

**Las figuras de la conciencia fenoménica:  
Su desarrollo desde una interpretación contemporánea**

**Yoanna Villanueva Asenjo**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

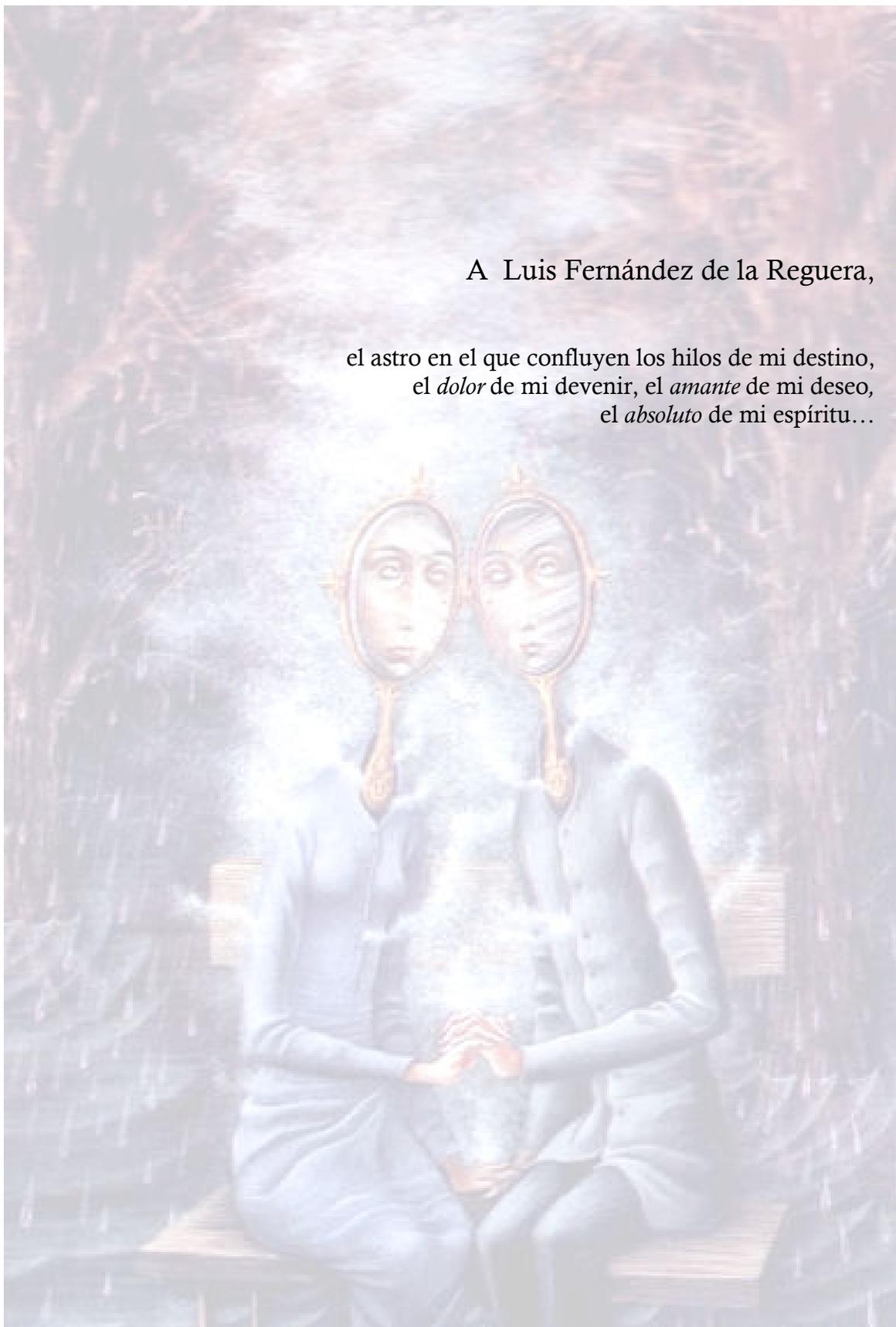
**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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.

A Luis Fernández de la Reguera,

el astro en el que confluyen los hilos de mi destino,  
el *dolor* de mi devenir, el *amante* de mi deseo,  
el *absoluto* de mi espíritu...



## Agradecimientos

Muchas de las personas importantes en mi vida acarrean la extraña confusión de que los “agradecimientos tesinales” son una especie de *reconocimiento* por todos los años que hemos pasado juntos, un *reconocimiento* al *vínculo* que nos une. Pero si algo me ha enseñado la filosofía, es desenmarañar las confusiones que el *deseo de reconocimiento* engendra, por lo que no me siento comprometida a agradecer estas páginas a todas las personas que me aman, aunque siempre agradeceré y retribuiré su amor, que con amor se paga; sino sólo a las personas que colaboraron conmigo en éste “mi recorrido tesinal”. Así que la jerarquía de gratitud es directamente proporcional a su intervención en esta larga, pero fructífera, realización de tesis. Y dice así:

A mi profe Palencia: Por la enseñanza *fenomenologizadora*: por la triple mirada con la que me enseñó a ver las *cosas* y, a menudo, fue causante de mi *insomnio*. Por hacer de cada café una *experiencia espiritual* Por su *ironismo inherente*. Por compartir [¿o ejercer?] conmigo [¿o sobre mí?] el movimiento ascendente de la autoconciencia: la sublime burla.

A Víctor V. Colín, mi Flaco Baluso: Por *tesinar* conmigo cada hora de cada tarde de cada semana de cada mes de este año. Por tu complicidad. Por tus críticas y tus “no entiendo”. Por ser mi compañero incondicional en mis desesperados momentos de no-inspiración. Por descubrir conmigo a Remedios. Por la retroalimentación conceptual. Por regalarme a Aristóteles y no quererme sobre la verdad. En fin, por ser el *espejo* en el que supero mis *desgarramientos*...

A Tato y Andy, mis sobrinos: Por enseñarme que la *fi-so-lo-fía*, necesita tener *dibujitos* para ser entendida. Por ser la *torre* inacabada que me permite *ser flautista*: la transparencia de la infancia que cree en mí al construirse.

A Olga Asenjo Oronoz, mi mamá: Por la espera. Por respetar mi *sueño* y *cultivar* mi devenir. Por todas las tardes de comprensión. Por ser la *Sabiduría* que me abre la ventana y me deja en *libertad*.

A Hugo, mi hermano: Por el ejemplo. Por la expresión de tus silencios que llena todos mis vacíos. Por la abundancia y la generosidad. Por tu paciencia que no desespera. Por *mostrarme* que *desdecirse*, a veces, puede ser el principio de la felicidad: Lorenza.

A mi tía Conchita: Por la fe. Por narrarme el origen. Por arraigarme a la tierra. Por compartir conmigo, a la luz del conocimiento, *la vida del espíritu*.

A Gardo y a Nora, mi hermana: Por albergar en su hogar el principio de este proyecto. Por evidenciar que las distancias no menguan los sentimientos. Por hacerme, con su cariño, *omnipresente*.

Porque de partes se configura el todo, a las amigas que, con sus respectivas formas de contribuir, fueron *columnas individuales* en el proceso de esta construcción: Ili Cruz, Yayis Colín y Tebín Saldaña.

A mis sinodales: Rebeca Maldonado, Pedro Joel Reyes, Ricardo Vázquez y Carlos Oliva. Por tomarse el tiempo para leerme, de verdad, gracias.

