecha relación entre tiempo y alma: ésta percibe el movimiento o el cambio, más aún, se ve afectada por el movimiento provocando en ella misma un movimiento interior que le hace percibir el paso del tiempo, determinarlo y medirlo. Por lo tanto, pareciera que permanecer en un ‘ahora’ fijo, indivisible e idéntico es permanecer en un no-tiempo. ¿Estaría afirmando Aristóteles, aún antes que Kant, que el tiempo es intuición pura del sentido interno? Así parece cuando dice:

En efecto, percibimos simultáneamente el movimiento y el tiempo. También cuando hay oscuridad y no tenemos ninguna impresión de nuestro cuerpo, se

⁸⁹ *Fís.*, 218b 10-15.

⁹⁰ *Ibidem*, 218b 20-219a. Las cursivas son mías.

da, sin embargo, algún movimiento en el alma y parece inmediatamente que ha pasado algún tiempo. [...] Comprendemos el tiempo cuando fijamos límites al movimiento, mediante “antes” y “después”. Y decimos que ha pasado tiempo, cuando obtenemos una percepción del “antes” y “después” en el movimiento. [...] Cuando entendemos que los extremos son diferentes del medio, y el alma se refiere a dos horas, uno antes y otro después, entonces afirmamos que éste es el tiempo, porque lo limitado por un ahora parece ser tiempo.⁹¹

En efecto, se ha venido diciendo que el tiempo es la unidad de las tres dimensiones temporales (pasado, presente, futuro) en el ahora. Pero tales dimensiones se dan sólo en el alma, ya que es ella quien las determina. Por el contrario, estas dimensiones no parecen distinguirse en la mayoría de las cosas naturales en tanto que éstas no tienen alma como tal. Aclaremos que aquí estamos entendiendo el término ‘alma’ como ‘alma humana’, lo que correspondería en la filosofía de Hegel a la ‘conciencia’; recordemos también que en Aristóteles, si bien el alma guarda una afinidad con las formas *-eidos-* de las cosas en tanto inteligibles (el alma es, de hecho, el *eidos* del hombre), ésta se distingue del resto de las formas, distinción que equivaldría en Hegel a la conciencia y el concepto de las cosas: tal distinción consiste en el carácter indeterminado del alma o conciencia frente al carácter determinado de las formas o conceptos (con sus diferentes matices respecto de los seres vivos).

Aclarado el punto, regresemos al tema que nos incumbe. Si el alma es la que distingue y limita los ahora pasados y los ahora futuros, ¿qué diferencia habría entre esta afirmación de Aristóteles con la afirmación de Kant que dice: “la infinitud del tiempo quiere decir simplemente que cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que sirve de base.”⁹²? De acuerdo con Kant, si el tiempo es forma pura de la sensibilidad *a priori* en el sujeto cognoscente, éste, mediante la actividad de sus facultades cognitivas (en especial la imaginación), distingue y limita el tiempo infinito temporalizando a las cosas según un pasado, un presente o un futuro. Es por esto que Derrida señala lo siguiente: “En la *aisthesis* une Aristóteles el tiempo y el movimiento. Y ello sin que ningún sensible exterior, sin que ningún movimiento objetivo sea necesario. El tiempo es la forma de lo que no puede pasar más que en *té psyché*. La forma del sentido

⁹¹ *Ibidem*, 219a-219a 25.

⁹² *KrV*, B 47-B 48.

interno es también la forma de todos los fenómenos en general.”⁹³ Sin embargo, no nos atreveremos aquí a asegurar que Aristóteles afirmó, al igual que Kant, que el tiempo es una categoría subjetiva dada *a priori*. Como sabemos, Hegel rechazaría tal tesis. Sin embargo, sí nos atrevemos a afirmar que el tiempo, a diferencia del espacio, es forma pura del sentido interno. ¿Cómo es esto? Hegel lo aclarará.

Dice Hegel: “El presente *finito* es el *ahora* como *siendo*, como unidad concreta y, por tanto, como lo afirmativo distinto de lo *negativo*, o sea, distinto de los momentos abstractos del pretérito y futuro; sólo que ese ser no es más que ser abstracto que desaparece en la nada.”⁹⁴ Esto queda claro desde que hemos venido diciendo y recalando la fugacidad del ahora: el ahora que es tiende a caer en el no-ser, pero a la vez pasa a ser otro ahora. Así, este ahora se vuelve un ahora pasado dando lugar a un ahora futuro. Pero continúa Hegel diciendo: “Por lo demás, **en la naturaleza** donde **el tiempo es *ahora*** no se logran distinciones *subsistentes* de aquellas **dimensiones**: son **necesarias sólo en la representación subjetiva, en el recuerdo y en el temor o esperanza.**”⁹⁵ Es entonces la misma conciencia la que distingue las dimensiones temporales y les confiere un ser desde el ahora, ya sea mediante la memoria del pasado o ya sea mediante la esperanza del futuro:

El futuro *será*, nos lo *imaginamos* como *algo*, le transferimos incluso el *ser* del presente [...] pero este ser que se le asigna, queda fuera de él, es imaginario. Su verdadero ser es ser ahora. [...] El pasado es el tiempo cumplido; por una parte como pasado, o sea como dimensión, es el puro resultado o la verdad del tiempo; pero también es el tiempo como totalidad, el pasado es él mismo sólo dimensión, negación inmediatamente superada en él, o es *ahora*.⁹⁶

Esto no implica que el tiempo sea categoría subjetiva *a priori*. La relación entre tiempo y conciencia en Hegel es más profunda. Si la conciencia imagina un futuro es porque está proyectando su propio futuro; si la conciencia mira hacia el pasado es porque se trata de su propio pasado. En pocas palabras, lo que está *ahora* en juego es su propio ser. Su ser ahora presente se está jugando entre aquello que ha pasado y entre aquello que está por venir: “El ahora es sólo la unidad de estas dimensiones. El presente no es más ni menos que el futuro

⁹³ Derrida, *Op. Cit.*, pp. 82-83.

⁹⁴ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 258, p. 318. Las cursivas son de la edición.

⁹⁵ *Idem*. Las cursivas son de la edición, las negritas son mías.

⁹⁶ Hegel, *Filosofía real*, p. 12. Las cursivas son de la edición.

y pasado.”⁹⁷ Pero queda claro que si estas dimensiones se dan en la representación subjetiva no se dan entonces por sí mismas así dispersas en la realidad –recordemos, en la naturaleza sólo es el ‘ahora’-, sino que estas dimensiones tienen sólo determinación (consistencia) en la conciencia:

Con todo, esta dispersión no corresponde al tiempo como tiempo sino, por el contrario, **al espacio que conlleva**; pues el tiempo precisamente no es la neutra yuxtaposición de los momentos sino precisamente la contradicción de tener en una unidad inmediata lo opuesto simple y puramente. [...] **nosotros somos el espacio** en el que están puestas por separado. **Igualmente somos el tiempo que mueve la negación del espacio**, de modo que los momentos son sus *dimensiones* y sus diversas posiciones.⁹⁸

Nótese en esta maravillosa cita la diferencia con Kant: Hegel no dice que el tiempo está en nosotros como forma pura *a priori* a partir de la cual podamos dividir las tres dimensiones temporales. Hegel dice que el tiempo, en tanto unidad de estos opuestos, somos nosotros mismos. Nosotros somos ese espacio, ese punto, ese *aquí* en el que se da la contradicción misma, más aún, somos nosotros esa contradicción. Y puesto que somos dicha contradicción, somos nosotros mismos el impulso a superarla, somos el tiempo mismo, nuestra propia negación espacial, nuestro movimiento y nuestra inquietud. El alma es el tiempo y es ella la *vida* del cuerpo.

Concluyendo: el espacio es la pura exterioridad quieta, la petrificación de la Idea, forma pura del sentido externo (sin ser categoría subjetiva). En cambio, el tiempo en tanto inquietud y negación del espacio es la posibilidad de que la Idea vuelva a sí desde su enajenación espacial, esto es, su *interiorización*: en este sentido, el tiempo es intuición pura del sentido interno. Por eso el espíritu (intersubjetividad humana), que es el regreso de la Idea a sí misma desde la naturaleza, necesita ir *interiorizando* sus exterioridades espaciales pasadas guardándolas en su memoria –incluso el mismo olvido juega un papel importante-, necesita ir haciendo de su pasado su propio presente: el espíritu es tiempo y el verdadero tiempo es el tiempo espiritual. Esto es la superación (*Aufhebung*) de la contradicción. ¿Y qué es este impulso a superar la contradicción del tiempo sino el mismo impulso a buscar la eternidad?

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ *Ibidem*, p. 13. Las cursivas son de la edición, las negritas son mías.

- **CAPÍTULO 3: EL PROBLEMA DE LA ETERNIDAD.**

Según lo que Hegel retoma de la concepción aristotélica del tiempo, el ‘ahora’ no es más que un *siendo*, esto es, como un presente participio: el ‘ahora’ es aquello que a la vez que está comenzando a ser está dejando de ser. Por lo tanto, las cosas de la naturaleza –puesto que su ser es ser *ahora*, un ser dado- están entregadas al poder de la negatividad del tiempo: las cosas de la naturaleza, puesto que no pueden dar cuenta de su nacer, están condenadas a su propio perecer –a su dejar de ser. Pero a diferencia del resto de las cosas naturales, el hombre sabe de este continuo paso del tiempo, de su continuo ser y no-ser: el hombre es *conciencia* de su propio nacer y de su propio perecer. Ante esto, el hombre, en su afán de salvarse del perecer, ha sentido la necesidad de plantearse un mundo no afectado por la negatividad del tiempo, un mundo al cual no le compete el perecer mismo: la eternidad. Se ha entendido por eternidad aquello que no tiene ni principio ni fin y aquello no afectado por el tiempo. Así, se ha visto a la eternidad en sus distintas representaciones –un mundo de las Ideas, Dios, etc.- como algo fuera del tiempo mismo, como otro mundo apenas relacionado con este mundo temporal y perecedero (relación dada ya sea por participación, por creación, por hipostasiación, etc.). Pero, ¿cuál es la postura de Hegel ante este problema? y ¿cómo concibe Hegel a la eternidad?

3.1. Mal concepto de eternidad:

Hegel distingue dos concepciones de la eternidad que se han dado en la historia de la filosofía y de la religión. La primera de ellas es la que ya hemos mencionado: la eternidad como aquello no afectado por el tiempo y por lo tanto como lo que está afuera del tiempo, esto es, como meramente trascendente. Esta concepción de la eternidad es representada por varias religiones del mundo, la más inmediata para nosotros es el cristianismo. Para esta religión, la eternidad es algo que corresponde al ser de Dios mismo. Basta con leer a uno de los más grandes exponentes del pensamiento cristiano; recurramos a San Agustín⁹⁹, quien

⁹⁹ A pesar de que no he encontrado en Hegel referencia directa al pensamiento filosófico de Agustín (es decir, aún cuando lo menciona en varias partes no he hallado que discuta algunas de sus tesis filosóficas) no hay motivos tampoco para dudar del conocimiento que Hegel tuvo del pensamiento agustiniano considerando que Hegel estudió teología en un seminario protestante de Tubinga, siendo educado bajo el luteranismo.

en sus *Confesiones*¹⁰⁰, al mantener un diálogo con Dios le dice: “tú, creador eterno de todos los tiempos, eres antes de todo tiempo, y que ningún tiempo te es coeterno, ni creatura ninguna, aunque alguna haya por encima del tiempo.”¹⁰¹ Nótese aquí dos elementos relevantes: a) la creación del mundo y con el mundo la creación del tiempo, b) la trascendencia divina y por tanto la trascendencia eterna (el estar encima del tiempo). Por esto mismo el tiempo deja de ser un tiempo circular, infinito e indefinido sin comienzo ni fin como creían los antiguos griegos: el tiempo cristiano, según lo vemos en San Agustín, sería un tiempo lineal con un comienzo absoluto desde la eternidad y con un fin hacia la eternidad, una eternidad separada y distinta del tiempo de las cosas mundanas. El tiempo pasa a ser concebido como un tiempo determinado.

Ahora, recordemos que Agustín es heredero del platonismo y justo es Platón otro representante de este tipo de eternidad trascendente. En su diálogo *Timeo*¹⁰², Platón nos narra el mito del Demiurgo que crea este Universo a partir de un modelo (un ideal) perfecto eterno. Según esto, dice Platón que “dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta *imagen móvil de la eternidad* y, al ordenar el cielo, hizo de la *eternidad que permanece siempre en un punto* una imagen eterna *que marchaba según el número*, eso que llamamos *tiempo*.”¹⁰³ Dejando de lado la discusión acerca de si este mito es usado por Platón sólo metafóricamente para dar a entender que este mundo es copia de un mundo ideal o si en realidad Platón se toma literal un creacionismo, lo que es cierto y que sí nos incumbe por ahora es que el tiempo como algo creado o como copia de lo perfecto es sólo imagen de la eternidad, imagen que marcha -a partir de un punto instantáneo-numéricamente¹⁰⁴. A esto Hegel señala: “No es posible, dice Platón, equiparar plenamente lo dotado de nacimiento y devenir a aquello primero, a la idea eterna.”¹⁰⁵ En efecto, ya el mismo Platón apuntaba antes de contar el mito del Demiurgo que “hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene

¹⁰⁰ San Agustín, *Las Confesiones*, [trad. de Agustín Uña Juárez], 2ª ed., Tecnos, Madrid, 2007.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 470.

¹⁰² Platón, “Timeo”, en *Diálogos VI*, [trad. de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi], Gredos, Madrid, 2008.

¹⁰³ *Timeo*, 37d. Las cursivas son mías.

¹⁰⁴ Véase cómo el problema aristotélico del tiempo visto desde el *nun* (el ahora o el instante) que se continua al infinito es un problema que está ya planteado por Platón en el *Timeo*.

¹⁰⁵ Hegel, *Lecciones... II*, p. 209.

continuamente, pero nunca es?”¹⁰⁶ Como se ve, Platón refiere aquí ya al carácter negativo del tiempo, es decir, a su condición de no-ser continuamente lo cual indica una diferencia e imperfección respecto de la perfección de la eternidad. Así, la eternidad queda postulada a un mundo ideal trascendente y fuera del tiempo, es decir, fuera de este mundo del necesario perecer: “todo es en el tiempo, es decir, precisamente en la unidad negativa que no deja que nada radique libremente dentro de sí, dejando, por tanto, que se mueva y sea movido de una manera contingente”¹⁰⁷, comenta Hegel al respecto. En cuanto a esta primera concepción de la eternidad, lo expuesto hasta ahora basta para señalar que Hegel la rechazará no sólo como una mala concepción sino incluso como errónea.