## INDICE

<b>Introducción</b> .....	I	
<b>PRIMERA PARTE: Meras cuestiones epistémicas</b> (De la dialéctica de la certeza sensible a la dialéctica de la certeza de sí mismo)		
<b>Capítulo I</b>	Destiranzando al <i>mí</i> con los <i>Ojos sobre la mesa</i> (Dialéctica del entendimiento o del conocimiento objetivo).....	1
<b>Capítulo II</b>	Percebendo la <i>Revelación</i> que intuye <i>El relojero</i> (Dialéctica de la percepción en oposición al saber inmediato o intuitivo).....	24
<b>Capítulo III</b>	Sobre el <i>Insomnio</i> que causan las certezas, también las sensibles (Dialéctica de la certeza sensible en la certeza de sí mismo).....	54
<b>Conclusiones Preliminares</b>	Concluyendo con las razones de <i>El alquimista</i> .....	68
<b>SEGUNDA PARTE: La experiencia ética de la ciencia</b> (Las figuras de la autoconciencia en su propia re-significación interpretativa. Resignificación del amor, del destino y de la religión, a partir del surrealismo y de la negación de Dios.)		
<b>Capítulo IV</b>	Padeciendo el <i>Dolor</i> crepuscular (Figura de la conciencia desventurada. El cristianismo: la traición a la historia).....	73
<b>Capítulo V</b>	Especulando el “por qué” de <i>Los amantes</i> (Figura de la conciencia agradecida: inserción de la cultura posmoderna).....	101
<b>Capítulo VI</b>	Experimentando la libertad en la <i>Creación de las aves</i> (La ley del corazón como superación de la singularidad).....	109
<b>Capítulo VII</b>	Los <i>Tres destinos</i> humanizantes (Filosofía, Religión y Arte)...	119
<b>Conclusión</b>	Fenomenologizando al Espíritu Absoluto: embelleciendo la torre de <i>El Flautista</i> .....	126
<b>Bibliografía</b> .....		132

## INTRODUCCIÓN

El que no está aún en condiciones de admirar vive en el estado de las bestias confundidas por el mundo objetivo; quien no puede admirar reduce todo a las abstracciones del entendimiento, como el erudito; pero quien ya se separa de sus vínculos naturales sin que la vida deje de serle nueva, tiene el presentimiento de lo absoluto, y ese "más allá" presentido por un "esto" *sólo sentido*, se llama lo *sagrado*.

*Teysse*

Quiero pensar, que la necesidad de una introducción obedece solamente a un acto de cortesía para con el lector, y de ninguna manera a una exigencia formal de anteponer un texto condensado de todo un contenido. Y quiero pensarlo, porque, si introducir a un texto fuera lo mismo que el texto, entonces, el resto sería innecesario. Es decir, si pudiera exponerse en un reducido número de párrafos lo que el recorrido de la presente tesis plantea, seguramente, lo habría hecho.

Por ello, a manera introductoria, me limitaré solamente a exponer el método desde el que he abordado, no sólo la exposición de las figuras de la conciencia fenoménica, sino, incluso, la lectura de ellas. Y es que leer a Hegel, a veces requiere prescindir de él.

La propuesta de esta *prescindibilidad*, por llamarla de algún modo, es el hilo conductor de los siguientes capítulos, y estriba en leer a Hegel desde otro ámbito y desde otro autor, mejor dicho, autora, a saber, desde el ámbito del arte, concretamente, desde la pintura de Remedios Varo.

Ciertamente, todo es una cuestión de interpretación, y, en realidad [acepto anticipadamente], sería muy poco probable que una artista surrealista se sintiera comprendida, benévolamente recibida, o incluso cómoda, con el hecho de ver su obra relacionada con el sistema hegeliano, pero lo cierto es que mi tema no es el arte y tampoco lo es Remedios, sino la *ciencia de la experiencia de la conciencia*, que, si efectivamente ha de ser ciencia, entonces tiene que partir de su propio objeto de estudio, por ello, aquí, el punto de partida es la *experiencia* que propicia uno, dos o todos los *remedios varo*.

Sé que de entrada, los no-hegelianos pueden asumir esto como una especie de Fenomenología Ilustrada, y, también, que los rigurosos lectores de la filosofía de Hegel, inmediatamente advertirán un juicio subjetivista y, por lo tanto, unilateral. ¡Y qué peligrosa

es la unilateralidad cuando se aborda la filosofía que eleva el *yo singular* al *yo universal*, o bien, la filosofía que, conduciéndonos por los escalones lógicos del pensamiento, eleva la inmediatez de la conciencia natural al saber absoluto propio del espíritu.

Sin embargo, aunque efectivamente, la interpretación, como toda actividad de la conciencia, sea de naturaleza singular, la propuesta aquí, cae de manera inmediata, fuera del subjetivismo unilateral, ya que al ser ésta una reflexión puesta en *un* otro, de hecho, en un otro que es representación de una de las manifestaciones del espíritu, a saber, el arte, *acontece*, más bien, como una determinación de la universalidad, ya que

...el tránsito por el arte consiste precisamente en que el objeto se despoja de su carácter de utensilio y se torna digno de existir en sí y ser admirado: “La pintura nos introduce en un mundo presente, que nos es próximo, puesto que es *el mundo mismo donde se desarrolla nuestra vida cotidiana*; pero al mismo tiempo corta todos nuestros vínculos con ese presente. [Por ello, en el arte,] la materia perecedera se aniquila ante semejante abandono, liberador de “lo que sin él hubiera pasado inadvertido”<sup>1</sup>

Y, precisamente, de esto *trata* el presente recorrido, de advertir. De poner la atención en las determinabilidades que constituyen los distintos objetos de la conciencia, empresa que la abstrae del aquí y del ahora momentáneamente, pero que, finalmente, la llevará a hacerse objeto presente para sí misma.

Pero hacerse objeto de uno mismo parece no presentar gran complicación, incluso, parece bastar con decir *yo*. Sin embargo, existe una gran diferencia entre *ser-objeto* y *conocer* el objeto, entre ser *yo*, y conocerse, o tal vez reconocerse, como *yo*. Es decir, hay una gran diferencia entre afirmarse como “este que yo soy”, y afirmar a “este que, siendo-yo, conozco”. Por ello, en una *simple* [o inmediata] igualación del yo consigo mismo, el yo = yo, se nos presenta, más bien, la paradoja de una anamorfosis:

Algo similar ocurre en el arte de Remedios Varo, si se observa *simple* y directamente lo más obvio, digamos, un primer plano, -la simetría, el color, las formas y sus detalles-, o sea, la pintura en su conjunto que, aparentemente, sólo ofrece una imagen correcta desde un punto de vista determinado, bien puede seducirnos, *simplemente* gustarnos; pero, hablando de los *remedios varo*, de ninguna manera podemos decir que se trate de una galería de artilugios coloridos; sino, por el contrario, hay que decir que las *figuras* que introduce no apuntan hacia una realidad alternativa, más bien se trata de determinaciones que apuntan a una realidad concreta, la cual, por ende, también puede ser la propia, la del espíritu. Paradójicamente, la dimensión del espíritu, que expresa la pintura de Remedios, sólo se ve desde un punto de vista oblicuo, es decir, si lo inmediatamente sensual, se deja en segundo plano.

<sup>1</sup> Teyssedre, B., *La estética de Hegel*, Trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Siglo Veinte, s/a, p. 46

Esta maravillosa tensión entre lo que nos viene *dado* en primer plano y lo que nosotros le *ponemos* en un segundo plano, hace, por un lado, que el arte –en general- plantee la realidad más clara de lo que es, y, por otro, que a partir de él, se re-constituya un *mundo*. Y es que una estatua de Miguel Ángel o bien de Rodin, una pintura de Rafael, o un lienzo de Rothko, una novela de Dostoievski, un poema de Sabines, una estructura de Gaudí, una sinfonía de Beethoven, o, incluso, una fotografía de Tunick, sólo tienen sentido si señalan a un mundo determinado, y sin este mundo, no son nada. Me explico:

la obra de arte, en lugar de expresar conceptos (como pensamientos) *presentifica* (para la intuición) el autodesarrollo del concepto, la exteriorización en que se aliena. El espíritu no tiene sólo el poder de *aprehenderse en su forma propia, el pensamiento, sino también de reconocerse como espíritu en su alienación* en forma de sentimiento y sensibilidad, [es decir], *aprehenderse en otro sí mismo; [paso que la conciencia] realiza al transformar esta forma alienada en pensamiento, y conduciéndola de este modo a sí.*<sup>2</sup>

De esta manera, la re-constitución de un mundo viene implícita en el *hacer* del arte, en su magia seductora, pero también en la aventura de interpretarlo, ya que “mundo” quiere decir tener una *experiencia significativa* de la realidad. En ese sentido, “si considero el arte a su luz (o a su sombra) ya no es arte lo que considero, me considero a mí mismo y realizo *la falta que precisamente el arte tiene por fin redimir*”<sup>3</sup>, es decir, el arte que apunta a un “mundo, restablece la significación de “mundo”: la experiencia significativa de la realidad; la cual, ciertamente, tiene sus *raíces* en la comunidad, en el idioma, en el contexto histórico, en la inmediatez de los objetos aún no indagados, pero su *desarrollo*, su *fruto*, tiene lugar solamente en uno mismo, en la disposición, o *apertura*, de hacer de la totalidad una significación propia.