La segunda manera de pensar la eternidad es la que justo va en contra de la primera manera. En contra de un creacionismo y/o de una trascendencia separada (que implica la limitación y finitud del mundo y del tiempo) hay corrientes filosóficas que se han planteado una eternidad del mundo y aunado a ello una eternidad del tiempo mismo. Este planteamiento lo encontramos expresado en las filosofías panteístas como las de Lucrecio y Giordano Bruno por ejemplo, que terminan por reducir a Dios al mundo y con ello reducen la eternidad al tiempo. Pero al principal pensador al que se referirá Hegel respecto de esta segunda concepción de la eternidad es a Aristóteles ya que él habla en el doceavo libro de la *Metafísica*¹⁰⁸ acerca de la eternidad del tiempo y del movimiento: “es imposible que se generen o destruyan ni el movimiento (pues existe de siempre) ni el tiempo.”¹⁰⁹ Esto está relacionado con la eternidad de la materia y de la forma: “digamos que no se generan ni la materia ni la forma.”¹¹⁰ Por lo tanto, en contra de lo planteado por Platón en el *Timeo*, Aristóteles dice que el Universo es eterno y “no hubo Caos y Noche durante un tiempo infinito, sino eternamente las mismas cosas, bien cíclicamente, bien de otro modo.”¹¹¹ Es por demás interesante la manera en que Aristóteles en su *Física* refuta a Platón en cuanto a la creación del mundo y del tiempo, ya que hay una gran similitud con la manera en que Hegel refuta a Kant en la primera de sus antitéticas referente a la finitud o infinitud del

¹⁰⁶ *Timeo*, 27d-28.

¹⁰⁷ *Loc. Cit.*

¹⁰⁸ Aristóteles, *Metafísica*, [trad. de Tomás Calvo Martínez], Gredos, Madrid, 2008.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 1071b 5.

¹¹⁰ *Ibidem*, 1069b 35.

¹¹¹ *Ibidem*, 1072a 5.

mundo en el tiempo y el espacio según lo vimos en el primer capítulo de este trabajo. Dice Aristóteles en el octavo libro de la *Física*:

Pero acerca del tiempo, todos {los pensadores}, salvo uno, parecen tener en mente lo mismo, pues afirman que es inengendrado. [...] Sólo Platón lo hace ser engendrado, pues afirma que se produjo junto con el firmamento, y que éste sí se produjo. Ahora bien, si es imposible que el tiempo exista y se piense sin el “ahora”, y si el “ahora” es cierto medio que mantiene juntos un principio y un fin –principio del tiempo por venir, fin del que pasó- es necesario que siempre haya tiempo. En efecto, el {momento} extremo del tiempo tomado como último, estará en alguno de los ahora (pues no es posible concebir en el tiempo otra cosa aparte del ahora), así que –puesto que el ahora es un principio y un fin- es necesario que en ambas partes de él siempre haya tiempo.¹¹²

Efectivamente, siempre que pensamos el tiempo lo pensamos en referencia al ahora y desde el ahora mismo. Siendo así y puesto que el ahora es fin a la vez que principio –es un *siendo*, un continuarse al infinito- se vuelve necesario pensar al tiempo como siempre existente. Nótese pues la semejanza con la manera de refutar a Kant por parte de Hegel; según veíamos en el primer capítulo, la tesis de la primer antitética de la razón enuncia la limitación del mundo en el espacio y en el tiempo pues de lo contrario tendríamos que pensar en este instante dado una secuencia infinita de instantes pasados lo cual es una contradicción, pues este instante funge como límite de la secuencia infinita y lo infinito no tiene límites. Recordemos que precisamente Hegel dice que basta con tomar al instante no sólo como fin (instante cualitativo) sino también como comienzo (instante cuantitativo) para derrumbar la prueba de esta tesis y mostrar la eternidad del mundo y del tiempo.

Ahora bien, señalado esto, volvamos a lo que nos interesa. Hegel piensa que esta segunda manera de concebir la eternidad no es la más adecuada al verdadero concepto de eternidad –si bien tampoco es errónea. Es decir, Hegel no tiene problemas en aceptar una eternidad del mundo, sin embargo, esto no implica estar en el verdadero concepto de eternidad. ¿Cuál es el problema aquí? Pensar la eternidad como eternidad del mundo y del tiempo es seguir aún pensando bajo el esquema de la finitud y lo perecedero, esto es, no salimos de este eterno proceso de nacer y perecer, de ser y no-ser. Así, cuando Aristóteles dice que “el tiempo... no se determina mediante el tiempo, ni en su cantidad, ni en su

¹¹² *Fís.*, 251b 10-25. *Vid. supra*, nota 53.

cualidad”¹¹³, -es decir, que el tiempo no es temporal- con esto está argumentando a favor de la eternidad del tiempo: el tiempo, al no ser él mismo temporal, no nace ni perece, sino que es siempre. En cambio, todas las cosas temporales nacen y mueren: “Todo se genera y perece en el tiempo [...] Es por tanto obvio que el tiempo en sí es más bien la causa de la destrucción que de la generación.”¹¹⁴ Se trata de Cronos que para mantener su eternidad necesita devorar siempre a sus propias creaturas. Pero esto, según hemos visto, no parece ser el verdadero concepto de tiempo: Cronos no es la representación del tiempo original. A Hegel le interesa una eternidad que sea vida en tanto que vida y no una eternidad que para mantener su vida necesite destruir todo a su paso. Por todo esto dice Hegel:

Cuestiones como éstas, si el mundo o la materia <ὄλη> existen eternamente o desde la eternidad o si han comenzado en el tiempo pertenecen a la vacía metafísica del entendimiento. <<Desde la eternidad>> significa la eternidad misma como un tiempo indefinido, representado según la mala infinitud. [...] Otra cuestión o, en parte, un sentido ulterior de la cuestión, es si el mundo o la materia, en la medida en que deberían existir desde la eternidad, son creados, inmediatos, para sí. Con esto se supone α) la separación de forma y materia [operada por el] entendimiento; β) pero materia o mundo son más bien, según su determinación fundamental, aquello otro, lo negativo que justamente no es sino el momento del ser-puesto y la antítesis de lo autónomo y que, justamente en su ser-ahí, consiste solamente en su separarse y ser un momento del proceso.¹¹⁵

Para Hegel, si bien Aristóteles intenta pensar en la eternidad de la materia en contra de un creacionismo, éste sigue cayendo en las trampas de la metafísica del entendimiento que piensa una mala eternidad guiándose del concepto de una mala infinitud. No se trata entonces ni de pensar una creación desde la eternidad ni de pensar la eternidad del mundo, se trata de pensar más bien el acto eterno de creación divina en cada momento, abrir lo absoluto o infinito aquí y ahora, un infinito actual y presente. Pero esto es entrar al campo de la libertad –el espíritu- frente al de la necesidad natural. El hombre es un ser natural y en este sentido se halla afectado por el poder de Cronos, pero también es un ser espiritual, un ser libre. Pero, ¿cómo explicar esta libertad humana frente a la necesidad de la naturaleza? Esto es lo que no explica Aristóteles y con razón dice Kojève: “El Sistema aristotélico

¹¹³ *Fís.*, 218b 20.

¹¹⁴ *Ibidem*, 222b 15.

¹¹⁵ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión 3*, [trad. de Ricardo Ferrara], Alianza, Madrid, 1987, pp. 26-27.

explica pues la existencia biológica del Hombre, pero no su existencia verdaderamente humana, es decir, histórica. Y lo vemos mejor pasando al plano antropológico, es decir, planteando el problema de la *libertad*. [...] El Hombre padece la Historia, pero no la crea: no es *libre* en el Tiempo.”¹¹⁶ ¿Qué es entonces lo que Hegel considera como el verdadero concepto de eternidad y que se verá aunado al verdadero concepto del tiempo?

3.2. El tiempo espiritual es idealidad (eternidad) y la verdadera eternidad es el infinito acto divino –el pensamiento:

Veámos en el segundo capítulo que Aristóteles señala la relación entre tiempo y alma: “si no hubiera un alma, se podría preguntar si existiría el tiempo o no, pues si la existencia del alma que supiera contar fuera imposible, sería imposible también que hubiera algo contable [...] Pero si por naturaleza ninguna otra cosa sino *el alma* o *la razón* {=capacidad racional} del alma es apta para contar, es imposible que haya tiempo si no hay alma.”¹¹⁷ En este sentido, parece ser el hombre el ser que tiene una intuición del tiempo. Así, la conciencia es primeramente conciencia del tiempo¹¹⁸. En efecto, ella es la que logra distinguir los momentos del tiempo (las dimensiones) desde el ahora. Las dimensiones temporales no están pues dadas ya en la realidad pues en la naturaleza el tiempo es un eterno ahora; las dimensiones están en la conciencia misma, en el alma. Siendo así, “el ahora es solamente divisibilidad y *los momentos son puramente ideales*.”¹¹⁹ Y aquí el término “ideal” es un concepto clave. ¿Qué es idealidad?

Dice Hegel: “Lo ideal es lo finito tal como está en lo infinito verdadero-, esto es, como una destinación, un contenido, que es distinto, pero no existente de manera independiente, sino como un momento. [...] La idealidad puede ser llamada la cualidad de la infinitud.”¹²⁰ Si lo infinito verdadero o absoluto es la razón misma o pensamiento, lo ideal tiene que ver con la razón: lo ideal es lo finito tal como se presenta en el pensamiento. El sentido original

¹¹⁶ Alexander Kojève, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, [trad. de Juan José Sebreli], Leviatán, Buenos Aires, 2007, p. 107. Las cursivas son de la edición.

¹¹⁷ *Fís.*, 223a 20-25. Las cursivas son mías.

¹¹⁸ Vid. Hegel, “Certeza sensible”, en *Fenomenología del espíritu*, pp. 63-70. Me parece que el tema fundamental y que guía todo este primer capítulo de la *Fenomenología* es justamente la conciencia del tiempo y del “ahora”.

¹¹⁹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de... II*, P. 286. La cursiva es mía.

¹²⁰ Hegel, *Ciencia de...*, p. 132.

del tiempo tendrá que ver pues con el pensamiento. El verdadero tiempo no parece ser Cronos que a su pasar va devorando a sus hijos conforme los pare. El verdadero tiempo no tiene que ver con este tiempo diacrónico que a la vez que va siendo va dejando de ser. El verdadero tiempo es más bien el tiempo sincrónico, es decir, el de la síntesis en el alma de los momentos negativos: el presente. Nótese, hemos dicho el presente y no el ahora. ¿Cuál es la diferencia? El ahora en tanto límite es finito y por lo tanto fugaz; el presente es la presencia en cada ahora de las negatividades pasadas e incluso las futuras, esto es, la eternidad. Derrida ha señalado muy bien esta diferencia en Hegel y propone distinguir el ahora (*Jetzt*) del presente (*Gegenwart*)¹²¹. De esta manera dice:

El presente finito (*die endliche Gegenwart*) es el ahora fijado como existente, distinto de lo negativo, de los momentos abstractos del pasado y del futuro, en tanto que es la unidad concreta y, así pues, en tanto que es lo afirmativo; pero este ser no es él mismo, sino abstracto, se desvanece en la nada. Por lo demás, en la naturaleza donde el tiempo es ahora, las diferencias entre estas dimensiones no pueden llegar a la subsistencia [...] el presente es distinguido del ahora, donde éste, en su pureza, no pertenece más que a la naturaleza, y todavía no es el tiempo.¹²²

Así, la naturaleza se halla entregada al perecer, al poder de Cronos que todo lo devora para mantener su eternidad: la naturaleza se halla entregada a una mala eternidad, una eternidad que necesita del perecer. En cambio, el espíritu tiene su propio tiempo, un tiempo que no es Cronos. El tiempo del espíritu es el presente que, en tanto que va guardando sus negatividades y las hace suyas, se vuelve eternidad. El tiempo de la naturaleza es distinto del tiempo del espíritu, y por lo mismo continua diciendo Derrida: “habría mucho de prisa y de simplificación al decir que el concepto hegeliano del tiempo es tomado prestado de una <<física>> o una <<filosofía de la naturaleza>>, y que pasa así sin modificación esencial a una <<filosofía del espíritu>> o una <<filosofía de la historia>>. El tiempo también es este paso mismo.”¹²³ ¿Qué implica todo esto?

¹²¹ Vid., Derrida, *Op. Cit.*, p. 79. Nota a pie de página. Aún Kojève cae en este error al creer que Hegel, en algunos textos, sí termina por identificar el tiempo cósmico o natural con el tiempo histórico o humano. Al respecto, Kojève dice comprender a Hegel pues parece necesario hablar de un tiempo en los procesos biológicos naturales, pero piensa que Hegel se ha equivocado al no diferenciar entre este tiempo natural y el tiempo espiritual. Al parecer Kojève sigue sin diferenciar entre *Gegenwart* y *Jetzt*. Véase: Kojève, *Op. Cit.*, pp. 128-129.

¹²² *Ibidem*, p. 80. Nota a pie de página.

¹²³ *Idem*. Cabe señalar que en esta cita Derrida se está refiriendo a Heidegger y a su crítica a Hegel.

El verdadero tiempo tiene que ver con la interioridad, con la interiorización. Así lo ha visto Hegel en Aristóteles al relacionar tiempo y alma, así lo ha visto en Kant cuando define al tiempo como forma pura del sentido interno, así también lo ha señalado incluso San Agustín cuando nos habla del tiempo como distensión del alma, es decir, que ella misma es la presencia de las tres dimensiones temporales¹²⁴. Aún Platón lo señala al mencionar que “el <<era>> y el <<será>> son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno.”¹²⁵, a lo cual Hegel comenta que “el verdadero tiempo es eterno o el presente. Pues la sustancia no es ni anterior ni posterior; y el tiempo, como imagen directa de lo eterno, no tiene tampoco como partes el futuro ni el pasado. *El tiempo es algo ideal* [...] el modo inmediato en que el espíritu se manifiesta de manera objetiva, *sensible y no sensible, al mismo tiempo.*”¹²⁶ El problema es que Aristóteles queda atrapado en un tiempo cósmico y por lo tanto en la necesidad natural, no logrando explicar la libertad humana; Kant, por no querer caer en la concepción de un tiempo cósmico, termina por hacer del tiempo una categoría subjetiva *a priori*; por su parte, Platón y Agustín hacen del tiempo una imagen o copia de la eternidad trascendente y fin último a lograr. Pero, ¿cómo explicar el tiempo espiritual –la libertad- relacionado con la eternidad frente al tiempo cósmico –necesidad natural- sin subjetivarlo y sin caer en una trascendencia de la eternidad que, por lo mismo, se tornaría inalcanzable?