Sin embargo, este *fruto*, a menudo, acarrea consigo un precio alto, y es que *abrirse* a la totalidad de los factores a veces es sinónimo de desgarrarse. No siempre “una puerta” es la metáfora más adecuada cuando hablamos de apertura, también se *abre* la herida para ser sanada, se desgarran, así como se desgarran la madre para dar a luz, y se desgarran el artista cuando, en su obra, no encuentra “ni el dolor de su formación y creación ni el esfuerzo de su trabajo”<sup>4</sup>. Empero, la herida sana, una nueva vida emerge y la magia del arte surge al convertir una situación desgarrada en un nuevo comienzo: su interpretación. Igualmente, la conciencia que renuncia a la *simplicidad*, se desgarran para darse un sentido, para re-significarse, y es que “del dolor empiezan la *necesidad* y el *impulso*, que constituyen el traspaso por el cual el individuo, tal como es por sí negación de sí, se

---

<sup>2</sup> Cf. Teyssedre, *Op. Cit.*, p. 27-28

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 56

<sup>4</sup> Hegel, *Fenomenología*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 412 [en adelante citado como *Fenomenología*]

convierte en identidad de sí”<sup>5</sup>. No obstante, en el tema del dolor, uno tiene que andarse con cautela, para advertir hasta dónde el sufrimiento no es, más bien, un producto de lo que admiramos y consideramos próspero y deseable, y, hasta dónde realmente constituye el origen de una experiencia significativa, es decir, de la unidad consigo mismo.

Permeada por este sentido de apertura y por la magia del arte, en definitiva, éste es el *propósito* de mi tesis, *complejizar* [en oposición a *simplificar*] la identidad del *yo*, de tal manera que el *yo = yo*, no sea la inmediatez de un primer plano, sino el resultado de una mirada oblicua, es decir, el resultado de una mediación, o del “movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma [automovimiento], tanto en su saber como en su objeto, [y que] *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, [adquiere] propiamente lo que se llamará experiencia.”<sup>6</sup>

Ahora bien, si “este brotar de lo verdadero para-sí-mismo”, es realmente para-sí-mismo, significa, entonces, que los objetos de nuestro *haber*, tienen que ser *acreditados* por y para-nuestro-haber, en ese sentido, uno no tiene por qué verse obligado a llenarse completamente del *haber* de otro, siempre es sano mantener una considerable distancia respecto a los contenidos que se nos ofrecen en una determinada postura filosófica, en una corriente artística, o en una doctrina teológica. En ese sentido, hacer de la realidad una experiencia significativa, dista, por mucho, de propiciar una especie de metamorfosis de una multitud numerosa en un solo individuo, de concebir *la concordancia del pueblo en un hombre*, o de proclamar, como absolutamente realizado el contenido -y la forma de llenar y llegar a este contenido- del espíritu propio de un pueblo, de un espacio y de un tiempo determinado.

En virtud de este distanciamiento, puedo, así, *introducir* mi postura en la presente investigación. Me confieso, de antemano y abiertamente, una *amante* asidua del sistema hegeliano. Sin embargo, estoy consciente, cuando se ama más la ideología que al presente, hay un factor que interfiere con la verdad, de hecho, hay que temer a quienes aman más a los sistemas que a la realidad, porque la otra cara del amor, es ese odio por todos o por todo lo que no coincide con el propio punto de vista (actitud, por cierto, tan recurrente en nuestros tiempos), y que, finalmente, termina interfiriendo con la *realización* de dicho sistema. Por ello, no puedo decir que he expuesto, digamos, al pie de la letra, las figuras de la conciencia fenoménica. Ciertamente han sido la osamenta de mi trabajo, pero no por ello me he abstenido de discrepar con el resultado.

---

<sup>5</sup> Hegel, *La ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 491

<sup>6</sup> *Fenomenología*, p. 58

Sin duda, expongo un análisis interpretativo, y con esto quiero decir básicamente dos cosas: la primera es que, si analizar quiere decir esclarecer conceptos, entonces, efectivamente, aquí, hay un análisis de un concepto determinado, a saber, el espíritu. Sin embargo, como se verá, la propia naturaleza de su concepto impide entrar de golpe a sus determinaciones; porque éste es, más bien, la resulta de un proceso, el del conocimiento. Por ello, en primera instancia, *mis* consideraciones son de carácter meramente epistémico, pues si al espíritu se le conoce, requerimos, entonces, que previamente se esclarezca el método por el cual conocemos. En ese sentido, adelanto un poco, si el espíritu es el resultado de la autoconciencia, y ésta, a su vez, el resultado de la conciencia cognoscente, entonces se requiere que el método con el que ésta conoce el ámbito natural (ciencia), sea también el *adecuado* para conocerse a sí misma.

Por esta razón, la primera parte de esta investigación, comprendida por tres capítulos, está dirigida a establecer el conocimiento objetivo (o del espíritu concreto), o bien, el carácter epistémico con el que se aprehende el mundo fenoménico. Empresa que requerirá depurar ciertos conceptos que imposibilitan afirmar el carácter necesario y universal de los *fenómenos*, particularmente el concepto de intuición ya que, comúnmente, se cree que al espíritu se le “intuye”, es decir, que por pensarlo se le atribuye “entidad efectiva”, o bien, que se “le siente”; pero esto sólo es producto de una capacidad atrofiada de significar la realidad prescindiendo de la experiencia. Por ello, es menester afianzarnos, primero, en las determinaciones del conocimiento objetivo, el *experiencial*, sólo éste garantiza que trasladar las facultades cognoscitivas al terreno “abstracto” del pensamiento, es decir, el conocimiento de la conciencia, la autoconciencia, sea también objetivo, es decir, universal; y, en ese sentido, quedará también legitimado que al espíritu se le aprehenda en su manifestación fenoménica, la del *yo*.

La segunda cosa que quiero mencionar, se refiere a la interpretación. Ésta, tomada en casi cualquiera de sus acepciones (excepto la del trabajo del actor), viene al caso, pero aquí, sólo quiero tomar dos: si interpretar quiere decir explicar el sentido de algo falto de claridad, entonces aquí, se encontrará, de hecho, una doble interpretación, a saber, la de Remedios y la mía. Y es que no es difícil aceptar que Remedios –haya sido o no su intención-, con una claridad sorprendente, evidencia lo que Hegel suele enmarañar con el lenguaje al grado de obscurecerlo.

Mi interpretación, por su parte, trata de evidenciar lo que evidencia Remedios, a la par que trata de desenmarañar el lenguaje de Hegel (tal vez, en momentos fallidamente), y es que es imposible hacer de algo, algo propio si, previamente, no se le comprende.

Aquí, tiene lugar una segunda acepción de la interpretación: pensemos en el intérprete de un sordo, o el de algún otro idioma, la intención original es transferir el sentido y el significado exacto de su interpretado, sin embargo, y dejando a un lado las posibilidades o imposibilidades idiomáticas, en la transferencia ocurre algo peculiar, se impregna del bagaje (socio-político-cultural) del mediador, y, a su vez, el receptor lo recibe desde su propio bagaje, desde su propia interpretación. Esto podría hacernos pensar, que en realidad, la comunicación no existe, cosa que no es cierta, o, en un sentido más benévolo y también más acertado, que aquello una vez dicho ya no pertenece a quien lo dice, sino a quien a lo escucha; sin embargo, hay algo más. En este sentido de interpretación, lo que hay es una experiencia significativa inmediata, una apropiación de la realidad para-sí mismo, que, a su vez, puede ser puesta-para-otro. No es que haya una automática tergiversación de la realidad o un intento por hacerlo, sino un claro esfuerzo por hacer de “lo dicho” algo más nítido, y la única posibilidad de exponer “algo” más lúcido de como lo hemos recibido, la da el haberlo comprendido realmente, sólo entonces podemos agregarle contenidos, ampliar su significado, a fin de que para-otro sea aun más claro.

Lo mismo ocurre en la interpretación filosófica del arte, “puesto que su contenido se profundiza, se concreta, se subjetiva, sólo puede *suscitar* un contenido subjetivo paralelo para *re-suscitarlo*”<sup>7</sup>, en ese sentido, el arte termina, también, interpretándonos.