Recordemos: el espacio es la pura exterioridad del uno-junto-al-otro y el tiempo viene a inquietar la quietud espacial. Si la Idea queda petrificada en la exterioridad espacial, el tiempo viene a darle movimiento a ese espacio, viene a dar movimiento a la Idea enajenada: el tiempo se vuelve la posibilidad de que la Idea vuelva a sí –interiorización- desde la naturaleza. Pero en la naturaleza el tiempo se presenta como Cronos devorador de sus creaturas: en la naturaleza la Idea está entregada al perecer. Pero ha de surgir en la naturaleza misma el ser que romperá con este mundo de la necesidad: el hombre; el mito nos narra que el mismo Cronos ha engendrado a su propio vencedor: Zeus. “Así Zeus, que ha puesto un fin a la voracidad del Tiempo y ha detenido su paso, después de haber fundado

¹²⁴ Vid. San Agustín, *Op. Cit.*, pp. 457-464.

¹²⁵ *Timeo*, 37e.

¹²⁶ Hegel, *Lecciones sobre la historia de... II*, p. 209.

algo sólido, ha sido devorado con todo su imperio por el principio del *pensamiento*.¹²⁷ El tiempo espiritual no es el que se deja vencer por Cronos sino el que lo vence. La eternidad del espíritu no es la eternidad de Cronos, el eterno y fugaz “ahora”, sino el presente -la presencia sintética del pasado y el futuro en el alma: “Lo que es absolutamente presente y eterno es el tiempo mismo como la unidad de presente, futuro y pasado.”¹²⁸ La eternidad del espíritu es el *saber* de su propio ser en el tiempo, lo que implica una presencia virtual de su pasado y de su futuro: “Eternidad no es mera duración, a la manera como duran las montañas, sino que es saber. Ahora bien, esta eternidad es aquello que el espíritu es virtualmente [*an sich*].”¹²⁹

Seamos más concretos, si la eternidad es el saber del espíritu, entonces la eternidad no es más que la propia actividad divina, la actividad de Dios: el pensamiento. El pensamiento es el concepto y el fin (*telos*) inmanente al espíritu, es decir, la actividad espiritual es la actividad del pensar. Por lo tanto, “Dios es espíritu –en el elemento del pensamiento, aquello que con razón se llama el Dios eterno, Dios en cuanto tal.”¹³⁰ Esta eternidad, esta actividad del pensar es un poder libre y creador. Por eso el espíritu es libertad y creación frente a la naturaleza que es necesidad y repetición:

Si comparamos las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en esta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran. [...] La variación es en ellas un círculo, una repetición de lo mismo. Todo se mueve en círculos y sólo en un círculo, en algo individual, hay variación. La vida que surge de la muerte, en la naturaleza, es otra vida individual; [...] En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu empero, toda transformación es progreso. [...] La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por tanto, el aspecto negativo de sus formaciones no existe para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, se descubre que la forma superior ha nacido de la translaboración de la anterior e inferior.¹³¹

Sin embargo, este poder libre y creador del pensamiento es visto inicialmente -en las primeras religiones- como ajeno, como un más allá, como un abismo, una profundidad. Fue

¹²⁷ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, [trad. de José Gaos], Tecnos, Madrid, 2005, p. 235. La cursiva es mía.

¹²⁸ Hegel, *Filosofía real*, p. 12.

¹²⁹ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión 3*, p. 281. 3er fragmento de los apuntes perdidos.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 16.

¹³¹ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 213.

lo que los griegos se representaron como Αιών¹³². Si el tiempo espiritual se relaciona íntimamente con la verdadera eternidad, entonces el tiempo espiritual no sería Cronos sino Aión: el tiempo de la pura vida, de la verdadera eternidad que no necesita destruir para mantener su eternidad sino que es sólo eso, vida. Pero para que esta vida divina sea verdadera vida y no una vida abstracta y vacía, no puede darse fuera de este mundo para Hegel. La actividad del pensar –la eternidad– es una actividad que debe darse aquí mismo, debe ser una actividad inmanente: Aión tiene que enfrentar a Cronos.

3.3. Eternidad (Aión) y tiempo (Cronos), pensamiento y cuerpo:

Con eternidad Hegel no se está refiriendo precisamente a la eternidad del mundo, mucho menos a una eternidad fuera del mundo de la cual surja todo cuanto es. Dice Hegel:

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.¹³³

En efecto, la actividad del pensar no es una actividad dada en un mundo ajeno a nosotros, sino que dicha actividad se da *entre nosotros* mismos. Ya lo dirá Hegel en su *Fenomenología* que el absoluto quiere estar y está entre nosotros. La eternidad es una actividad que sólo tiene su verdad efectuándose en conciencias particulares: esto es el espíritu. Así, la eternidad es una actividad presente y por lo mismo comenta Derrida:

esta determinación hegeliana del tiempo permite pensar el presente, la forma misma del tiempo, como la eternidad. Ésta no es la abstracción negativa del tiempo, el no-tiempo, el fuera-del-tiempo. Si la forma elemental del tiempo es el presente, la eternidad no podría estar fuera del tiempo más que sosteniéndose fuera de la presencia; no sería presencia; vendría antes o después del tiempo y de ese hecho sobrevendría una modificación temporal. Se haría de la eternidad un momento del tiempo. Todo lo que recibe en el hegelianismo el predicado de eternidad (la Idea, el Espíritu, lo Verdadero, etc.) no debe ser pensado, pues, fuera del tiempo (tampoco en el tiempo). La eternidad como presencia no es ni temporal ni intemporal. La presencia es la intemporalidad en el tiempo [...] La

¹³² Vid. *Ibidem*, p. 124.

¹³³ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 258, p. 317.

eternidad es otro nombre de la presencia del presente. Esta presencia la distingue también Hegel del presente como ahora.¹³⁴

Deduzcamos de esta cita dos cosas importantes y que se relacionan: 1) la eternidad en tanto presencia (*Gegenwart*) no es temporal -no nace ni perece-, no está afectado por el poder de Cronos, pero ella tampoco se da fuera del tiempo, no es una intemporalidad abstracta sino “la intemporalidad en el tiempo”, tiene que vérselas cara a cara con Cronos; 2) el ahora (*Jetzt*) en tanto presente finito es el continuarse al no-ser futuro y a la vez pasar al no-ser pasado, es lo positivo que pasa a ser lo negativo, Cronos, el tiempo de la naturaleza; en cambio, el presente (*Gegenwart*) es el traer a la presencia el pasado y el futuro, es volver esas negatividades algo positivo –superación, síntesis-, la eternidad, Aión, el tiempo espiritual. Así, Aión viene a enfrentar a Cronos y vuelve suyas las negatividades de Cronos, las interioriza, las vuelve positivas y las hace parte de su ser. El espíritu hace de la contradicción temporal parte de lo más íntimo de su ser y por esto dice Bachelard: “Desde ese momento uno se explica que al intentar remontarse hacia el tiempo espiritual puro, se alcance a la vez las regiones de la contradicción íntima y de la contradicción del ser y de la nada. Al pensar en sí, el alma [...] reintegra por tanto la nada a sí misma: vuelve a aquella inquietud espiritual fundamental que Hegel caracterizó con tanta fuerza.”¹³⁵

Hemos dicho pues que la conciencia es conciencia del tiempo, por tanto, conciencia del perecer, de su propio perecer, de la contradicción. Así, se da un impulso a resolver y superar (*Aufhebung*) la contradicción, se da un impulso a ir más allá de la finitud misma: el impulso hacia lo infinito y eterno. Esto es el paso al espíritu y al mundo de la libertad. Este impulso a ir más allá de sí implica un desdoblamiento y un desarrollo del espíritu en el tiempo, más aún, este desdoblamiento es el tiempo mismo, es *su* propio tiempo que lo empuja hacia su propio *thelos*:

Esta eternidad del espíritu en sí es ahora aquello que el espíritu es en sí ante todo, pero el punto de vista más preciso en el que nos encontramos consiste en que el espíritu no debe ser, como es, mero espíritu natural, sino que debe ser tal como es en sí y para sí. El espíritu debe considerarse a sí mismo y mediante ello existe el desdoblamiento; [...] él debe adecuarse a su concepto, al Espíritu absoluto. Desde el punto de vista del desdoblamiento, esto es inicialmente otra

¹³⁴ Derrida, *Op. Cit.*, p. 79.

¹³⁵ Gastón Bachelard, *Op. Cit.*, p. 112.

cosa, y él mismo es inicialmente voluntad natural; él está desdoblado en sí mismo; *él es este desdoblamiento en la medida en que es su sentimiento o la conciencia de la contradicción; con ello ha sido puesta la necesidad de superar la contradicción, la reconciliación.*¹³⁶

Superar la contradicción, en el sentido que Hegel le da según el término alemán *Aufhebung*, quiere decir superar a la vez que conservar. Se trata de resolver la contradicción que implica el tiempo (Cronos) –una vez que se ha despertado la conciencia del tiempo, la conciencia del perecer- permaneciendo en esa misma contradicción: se trata de ganar el tiempo y no dejarse vencer por él. Esto es elevarse al plano del pensamiento. Si el pensamiento es inquieto –y así el espíritu- es porque él es pensamiento de la contradicción, pensamiento del tiempo. Resolver la contradicción es, no sólo intuir el tiempo, sino pensarlo, es hacer que el tiempo cumpla con su verdadero concepto, lo sensible no-sensible, y no sólo dejarlo en el ámbito de la meramente sensible. Pero está claro que tampoco puede pensarse algo que antes no ha pasado por la sensibilidad. Así, “no solo pensamos el tiempo, sino que también lo intuimos. El tiempo es esta relación, a la vez totalmente abstracta y sensible.”¹³⁷ Esto es el verdadero tiempo, el tiempo no sólo sensible o intuible, sino también pensable e ideal: el tiempo que vuelve a su verdadero concepto.

Las cosas naturales, en tanto no son concientes, no saben de su ser en el tiempo, no saben de su pasado ni de su futuro, simplemente son ya *ahora*: la unidad de las cosas naturales con su concepto es una unidad inmediata y por esto mismo no hay inquietud. “Por esto lo finito es precedero y *temporal*, porque no es, como lo es el concepto, la negatividad total en él mismo, 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*.”¹³⁸ En cambio, la conciencia no tiene una unidad inmediata ni natural con su concepto: lo espiritual, el pensamiento. De allí su propia inquietud y de allí que para la conciencia religiosa Dios sea un abismo, un Dios escondido. La conciencia va conformando su ser –su concepto- en el tiempo mediante la interiorización de sus negatividades pasadas y de sus negatividades proyectadas. El concepto es tiempo, el concepto es la negatividad en sí, es decir, en ella está su propio salir de sí, su autonegarse y

¹³⁶ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión 3*, p. 135. La cursiva es mía.

¹³⁷ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 213.

¹³⁸ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 258, p. 317. Las cursivas son de la edición.

su volver a sí: “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 [o fuerza] del tiempo.”¹³⁹ El poder del tiempo es el concepto que está *siendo*, el concepto en proceso. El concepto no es temporal, es decir, no nace ni perece; antes bien, el concepto es el tiempo mismo, *su* propio tiempo, *su* desarrollo y *su* proceso: es libertad.

Finalizando, si la eternidad es la actividad del pensar, ésta, aún cuando no es temporal – no nace ni perece- no puede darse fuera del tiempo. El pensamiento es una actividad que se da presente y actual en cada una de las conciencias particulares. De esta manera, el concepto o fin de la conciencia es el saber pensante: esa es su eternidad. “No bien el hombre ha pasado a lo teórico [...] se sabe a sí mismo como pensante, como eso teórico, firme, duradero y substancial y aquí comienza aquello que se denomina inmortalidad del alma en sentido amplio; en cuanto pensante él tiene conciencia de su eternidad, de su interioridad inmutada e inalterable, la cual es pensar y conciencia del pensar.”¹⁴⁰ La eternidad o inmortalidad del alma no viene después del tiempo, en un no-tiempo, sino que está ya aquí y ahora. “Así, la inmortalidad del alma no debe ser representada como si ella se realizara sólo tardíamente; ella es una cualidad presente; el espíritu es eterno y, por lo tanto, eso ya está presente; el espíritu en su libertad no existe en el círculo de la limitación; para él que piensa y que sabe puramente, el objeto es lo universal; esto es la eternidad. Eternidad no es mera duración, sino eternidad es saber, saber de lo eterno.”¹⁴¹

La eternidad no es más que la actividad del pensamiento puro, la actividad de Dios. Pero si Dios es algo vivo, su actividad no puede estar ni antes ni después del tiempo, sino que su actividad se da ya en actualidad, en cada conciencia. El *telos* inmanente de la conciencia es la actividad del pensar. Sin embargo, esto no quiere decir que tal actividad esté ya acabada para siempre, de ser así no habría inquietud. Esta actividad tiene que realizarse a sí misma, tiene que desarrollarse. El pensamiento se encuentra enajenado en lo sensible y desde allí debe alcanzarse a sí mismo, debe alcanzar su verdad, su eternidad. Esta misma enajenación en la naturaleza es lo que lo impulsa a buscarse a sí mismo: es el sentimiento de lo negativo o de la contradicción. El cuerpo juega pues un papel más importante de lo

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión 2*, p. 190.

¹⁴¹ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión 3*, p. 134.

que se cree: para Hegel no hay conciencia sin cuerpo. En tanto que el cuerpo es lo que se halla del lado de la naturaleza, él es el sentimiento de la contradicción, él es el sentimiento de lo negativo, de la finitud, él es la intuición del tiempo (Cronos). Pero hemos dicho que el tiempo no sólo debe ser intuible sino que también pensable: la sustancia debe devenir sujeto –pero sin dejar de ser sustancia. Esto es resolver la contradicción permaneciendo en la contradicción misma: *Aufhebung*. “Este es efectivamente el honor de pensar. Nos vemos así confirmados en nuestro deber de buscar los ritmos elevados, raros y puros de la vida espiritual.”¹⁴² Elevarse al nivel espiritual no quiere decir salir hacia otro mundo: “la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto *desgarramiento*.”¹⁴³ No hay espíritu sin naturaleza, no hay Aión sin Cronos, no hay eternidad sin tiempo, no hay pensamiento sin cuerpo. El verdadero pensamiento, si ha de querer mantener su vida, debe salvar al cuerpo de la furia de Cronos: la destrucción del cuerpo es la destrucción del pensamiento.

¹⁴² Bachelard, *Op. Cit.*, p. 113.

¹⁴³ Hegel, “Prólogo”, a la *Fenomenología...*, p. 24. La cursiva es mía.

Conclusiones:

Por una parte, Kant le ha permitido a Hegel pensar el tiempo como una abstracción –forma pura- y no como una sustancia absoluta según la física newtoniana; pero es cierto también que Kant ha hecho del tiempo una categoría subjetiva *a priori* posibilidad del conocimiento. Esto ha sucedido así debido a que, según Kant, si pensáramos el tiempo como algo externo, caeríamos en el problema aporético y contradictorio acerca de un comienzo del mundo en el tiempo. Así, Kant ha querido pasar la contradicción al ámbito humano creyendo que el mundo *en sí* mismo es libre de dicha contradicción. Sin embargo, para Hegel el mundo es contradicción y el problema a resolver es este carácter contradictorio del mundo desde la perspectiva del tiempo según la cual el mundo sería un eterno comenzar. Pero en su comenzar está ya implícito su perecer. Se trata, pues, de pensar este carácter contradictorio de nacer y perecer del mundo desde el concepto de ‘tiempo’.