Aunque no haya necesidad de admitir una perfecta correspondencia entre lo que [frente al arte] *se experimenta* y lo que en él se *evoca*, basta con que permita experimentar en la imaginación las vidas múltiples que la limitación de las condiciones personales siempre condenaría a ignorar, para jactarse de “enseñar al hombre sobre lo humano”, de tornar accesible a su intuición la verdad que en él encierra, lo que trastorna el corazón y conturba el espíritu...<sup>8</sup>

La interpretación, viene siendo, entonces, una actividad ética. En primera instancia, por cuanto, al poner lo recibido -lo conocido- inmediatamente para otros, genera un vínculo; pero también por cuanto al profundizar el objeto artístico, la conciencia deviene un contenido paralelo, y, en ese sentido, se está renunciando a todo método *reflexivo* que interrogaría a su objeto *desde afuera*. Es decir, “interpretar el arte, permite pasar de *reflexionar sobre lo real*, a *reflejar lo real* –Speculum, un espejo-, tal debe ser la filosofía especulativa”<sup>9</sup>

Por ello, la segunda parte de la presente investigación, consistente en cuatro capítulos, está dirigida a *poner* lo conocido como activo, a hacer de la *ciencia* una *experiencia* para la autoconciencia, y a elevarla a la figura del espíritu.

---

<sup>7</sup> Teyssedre, *Op. Cit.*, p. 56

<sup>8</sup> *Id.*

<sup>9</sup> Cf., *Ibid.*, p. 25

Ahora bien, si esto es realmente posible, entonces no puede tener lugar desde “el tiempo de Hegel”, sino desde el nuestro, desde nuestro presente. En ese sentido, no puede hacerse caso omiso a los “movimientos” que le han sucedido al “espíritu de la Alemania moderna”: el psicoanálisis, el surrealismo, la muerte de Dios... y, aunque en realidad, estos factores no constituyen en sí mi tema, las implicaciones, digamos, la herencia del pensamiento (por cierto, severamente crítico hacia Hegel), que han dejado para nuestros postmodernos tiempos, son fundamentales para replantearnos el espíritu propio de nuestra época, digamos, para saber qué sí y qué no, sigue constituyendo una significación histórica, una determinación fundamental, de nuestra contemporaneidad.

## CAPITULO I

Destiranzando al *mí*, con los *Ojos sobre la mesa*

Yo no sé si todas las personas han experimentado, al menos una vez en su vida, esa extraña sensación de ser ajenas a sí mismas, tal como si la vida fuera un filme y uno el protagonista pero al mismo tiempo su propio espectador...

En todo caso, para aquellos que jamás han sentido esta especie de *desdoblamiento*, existe otro que se experimenta de manera cotidiana: el del aprendizaje.

Y para dar un ejemplo significativo de lo que quiero decir, pensemos en nuestra infancia, en todas las veces que escuchamos “no toques porque te quemas”, en donde el verbo quemar no tenía mayor significado hasta el día en que nuestra curiosidad provocó un doloroso ardor en la piel. Hasta entonces la sentencia tuvo significado propio, no dependía ya del adulto que lo gritaba, sino de una experiencia propia, de este salir de uno mismo y regresar con un conocimiento nuevo, atravesado tal vez tristemente por la experiencia del dolor.

Este proceso natural que todos hemos experimentado, se lleva implícito en lo que en el lenguaje cotidiano se expresa con frases como “a mi manera de ver” o “desde mi punto de vista”, frases que sin la menor pausa se expulsan con toda legitimidad, pues es el *yo* experimentado el que habla y, aunque, en el camino que esta exposición recorre, el término *experiencia* tiene un significado más amplio, a saber, el de juicio, por el momento, basta con precisar que el *yo*, *aquel que acompaña a todas mis representaciones*<sup>1</sup>, tiene el derecho que le ha otorgado la experiencia para conceptualizar, es decir, nombrar “desde su manera de ver las cosas”.

Y es justamente desde mi modo de ver de donde parto para exponer un camino profundamente enriquecedor para la conciencia pero en la misma medida oscuro para quien le aborda como lector. Desde mi modo de ver, la dificultad a la que arroja el nivel de abstracción de la dialéctica ontológica de Hegel, es fácilmente esclarecida por su negación: lo sensible. Y ¿qué más sensible que la imagen? Aquello inmediato que le es impuesto a la conciencia por un choque, el choque con la realidad, con lo otro que no es ella misma. Con esta otredad que en una primera mirada no es sino “la verdad más pobre, pues sólo es”<sup>2</sup> y, sin embargo, tal como ocurre en el ejemplo del aprendizaje infantil, eso

---

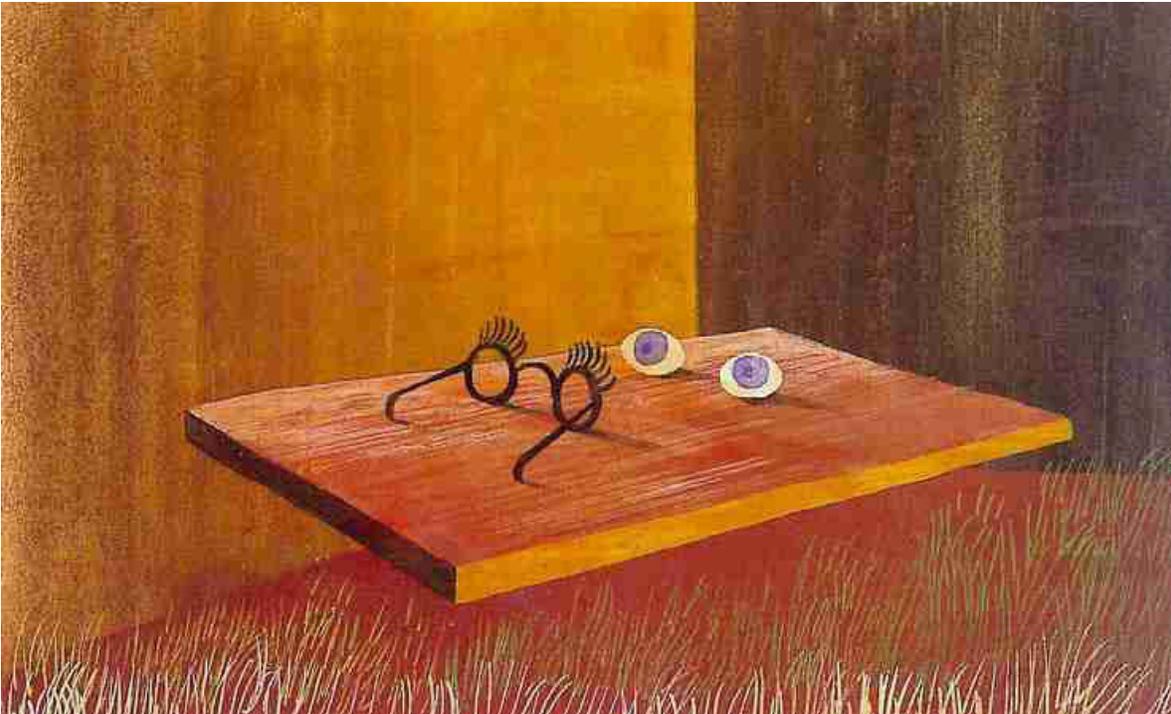
<sup>1</sup> Referencia a Kant, *Crítica de la razón pura*, Tra. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1984, Deducción de los Conceptos Puros del Entendimiento §16, B132 (en adelante citado con las iniciales CRP)

que, inmediato, me aparece sin sentido, a través de la experiencia deviene no sólo en el significado de las cosas sino en el significado que tienen para *mí*.

Ciertamente este *mí* parece anunciar desde muy temprana hora que la otredad es prisionera sin salida de la subjetividad, pero, permítaseme presentar la defensa a favor del aparente tirano poniendo los **Ojos sobre la mesa**.

---

<sup>2</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 63. (En Adelante citado como *Fenomenología*)



**Ojos sobre la mesa, 1938**  
Remedios Varo (1908-1963)

Desde mi manera de ver, con los *Ojos sobre la mesa*, Remedios Varo capta el instante primigenio de la conciencia, los tres momentos, que, aunque desde el principio son uno y el mismo, en la Fenomenología se presentan diferenciados como certeza sensible, percepción y entendimiento, los cuales se pueden resumir diciendo que “para nosotros y solamente para nosotros, el objeto de la conciencia pasa a ser lo que Hegel llama concepto y que no es otra cosa que el sujeto desarrollándose, oponiéndose a sí mismo y volviéndose a encontrar en esa oposición”.<sup>3</sup>

Demos dos ejemplos. El primero es la pintura en sí misma, en donde análogamente y, haciendo uso de mi manera sobreinterpretativa de ver las cosas, la mesa es equiparable a la certeza sensible: lo que está. Es aquel estado de disposición o bien orden natural en el que se nos presenta el mundo para los sentidos, y que se enuncia como la cosa *en sí*. Es el objeto que se manifiesta para el conocimiento como lo más verdadero pues parece presentársele con toda su plenitud.<sup>4</sup>

Las gafas que están *sobre* esta mesa, corresponden a la percepción: al acto de indicar - justamente *sobre* la certeza sensible-. El detalle surrealista de las pestañas incluidas,

<sup>3</sup> Hyppolite, Jean, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1998, p. 75

<sup>4</sup> Cf., *Fenomenología*, p. 63

ayuda aun más a esta analogía, ya que la percepción se define primariamente como la facultad de aprehender el uno como idéntico a sí mismo y, en tanto que hablamos de facultad, hablamos de que somos nosotros quienes ponemos un algo al objeto. Estas gafas tienen algo agregado, de hecho, algo doblemente agregado en las pestañas, por una parte son su propiedad, diríamos algo cualitativo *para* el objeto; pero *además* con ellas se denota una intención, tal vez un modo, *su modo* de ver las cosas, en cuyo caso este modo de ver sería *para* las gafas. Esto simboliza que la facultad de percepción se enuncie con un ambivalente *para sí*.