Aristóteles le ha permitido a Hegel pensar el carácter contradictorio del tiempo, es decir, el hecho de que el tiempo es un continuo ser y no-ser, ser y dejar de ser: nacer y perecer. Según la concepción aristotélica, el tiempo no es más que la intuición sensible del paso continuo del ser al no-ser y del no-ser al ser. De allí que Hegel defina al tiempo como devenir intuido. Esto lleva a relacionar el concepto de ‘tiempo’ con el ‘ahora’ como un presente participio, un *siendo*: el ahora es lo que ha comenzado a ser a la vez que está dejando de ser. El ahora es fugaz y evanescente. El ahora está entre el no ser del pasado y el no ser del futuro. Como se ve, el no-ser penetra en la intimidad del ser del tiempo: el tiempo es la negatividad que somete a lo real a su poder, a todo lo finito, es decir, a todo lo que es temporal –aún el mismo hombre, en tanto ente natural, está entregado al poder negativo del tiempo. Con ello, Hegel también ha pensado el carácter contradictorio de lo real en tanto está sometido al tiempo. El tiempo es Cronos que devora a sus propios hijos.

Ahora bien, sabemos desde Kant que el tiempo no es sustancia absoluta dada sino mera abstracción, esto es, el tiempo es la *forma pura* de todas las cosas, su condición. Si, según Hegel, quitamos de esta concepción kantiana del tiempo la subjetividad y lo pensamos como algo externo, entonces el tiempo es relativo a cada cosa. Cada cosa tiene su tiempo según su propio concepto –o ser. Aunado a esto, sabemos con Aristóteles que las cosas temporales no existen porque exista el tiempo (como si éste fuese una sustancia dada, un

contenedor), sino que más bien hay tiempo en tanto hay cosas temporales. Cada cosa requiere su propio tiempo según su fin (*telos*) inmanente a alcanzar. No es que haya cosas mientras haya tiempo sino que hay tiempo mientras exista la cosa temporal. Así, Hegel reafirma con Aristóteles lo que ya Kant le había hecho ver al concebir el tiempo como abstracción o forma pura –como condición de las cosas: el tiempo es relativo y no absoluto.

Pero el asunto es que en la naturaleza las cosas tienen de hecho ya su ser dado: las cosas son ya *ahora* lo que son, no hay *telos* que alcanzar. Por lo tanto, el tiempo de las cosas naturales es el ahora; el ser de las cosas naturales no depende, pues, de un pasado o de un futuro: su ser es *ahora*. Pero el ‘ahora’ no es el tiempo para Aristóteles, sino que tan sólo es el límite para medir el pasado y el futuro. Sin embargo, las cosas de la naturaleza no tienen pasado ni futuro sino que simplemente son. El tiempo de la naturaleza es, en tanto ‘ahora’, el no-tiempo o un tiempo muy débil (estaríamos pensando aquí el caso de los animales). El problema no es entonces que la naturaleza sea contradictoria sino que no pueda resolver y superar su propia contradicción. Por esto, no podemos hallar en ella todo el ser de Dios: “La naturaleza es divina *en sí*, en la idea, pero tal como ella *es*, su ser no se corresponde con su concepto; es más bien la *contradicción no resuelta*.”¹⁴⁴ La naturaleza no puede dar cuenta de sí, ella no sabe de sí misma. Por eso es que su tiempo es el ahora, ella no tiene una historia, un pasado, y ella no se proyecta al futuro. En ella no hay conciencia del tiempo, sólo intuición. En tanto el tiempo de los entes naturales es el “ahora”, éstos se hallan entregados a la fugacidad de este presente finito, están entregados al perecer.

Esto último es lo que no logra superar Aristóteles según Hegel. Es decir, si bien Aristóteles piensa la contradicción del mundo (a diferencia de Kant), éste no resuelve dicha contradicción o, lo que es lo mismo, no logra explicar cómo se da la libertad humana frente a esta necesidad natural del eterno perecer. Nos hemos encontrado aquí frente a un gran problema de la filosofía: el problema de la eternidad. Pues, ¿no es este afán de libertad sino el mismo afán por tender hacia la eternidad (la inmortalidad)? Así, Hegel ha distinguido en la historia de la filosofía dos planteamientos diferentes de la eternidad: 1) eternidad como trascendencia separada de la cual son representantes Platón y Agustín, 2) eternidad como pura inmanencia, es decir, la eternidad del mundo y del tiempo en contra de la trascendencia la cual es representada por el mismo Aristóteles. Si bien esta última

¹⁴⁴ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 248, p. 306. Las cursivas son de la edición.

concepción no es errónea tampoco es la adecuada al verdadero concepto de eternidad, más aún, si la naturaleza –la *exterioridad* de la Idea- es eterna es porque ella es la aparición inmediata de Dios y la actividad de Dios es eterna. Pero tal actividad divina no es múltiple y extrínseca –de allí que Dios se halle petrificado en la naturaleza- sino es una sola actividad que tan sólo se da en múltiples puntos y espacios, en múltiples conciencias:

la actividad de Dios es simple y absolutamente una sola y misma actividad, no una verdadera variedad de actividades diferentes, ahora y después, extrínsecas entre ellas mismas, y así por el estilo.

Pero así este diferenciar en cuanto autónomo es solamente el momento negativo, para sí, de la alteridad, del estar-fuera-de-sí que, en cuanto tal, no goza de verdad alguna, sino que es solamente un momento –temporalmente un instante, ni siquiera un instante- [...]; en Dios mismo él es el momento evanescente de la aparición.¹⁴⁵

Para Hegel no encontraremos en la naturaleza la verdadera actividad divina, pues ella implica sólo el mero momento fugaz del aparecer de Dios. Es en el espíritu donde Dios halla su verdad, donde veremos la verdadera actividad divina la cual es la actividad del pensar. Tal actividad se da en múltiples conciencias humanas, pero puesto que esta actividad es una sola será necesario concebir un conjunto de conciencias: la intersubjetividad, el nosotros, el espíritu. Así mismo, la historia cobrará suma relevancia para Hegel, más aún la historia de la filosofía que es la historia del pensamiento mismo. La historia no es más que un hacer presente (*Gegenwart*), un traer a la presencia, las negatividades pasadas, lo que se ha hundido en la nada del pasado. Esto es el verdadero tiempo, la idealidad, el tener y retener en este presente por medio del pensamiento los momentos temporales –pasado y futuro- y afirmarlos como míos. Esto es Aión que es pura vida, que da vida y devuelve a la vida lo que era ya muerto, lo que había pasado por el poder de Cronos. Aión, la verdadera eternidad, es el pensamiento y la afirmación de la negatividad, de la alteridad, de todo lo otro que me ha conformado:

la alteridad es un momento inmediatamente evanescente; es solamente el fulgor de un relámpago que ha desaparecido inmediatamente, el sonido de una palabra que, cuando es pronunciada, es percibida y desaparece en su existencia exterior; así expresado, en esta momentaneidad se nos presenta lo instantáneo del tiempo con un antes y un después y él no existe ni en el uno ni en el otro.

¹⁴⁵ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión* 3, p. 25.