Por último, situaré en el papel del entendimiento a los ojos *sobre* la mesa, *vuelto* hacia las gafas, que a simple vista hacen pensar que han salido justo de ellas, de hecho, que están en un lugar equivocado, que debieran estar detrás de las gafas y no frente a ellas, pues ¿qué clase de fuerza haría que los ojos saltaran fuera del rostro, por encima de las gafas y regresaran su vista a su lugar de origen, como queriendo regresar a donde veían primeramente, pero azorados al ver desde el otro lado lo que veían? El entendimiento es algo similar; es, digamos, un nuevo ver, uno que ha sido exteriorizado, tal como los ojos expulsados. Un nuevo ver en el que las dos manifestaciones previas se materializan, la percepción se ve ahora como una cosa, como unas gafas, ya no mira a través del lente, ahora es el lente quien lo que mira. Y al ser ahora la percepción una cosa que mirar, tal como lo era la mesa como certeza sensible, lo que ve, es una unidad. Por esto, la síntesis que hace el entendimiento es enunciada con un nuevo para sí, o mejor dicho, *para él*, para el entendimiento y se enuncia como “el modo de ver las cosas”.

De lo anterior se infiere que esta analogía desde su origen estaba planteada a partir del entendimiento. Por lo que, -aun cuando la objetividad de la certeza sea aprehendida por las determinaciones que capta la percepción, y Hegel atribuya a ambas determinabilidades su dialéctica interna, si es el entendimiento la facultad que sintetiza ambos momentos, y, en cuya acción va de por medio que la “forma de ver las cosas” no sea tan sólo subjetiva-, dedicaremos a este capítulo el desarrollo de la dialéctica del entendimiento a fin de demostrar cómo para él, es aprehensible la cosa en sí, *la universalidad sensible*.

Consiguientemente, el segundo ejemplo, aunque aún se vale de la pintura, no radica en ella misma, sino en *el mí*; en el “mi manera de interpretarla” y en el rumbo al que dirijo esta interpretación. En mi esfuerzo por legitimar esta acción, mi búsqueda encontró un profundo alivio en las siguientes palabras expresadas por Freud en sus ensayos sobre Psicoanálisis del Arte:

He de confesar, ante todo, que soy profano en cuestión de arte. El contenido de una obra de arte me atrae más que sus cualidades formales y técnicas, a las que el artista concede en cambio, máxima importancia. Para muchos medios y efectos del arte me falta, en realidad, la comprensión debida. Y quiero hacerlo constar así para asegurar a mi intento presente una acogida benévola.<sup>5</sup>

Adherida a estas palabras y reconociendo, por tanto, mi profanidad, prosigo con el segundo ejemplo pintando un nuevo cuadro: el del espectador frente a la obra, el del espectador que al verla, ha hecho para sí mismo el camino analógico que expone el primer ejemplo, y, asumiendo esta premisa, lo análogo le da pie a lo conceptual, es decir, aprehender la realidad en tanto que de ella hace conceptos.

No es un secreto que el lenguaje hegeliano es oscuro y rebuscado, y algunas veces mal juzgado de pretencioso, este prejuicio estriba en que una misma palabra parece ser usada en el mismo contexto con una enorme variedad de significados y por ende, definir la verdad de su concepto pareciera una labor titánica, pues hacer un glosario de los “hegelianismos” implicaría una arriesgada imprecisión. Sin embargo, esta tergiversada versión obedece no sólo a una mala lectura, sino a una necedad, la de sostener que en cada “nueva” definición, se argumentan cosas distintas.

En realidad, y para ser precisos, el contenido de los conceptos, y la realización de ellos, desde la primera triada (certeza-percepción-entendimiento) apela a una sola definición, la relación que hay entre ellos. En efecto, en todo el camino que la obra hegeliana recorre, lo que está en juego es el movimiento.

En este cuadro que habremos de pintar para esclarecer el contenido particular de los conceptos brevemente ejemplificados en el primero, se sitúa a cada uno en su lugar correspondiente, es decir, en el lugar que en la dinámica de la vida ocupan, y aunque la expresión suene tan orgánica e incluso ingenua para lo abstracto del tema, no existe otro método que la experiencia, de hecho, la propia experiencia, para llevar a su realización tales conceptos.

Así pues, la facultad del entendimiento, que es el lente que ve la unidad en la diversidad, ve ahora esto, un cuadro, no las gafas, la mesa, y los ojos por separado, sino una obra de arte frente a él. Este es pues el *mí espectador*, quien en calidad de oposición frente a su certeza, se *pone* [frente a sí mismo y frente a ella] en una acción determinada: la interpretación.

Esta figura, expresada en primera persona, ha exteriorizado ante su encuentro con la obra lo que en sí misma experimenta y atribuye, o mejor dicho, atribuyo a los elementos

---

<sup>5</sup> Freud, Sigmund, *Psicoanálisis del Arte*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 78

del cuadro la realización de los conceptos de los cuales pende la dialéctica del entendimiento, que en mí misma ocurren.

Ahora bien, al reconocer que se trata de una atribución, es muy razonable que surjan dudas sobre la legitimidad de entender mi entendimiento a partir de esta proyección, pues existen distintos factores a considerar independientemente de si se es un erudito o un profano en cuestiones de arte, uno de ellos, y el más importante, es si toda esta interpretación tiene algo que ver con la intención del autor, o si por iniciativa propia se está destrozando de manera tirana lo que, en este caso Remedios Varo, quiso legar.

Evidentemente, entonces, cabe la posibilidad de que mi subjetividad haya proyectado cosas que nada tienen que ver con la obra, y en ese sentido estaríamos hablando de *su-no-verdad*, lo que nos llevaría no a una *no-verdad-mía*, sino a una *mí-verdad*, afirmación que nos revelaría, en cierto sentido, la presencia ineludible de la tiranía. Sin embargo, veremos cómo, siempre y cuando se indague en lo que el cuadro en sí mismo manifiesta, aún si lo que me representa a mí es otra cosa, podrá decirse que es, desde mí, verdadera. Desde luego esta relación merece una explicación más profunda, sin que se pierda de vista que lo que en este capítulo se está describiendo es el movimiento de los conceptos de la dialéctica del entendimiento, facultad que tiene como prioridad afianzar la objetividad en el carácter *necesario* de la universalidad.

Por lo que, antes de comprender la objetividad de las cosas en sí mismas, o bien, antes de penetrar en la *intencionalidad* con la que fue hecha la obra artística, habrá que descubrir si el *mí* está siendo o no tirano, entendiendo, en primera instancia, por qué es legítimo que en su actitud interpretativa se afiance la objetividad de aquello que lo interpela, justificación que estriba en que

Lo que nosotros, según esto, tenemos que hacer, ante todo, es ponernos en el lugar [del objeto que está-siendo-para el entendimiento] y ser el concepto que plasma lo que se contiene en el resultado; es en este concepto plasmado, que se presenta ante la conciencia como algo que es, donde la conciencia deviene ante sí misma conciencia concipiente.<sup>6</sup>

¿A qué me da derecho el ponerme como resultado de mi reflexión sobre el cuadro?, desde luego no a afirmar que la obra es lo que estrictamente quiere decir, sino tan sólo a afirmar qué es lo que a mí me dice, y, si *he de ser* conjuntamente con el objeto, esto significa que he de plasmarme situándome en el lugar de los ojos, que desde mi interpretación, representan la facultad que quiero desarrollar, es decir, que en tanto que la obra está-siendo-para-mí y me remite a la dialéctica del entendimiento, habrá que

---

<sup>6</sup> Cf. *Fenomenología*, p. 82,83

desglosar los conceptos que la configuran a fin de justificar el por qué a mí me remite a ello.

Empecemos por distinguir la facultad del entendimiento en su carácter dialéctico, de aquella descripción que le anula la posibilidad de conocer lo que es en sí mismo el mundo, pues aquella filosofía que estipula al conocimiento como un instrumento, ha olvidado lo que ella misma afirma: que todo cuanto nombramos remite a una ubicación espacio-temporal, y que nosotros, los que preguntamos, compartimos esas mismas condiciones al estar configurados de la misma naturaleza, es decir, ser seres espacio-temporales, no solo en lo abstracto de nuestro pensamiento sino en la concreción de nuestra materia, y que por consiguiente en la dinámica del conocimiento no necesitamos un medio o instrumento, pues en última instancia, lo somos.

Este entendimiento que soy, no es sólo condición de posibilidad de conocimiento, sino conocimiento mismo y se manifiesta como la fuerza que se despliega hacia sí misma, como los ojos que ven retornados de donde primariamente veían, entendimiento que, en tanto movimiento, es también *universal*.

Y para comprobar, de paso, que el mismo término no es usado con una amplia gama de significados incluso contradictorios entre sí, aclaremos desde ahora lo que el término hegeliano sostiene: Si se hace una lectura hermenéutica de la obra de Hegel, la palabra “universal” tiene sólo un significado: aquello que permanece. Y lo que permanece en la filosofía hegeliana es, indubitadamente, el movimiento. Por ahora me parece innecesario redundar sobre la definición de universal, sin embargo, preguntar ¿por qué si el movimiento es lo que permanece hay que explicarlo tantas veces y en tan amplios contextos?, no sólo es usual, sino legítimo. Y, aunque la respuesta a esta pregunta se dé mediante la experiencia de la conciencia como un juicio personal, lo que puede anticiparse de manera contundente es que el movimiento siempre es el mismo, que acaece en su carácter necesario y que lo que cambia son los conceptos en los que éste se comprende.

Para dar un breve ejemplo, digamos que mi universal primeramente oscilaba entre la certeza en forma de mesa y la percepción en forma de gafas, después, esa misma relación que se estableció entre ambas premisas, se unificó en el contenido de los ojos, y se redirigió hacia las primeras, así pues, la reducción que se hace entre certeza y percepción es ahora una nueva forma, y entre este reducto y el entendimiento como nuevo contenido, se tensa el nuevo universal, es decir, que el movimiento ha cambiado de

conceptos, pero todos ellos se relacionan y se definen entre sí y en un escalón mucho más elevado, afirmaremos, se reconocen reconociéndose.

Es pues el movimiento, un constante superar lo que se tenía por concreto, y por ello la Fenomenología se autodefine como el camino de la duda y la desesperación, porque, a diferencia de la filosofía que duda metódicamente, ésta no espera retornar a donde había empezado sin ningún cambio sustancial.

En este punto, aunque el recorrido de nuestro ejemplo tenga que dirigirse a responder sobre qué figuras se tensa ahora el contenido del entendimiento, cuando de lo que se trata es de explicarlo, me parece necesario un breve paréntesis sobre la última afirmación, la que sostiene una diferencia sustancial entre la duda metódica y el devenir ontológico.

La primera pretende dudar del fundamento del conocimiento propio de la época, es decir, la metafísica traducida en términos teológicos, sin embargo, aquello de lo que pretendía dudar termina por ser el garante de sus conocimientos, Dios. De tal modo que, aunque Descartes desata toda la revolución del pensamiento que conocemos como modernidad, la tibieza de su duda se mueve sólo en territorios seguros, los de aquella dualidad que puede ser fácilmente resuelta por la fe. En cambio, la filosofía especulativa que ha coincidido con algunos de los *límites de la razón*, sabe que aquella sustancia no es más su tribunal, es, en todo caso, un concepto vacío, pues sólo puede definirse mediante su predicado<sup>7</sup>, luego entonces, lo sustancial de nuestra filosofía no es un “algo” que conocer, sino un algo que construir, y aquella sustancia ajena al “más acá” ya no es el origen de todas las cosas ni la Roma a la que todos los caminos conducen, es algo esperando a ser nombrado, tal vez resignificado y puesto en duda otra vez. Aquel presupuesto no es más que una zona geográfica a la que no se puede acceder; nuestro supuesto ontológico, en cambio, pone como centro y con ello como sustancia, es decir, origen del conocimiento, al sujeto. Cerremos el paréntesis.

El entendimiento, facultad de sintetizar en su universalidad las determinaciones singulares, es, ante todo, fuerza. Una fuerza replegada hacía sí misma que pende del interior del concepto y de quien ha *penetrado en ese interior*<sup>8</sup>, o sea quien se ha

---

<sup>7</sup> Vid. *Fenomenología*, p. 18 “La necesidad de representarse lo absoluto como sujeto se traduce en proposiciones como éstas: Dios es lo eterno, o el orden moral del universo, o el amor, etc. En tales proposiciones, lo verdadero, sólo se pone directamente como sujeto, pero no es presentado como el movimiento del reflejarse en sí mismo. Esta clase de proposiciones comienzan por la palabra Dios. De por sí, esta palabra no es más que la locución carente de sentido, un simple nombre, es solamente el predicado lo que nos dice lo que Dios es, lo que llena de sentido a la palabra; el comienzo vacío sólo se convierte en un real saber en este final.”

<sup>8</sup> Aunque en el lenguaje ordinario, la expresión “penetrar en el interior” evoque un pleonasma, me atrevo a no expresarlo de otro modo ya que en el lenguaje filosófico, Hegel connota la palabra *interior* con todo un desarrollo conceptual, y por ello, aquí, la expresión denota significados distintos, mismos que se esclarecerán en el camino de la exposición.

exteriorizado, pero estos dos extremos de los que pende la dialéctica del entendimiento, carecerían de verdad sin el tercero en cuestión, a saber, la necesidad, es decir, si de lo que se trata es de legitimar el conocimiento válido y verdadero, o sea objetivo, en la facultad subjetiva, sin caer en una visión unilateral o tirana, habrá que aprehender en sus determinaciones, tanto al objeto como al sujeto del entendimiento, así como afirmar que en ambos extremos las determinaciones habrán de acaecer necesariamente. Desglosemos esto.

El concepto de fuerza, su en sí, como mero juicio nominal aún no realizado, es por un lado materia, y, por otro reflexión: arguyendo entre nuestros dos ejemplos diríamos que la materia es el cuadro y el mí espectador la reflexión. Estas diferencias en las que se manifiesta el concepto de despliegue, a su vez forman una unidad. En el cuadro, como ya he dicho, los ojos ejemplifican de la mejor manera lo que este concepto dice: salir de sí mismo y retornar la mirada a éste que miraba, hacer del entendimiento el objeto del entendimiento.

En la dilucidación sobre el cuadro, lo que pende en el movimiento es la reflexión, en la cual, las materias, es decir, las formas, desaparecen después de ser exteriorizadas. La exteriorización aquí, se manifiesta en atribuir analogías a los conceptos que configuran el cuadro, es decir, la materia de la mesa desaparece al relacionarla con certeza, la de las gafas con la percepción y la de los ojos con el entendimiento. Y en la relación que existe entre la diferenciación de los conceptos y la desaparición de estos, se forma una unidad, la que entiende todo este proceso, y en ese sentido, es repelida a sí. Esto es la fuerza propiamente dicha.

La realización del concepto de Fuerza, en efecto diferencia y desmaterializa, pero es, ante todo, aquello que sin condiciones *es*, y en tanto *ser*, es para otro.

Para penetrar en su totalidad en el concepto de este movimiento, podemos llamar todavía la atención hacia el hecho de que las diferencias se muestran de por sí bajo una doble diferencia: *de una parte*, como diferencias del contenido, en cuanto que uno de los extremos es la fuerza reflejada en sí y el otro el médium de las materias; y, *de otra parte*, como diferencias *de la forma*, en cuanto que una es la solicitante y otra la solicitada, aquélla activa y ésta pasiva.<sup>9</sup>

En las diferencias de la Forma, en donde el solicitante siempre es aquél que se pregunta, busca, juzga, experimenta; y lo solicitado, la simple y también compleja materia, *Ojos sobre la mesa* es por ahora lo solicitado, la estructura desmembrada de manera egoísta, el cuerpo en el que me reflejo, y que de tener otros colores, otros elementos, otra

---

<sup>9</sup> *Fenomenología*, p. 87

armonía, podría aún ser ejemplo gráfico de lo que, yo como solicitante, demando, de lo que busco, de lo que encuentro, y más importante aún, de lo que me encuentra.