Pero hay que alejar simplemente toda determinación temporal, ya sea la de la duración ya sea la del ahora, y hay que retener solamente el pensamiento, el simple pensamiento de lo otro.¹⁴⁶

Aión no es el tiempo destructor como Cronos sino el tiempo que es “aprehensión de su paso, lo que significa a la vez afirmación de sí e inquietud de lo otro.”¹⁴⁷ Lo importante en el verdadero concepto de tiempo no es el mero fluir (exterioridad), sino su enriquecimiento en ese fluir (interioridad): este es el tiempo ideal. De este modo, el “tiempo mismo” o “la realidad espiritual del tiempo” es la eternidad como actividad del pensar: “este tiempo no transcurre de una manera uniforme, ni tampoco es un medio homogéneo a través del cual transcurriríamos nosotros; no es ni número del movimiento ni orden de los fenómenos. *Es enriquecimiento, vida, victoria. Es él mismo espíritu y concepto.*”¹⁴⁸ En efecto, el espíritu mismo es tiempo, es decir, él no transcurre en el tiempo como si ambas cosas fueran diferentes y como si el tiempo fuese su contenedor. El tiempo constituye el ser mismo del espíritu, es su *forma pura*. Si el tiempo es relativo a cada cosa, entonces el espíritu tiene su propio tiempo y el tiempo espiritual corresponde no al ahora finito, sino al presente eterno: el tiempo del espíritu es el tiempo ideal. El espíritu es libertad y creación frente a la naturaleza que es necesidad y repetición

Pero esta idealidad del tiempo espiritual, este traer a la presencia las dimensiones apunta para Hegel a una sola cosa: la absoluta conciencia de la absoluta inquietud del pensamiento mismo. Es la conciencia de la eternidad presente pero nunca acabada, sino de una eternidad que tiene que conformarse siempre como eso, como eternidad y como eternidad viva –y no ya aquella eternidad abstracta, vacía, aburrida y muerta de la trascendencia o la eternidad destructora que implica Cronos. El pensamiento es aquello que está siempre efectuándose. “Ambos romanticismos –el del pasado y el del porvenir– sólo bordean exteriormente, como rasgos epocales, la exigencia rigurosa de la filosofía: que el presente sea revelado como lo que es, como la inquietud abierta entre el crepúsculo de un acabamiento y la inminencia de un surgimiento.”¹⁴⁹ El presente finito es el mero ahora (*Jetzt*) como intuido solamente, un ahora que en cuanto ha nacido así de inmediato ha perecido, un nacer entregado al perecer:

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 26.

¹⁴⁷ Jean-Luc Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, p. 33.

¹⁴⁸ Koyré, *Op. Cit.*, p. 444. Citado por Bachelard en *Op. Cit.*, p.113. Las cursivas son mías.

¹⁴⁹ Jean-Luc Nancy, *Loc. Cit.*

el tiempo de la naturaleza. El presente eterno (*Gegenwart*) es el proceso contrario, pues en tanto tiempo pensado –y no sólo intuido- es lo que vuelve positivo a lo negativo, es él lo pasado perecido que nace nuevamente hacia un abierto porvenir: el tiempo del espíritu. Por esto mismo dice Hegel: “Únicamente lo natural está sometido, por consiguiente, al tiempo, en tanto es finito; lo verdadero por el contrario, la idea, el espíritu, es eterno.”¹⁵⁰ Pero el que el espíritu sea eterno no quiere decir que esté fuera y separado del tiempo; quiere decir más bien que el espíritu es tiempo, no está pues sometido al tiempo como algo finito, sino que su propio ser es el tiempo. El espíritu no nace ni perece, no es temporal, sino que es la eterna efectuación del pensamiento. Así, el espíritu no es más que el pensamiento mismo efectuándose en conciencias particulares, el espíritu es el pensamiento corporeizado: no hay pensamiento sin cuerpo, no hay espíritu sin naturaleza. Si Hegel habla de un pensamiento puro –un *logos* puro- es para hacer la diferencia ontológica, valiéndonos del lenguaje heideggeriano, entre este *logos* puro y el *logos* en sus manifestaciones finitas. Pero Hegel no cree en un pensamiento puro que realmente subsista por sí mismo pues estaría cayendo en su propia crítica: en la pura inmediatez y en la eternidad vacía y abstracta trascendente que mata toda inquietud.

El pensamiento verdaderamente vivo tiene que concretizarse en conciencias particulares, debe corporeizarse, porque el cuerpo es el sentimiento de la contradicción, es el dolor y no hay vida sin dolor, no hay inquietud sin dolor. Hegel sabe que no hay pensamiento –en tanto el pensamiento es inquietud- sin desgarrar y por lo tanto piensa estando en el desgarrar, en la negatividad, en el tiempo (Cronos). Más aún, es la negatividad del tiempo lo que despierta a la conciencia en su dolor, lo que la empuja a realizar su propio fin: el acto de pensar, su propia eternidad. Así, el tiempo se vuelve íntima y esencialmente parte de su propio ser, es decir, su ser se juega en el tiempo, ella misma es tiempo: este es el dolor de su propia conciencia, el dolor de estar entre un pensamiento que quiere vivir y un cuerpo que se aferra a morir. El **tiempo** es pues el **alma**, la **vida** misma que empuja a la conciencia en su dolor hacia su inmortalidad: el tiempo es lo que mueve al cuerpo, lo que altera un espacio, un punto. El tiempo es la inquietud del éter.

¹⁵⁰ Hegel, “Filosofía de la naturaleza”, en *Op. Cit.*, § 258, p. 317.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

- Agustín, *Las Confesiones*, [trad. de Agustín Uña Juárez], 2ª ed., Tecnos, Madrid, 2007.
- Alexander Kojève, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, [trad. de Juan José Sebreli], Leviatán, Buenos Aires, 2007.
- Aristóteles, *Física*, [trad. de Ute Schmidt Osmanczik], UNAM, México, 2005.
- -----, *Metafísica*, [trad. de Tomás Calvo Martínez], Gredos, Madrid, 2008.
- Gastón Bachelard, *Dialéctica de la duración*, [trad. de Rosa Aguilar], Villalar, Madrid, 1978.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, [trad. de Rodolfo Mondolfo], 2ª ed., Solar, Argentina, 1968.
- -----, *Enciclopedia filosófica para el curso superior*, [trad. de Max Maureira y Klaus Wrehde], Biblos, Buenos Aires, 2009.
- -----, *Fenomenología del espíritu*, [trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra], FCE, México, 1966.
- -----, *Filosofía real*, [trad. de José María Ripalda], FCE, México, 2008.
- -----, “La ciencia de la lógica” y “Filosofía de la naturaleza”, en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, [trad. de Ramón Valls Plana], Alianza, Madrid, 1997.
- -----, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, [trad. de José Gaos], Tecnos, Madrid, 2005.
- -----, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, 3 tomos, [trad. de Ricardo Ferrara], Alianza, Madrid, 1987.
- -----, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 tomos, [trad. de Wenceslao Roces], FCE, México, 1955.
- Jacques Derrida, “*Ousía y grammé. Tiempo y presencia*”, en *Márgenes de la filosofía*, [trad. de Carmen González Marín], 6ª ed., Cátedra, 2008.
- Jean-Luc Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, [trad. De Juan Manuel Garrido], Madrid, Arena libros, 2005.

- José Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, UAM, México, 1989.
- Kant, *Crítica de la razón pura*, [trad. de Pedro Ribas], Taurus, Madrid, 2002.
- Platón, “Timeo”, en *Diálogos VI*, [trad. de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi], Gredos, Madrid, 2008.