En la diferencia del contenido, Remedios Varo juega el papel del médium de las materias, y digo ella porque, aunque el medio directo por el cual desde mi perspectiva he materializado o proyectado el sistema del entendimiento es la plasticidad de su obra, ésta se ha perdido en la desmaterialización, y lo que subyace a ella es el diálogo que propicia, y éste lo ha iniciado la autora. La fuerza reflejada, por su parte, se ha situado en el mí espectador, en éste que hoy lleva mi nombre, pero que no se limita a mi tiempo y mi espacio, sino a la disposición de quien entable un nuevo diálogo con la obra, con éste, con otro, o con todos los cuadros. La fuerza reflejada es, redundantemente, un espejo. Pintura, escultura, poesía, o cualquier arte; palabra, aroma, sabor; recuerdo, sueño, ilusión; cualquier experiencia en la que me pueda encontrar, recrear y resignificar; cualquier forma que pueda ser recreada y resignificada. En una palabra, todo.

Y si la palabra parece ambiciosa, y esta exigencia de totalidad algo completamente irreal o inalcanzable, es porque la fuerza como realización exige la pérdida de realidad, y descansa en ser pensamiento. Tal como, en la desmaterialización, la mesa, las gafas y los ojos han perdido sus conceptos en la resignificación que el mí espectador les ha dado, de la misma manera, en la exigencia de totalidad, los elementos que constituyen la fuerza se desmaterializan y lo que nos queda como conocimiento es saber que es, que lo que configura su sustancia se pierde como materia y subsiste como momento. Es decir, la materia prima del entendimiento, objeto y sujeto, han devenido en la comprensión de este proceso: donde todo contenido exige siempre una acción del entendimiento y toda acción del entendimiento necesita siempre un contenido, esta dialéctica se expresa con el verbo especular, pero para poder conjugarlo aun hay otros hilos que escudriñar y definir de qué extremos penden para tensarse.

Ahora bien, parecería que el objetivo de este capítulo que es el conocimiento *objetivo* de la facultad del entendimiento, se ha perdido de vista, pues en el intento de legitimar que las cosas son en sí mismas, independientemente de la concepción que se tenga de ellas, el camino de la exposición, más bien ha hecho una oda a la facultad interpretativa en la figura del mí espectador, haciendo pensar que el fenómeno es vacío sin la narración de la subjetividad. Si he logrado esto, no voy tan errada en el camino. Pues, a decir verdad, a la pregunta por la realidad de las cosas, basta con la respuesta de su existencia, aun sin nuestra comprensión de ellas; los fenómenos no necesitan, en última instancia, de

nuestro entendimiento, es el entendimiento el que necesita la comprensión de los fenómenos.

El hombre no sólo tiene la capacidad de percibir el mundo: se diferencia de todos los demás animales, por su capacidad para comprenderlo. El mundo, por su parte, no se agota en lo que depara la percepción sensible. Hay una realidad que subyace a las operaciones sensibles.<sup>10</sup>

Aun si careciéramos de la definición de semilla, éstas seguirían cayendo del fruto maduro a la tierra, germinando al cobijo del sol y el humedecer de las aguas, desarrollándose pacientemente hasta brotar como un árbol, deshojándose en otoño y reverdeciendo en primavera, seguirían dando frutos y nueva vida a los ecosistemas, serían sombra de poetas y madrigueras de roedores, por la más verdadera de las razones, *son*.

Pero lo que le interesa a la filosofía es justamente penetrar en el interior de estos fenómenos como conceptos, y el devenir histórico de la tradición filosófica nos da testimonio de ello:

El hombre aprendió a nombrar, pero le fue insuficiente tener palabras para cada cosa que le rodeaba, necesitó conocer el porqué de ellas. Así, con la pregunta de Tales de Mileto, se atestigua la génesis de la filosofía<sup>11</sup>, de la pregunta por la *physis* de todas las cosas, los hilos conductores del quehacer filosófico se remiten a la necesidad de explicar el Todo; a efecto de esto, la necesidad de entender las partes y, consecuentemente, la pregunta por aquél que se pregunta.

De la aparición de los cuatro elementos como respuesta a aquello que todas las cosas tienen en común, siguió la necesidad de explicar el modo específico de *ser* de lo que nos rodea y le llamamos esencia, conocimos así el mundo de las Ideas, y la preocupación sobre la manera en la que llegamos a conocerlas se tornó en el objeto de la filosofía: el pensamiento se convirtió en nuestra prioridad. Pero éste, tal como lo que nombramos substancia, escapaba a nuestras facultades sensibles y tras dividir al mundo en tangible e intangible, nosotros mismos quedamos escindidos. Tuvimos miedo: nos empeñamos en creer que todo aquello que escapaba a nuestra experiencia sensible poseía un valor más elevado que lo que podíamos percibir, y convenimos en llamar alma a aquél impulso vital inherente pero indescifrable, entonces la creímos divina, y por largas oscuridades, el hombre quiso creerse Dios, o por lo menos en parte, y nos traicionamos llamándonos hijos. Entonces hubo la necesidad de dudar de aquél divorcio entablado entre el alma y el cuerpo, entre lo terreno y lo “celestial”, pero nuestros intentos fracasaron y nos

<sup>10</sup> Lear, Jonathan, *Aristóteles. El deseo de comprender*, 4.3 La mente, Alianza, México, p. 39

<sup>11</sup> Trabajando un autor de tradición Occidental, me veo orillada a excluir del presente trabajo brotes paralelos a la tradición que le precede, por lo que la breve descripción de la historia de la filosofía que hago, remite sólo a ésta.

conformamos con ser el sueño de alguien más o un modo de Ser del que nos pensaba. Pero continuamos con nuestro deseo de independencia, y si para preservarlo había que reducir nuestras expectativas a la incertidumbre de ser efecto sin esperanza de afirmar futuras causas, nos fue suficiente por un momento: entretejimos los hilos de la necesidad y los aseveramos como ley y descansamos en la seguridad de la repetición que nos daba siempre los mismos resultados, entonces a la ciencia le conferimos un método y de él dependimos sin reservas. Pero de habernos detenido en esta seguridad, la filosofía habría muerto, pues el pensamiento aún seguía escapando a todas nuestras explicaciones, y saber que a cada idea le correspondía una percepción sensible no contestaba todavía por el objeto de estudio de la filosofía.

Estábamos en crisis. Otras disciplinas daban razones contundentes de lo que nos habíamos preguntado por tantas noches. Entonces, la sensatez y la cordura, hijas del temor y la costumbre, convencieron a nuestro corazón con sus dulces palabras: limitamos a la razón. Bajamos del pedestal nuestras más preciadas ilusiones y aceptamos que, a pesar de todos nuestros esfuerzos, nuestra fisiología no podía acceder a otra que no fuera la propia. Y como en el principio y a lo largo de nuestra historia, quisimos explicar lo que nos interpelaba, todo aquello a lo que le habíamos asignado una categoría fue retomado desde lo más olvidado de nuestra conciencia, sintetizamos todas nuestras imágenes con el nombre de fenómeno, y nos entristecimos con la conformidad de saberlo ajeno, lejano, impenetrable. Olvidamos que nuestra estructura era parte de aquella *physis* por la que nos habíamos preguntado. Y que en el predicado de aquella pregunta originaria, también nos encontrábamos nosotros: ¿cuál es la *physis* de todas las cosas?.... Tendríamos que recordar que somos parte de ellas y en el más literal de los términos, cosificarnos, sólo entonces, asumiéndonos como objeto, sabríamos nuestra diferencia.

En este punto nos encontramos, en el que, para explicarnos y narrarnos como *la diferencia* dentro de la unidad del Todo tal como busca escudriñar el pensamiento filosófico, no basta con clasificar el mundo a partir de lo animado y lo inanimado, entre lo conciente y lo que no puede dar justificación de sí, en donde, para que la exigencia del pensamiento que es explicar al pensamiento mismo sea posible, tiene que ponérsele como objeto, en pocas palabras, cosificar al pensamiento, equipararlo al fenómeno; y para no saltarnos pasos, hay que describir lo que es el fenómeno en sí mismo.

El fenómeno es justamente la riqueza del saber objetivo, lo puesto, la universalidad libre y la necesidad manifiesta. Empero, el concepto de “fenómeno” tiene su propia historia y no

siempre se le ha entendido en su verdad, ya Kant, reformulando las categorías aristotélicas, sitúa en el campo de *lo fenoménico* todo aquello que sea objeto posible del conocimiento bajo la consigna de la apariencia, en donde, en esto que aparece, se nos ofrece el más pobre contenido: una ilusión. Una verdad inasequible y sin embargo, ¡verdadera! Con este procedimiento, el kantismo lejos de liberarnos del yugo que la división del mundo instituida por Platón trajo a la tarea del conocimiento, nos condenó aún más. En el esfuerzo por definir a la razón, se le impusieron más cadenas. En efecto, el camino no fue estéril, agradecemos la redefinición de la filosofía, que había caído en la oscuridad del terreno de la fe, entendida como religiosidad, y no desde el ámbito del conocimiento, en el que el acto de creer condiciona su posibilidad.

En el esfuerzo por limitar a la razón, se nos negó la otredad, pero se nos obligó a regresar a nosotros mismos. Fracasaron los límites autoimpuestos, es difícil ser juez y parte: ¿cómo puede someterse a la razón al tribunal presidido por la razón? Claro que habría que llamarle *destino trágico*, pero el slogan no consiguió vender sólo la idea que originalmente promovía, pues el camino de las restricciones no se detuvo al contestar que la metafísica estaba imposibilitada para ser ciencia, es decir: si a toda idea corresponde una representación sensible, misma que puede ser clasificada de modo que nos sea legítimo generalizar y denominar a este comportamiento repetitivo ley<sup>12</sup>, y convenimos en llamar a esto ciencia<sup>13</sup>, en efecto, la metafísica no lo es, pues al carecer de representación sensible, se encuentra de facto fuera del concepto de ciencia. Pero de ahí no se deduce que sea la razón la que está limitada. En el afán de dejar tan pero tan claro que aquello que estudiaba la metafísica –Dios, libertad, moral- no podía cuadrarse al método científico, se nos desvirtuó. Nuestras facultades quedaron como sombras, como circunstancias que hacían posible el conocimiento, se nos redujo a condición, y lo único que nos otorgaron como “verdadero” fue un *yo* inútil y conformista, una pseudoconciencia que estaba sólo legitimada para saber que no podía conocer nada, excepto, que no conocía. Kant, a pesar de poner al sujeto como centro del conocimiento, dejó de lado que el sujeto, es, ante todo, acción; las consecuencias, tal como se buscaba, tenían que ser un destino trágico, pues el sujeto que no conoce, se asemeja al que no ve, y tal como la

<sup>12</sup> Me refiero al método científico newtoniano

<sup>13</sup> Vid. Kant, *CRP*, Introducción, B21: “Como tales ciencias (refiriéndose a la matemática y la ciencia natural pura) ya están realmente dadas, es oportuno preguntar cómo son posibles, ya que el hecho de que deben serlo queda demostrado por su realidad. [...] y, si bien la metafísica no es real en cuanto ciencia (adecuada al método científico), sí lo es, al menos, en cuanto disposición natural [...].

La propia necesidad impulsa (a la razón) hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso (destino trágico). Por ello ha habido en todos los hombres, así que su razón se extiende hasta la especulación, algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo...”

ceguera, la incertidumbre, paraliza. La parálisis ética, consecuencia de la epistémica, es una conclusión lógica, pero en lo tocante a este tema, no ahondaremos por ahora, lo dejaremos para un pertinente capítulo sobre eticidad; basta con dejar este breve antecedente: todo buen actuar está fundado en un conocimiento verdadero, no hay acción moral que no esté respaldada por el saber.

Ahora bien, centrada en el punto en cuanto al conocimiento refiere, la ausencia del concepto *intuición* en la filosofía de Hegel, me parece es la clave para dejar a un lado de una vez las escisiones que tanto se empeñaron en marcar desde los griegos hasta Kant entre lo que aparece y lo que es, en términos modernos, entre fenómeno y nómeno<sup>14</sup>.

Desde muy temprana época se le concedió a la percepción una dualidad intrínseca, se nos impuso la idea de dos tipos de intuición, la sensible y la inteligible y con ello dos concepciones distintas del mundo:

Según una de ellas, nos concebimos a nosotros mismos como entes espirituales: como una suma de acontecimientos anímicos que, en su variedad, se refieren todos al mismo idéntico yo y constituyen, por tanto, una sola serie de vivencias, una “sustancia unitaria”; según la otra, nos vemos, al igual que el universo que nos rodea, formando un todo físico coherente, gobernado por leyes mecánicas, por las leyes de la atracción y la repulsión.<sup>15</sup>

Estas formas de intuición, no sólo dividieron la facultad de percibir, sino al mundo mismo, haciendo que las ideas y aspiraciones que se conciben como estados interiores primaran sobre lo que recibimos a modo de “una ordenación topográfica puramente externa, tal y como puede ser concebida espacio-temporalmente.”<sup>16</sup>

El conocimiento contingente como resultado consecuente del concepto de intuición, en tanto que ésta es una determinación meramente subjetiva, es expuesto ampliamente en el segundo apartado de este capítulo, por ahora, lo que nos interesa fundamentar no es tanto el carácter universal del conocimiento puesto del lado del sujeto, sino puesto en el objeto, es decir, buscamos afirmar en el entendimiento de las cosas su carácter universal objetivo, esto es, *la universalidad sensible*.

Empecemos por entender la necesidad intrínseca a las cosas, es decir, que todo aquello que corresponde a determinado concepto, si es el caso de ser aquello que se nombra, se comporte de un modo determinado y no de otro; por ejemplo, si hay algo a lo que llamamos cuerpo, entonces por definición es extenso y ocupa un lugar en el tiempo y el

---

<sup>14</sup> Este término fue introducido por Kant para indicar el objeto del conocimiento intelectual puro que, por lo demás, es la *cosa en sí*. En realidad, la palabra nómeno es usada a veces por los filósofos griegos, pero no en oposición a fenómeno, aunque sí a veces en oposición a sensible. (Vid. Abbnano, Nicola, Diccionario de Filosofía, México, FCE, 3ra edición, 1998, p. 861)

<sup>15</sup> Cassirer, Ernst, *Kant, Vida y Doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, p. 124

<sup>16</sup> *Id.*, p. 124

espacio y, de acuerdo con la ley que le rige, tiende a caer, y no esperamos que sea de otra manera.

Tenemos aquí, dos determinaciones a indagar a fin de afirmar la necesidad intrínseca a las cosas, y, por tanto, como determinación no sólo abstracta sino empírica, la necesidad habrá de encontrarse en la experiencia. Para ello, de acuerdo con Hegel, habrá que escudriñar el concepto de *concepto* y posteriormente el de ley, a cuyos dominios, se suscribe toda dialéctica, en tanto universal y necesaria.

Tengamos en consideración para este análisis dos factores importantes: el primero que Hegel entiende por ciencia natural a Newton, y por lo tanto sus leyes; el segundo, su oposición a Kant, quien

jamás creyó que la demostración del origen psicológico subjetivo de un concepto y su derivación de “sensaciones” simples fuese ni la condición suficiente, ni necesaria de su verdad. Y que conceptos como los de posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa, etc., con todo lo que llevan consigo y se deriva de ellos, no podían obtenerse ni derivarse jamás por este camino, pues ya que las relaciones que expresan no son de suyo de naturaleza sensible—según él—, no pueden desentrañarse tampoco por la simple suma de contenidos concretos sensibles o a base de la materia de las percepciones.<sup>17</sup>

Por otro lado, Hegel nos demuestra lo contrario, que no hay concepto que carezca de representación sensible, afirmación que podría resultar poco digerible debido a que estamos demasiado condicionados a entender *representación sensible* como representación material, y descartamos de inmediato la *materialidad* de conceptos abstractos, sin embargo, olvidamos que, en última instancia, la *materialización* de estos conceptos, somos nosotros mismos y nuestra relación con realidades necesarias:

La definición de lo *absoluto*, (que dice) que él es la idea, es ella misma absoluta. [...] la idea es la *verdad*, ya que la verdad es esto (precisamente), que la objetividad se corresponda con el concepto, no que las cosas exteriores se correspondan con mis representaciones; éstas son únicamente representaciones, *correctas* que yo, éste, tengo. En la idea no se trata de éste, ni de representaciones, ni de cosas exteriores. —Sin embargo, *todo* lo efectivamente real, en tanto es verdadero, es también la idea, y tiene su verdad únicamente por la idea y en virtud de ella. El ser singular es un cierto aspecto de la idea y para ser esto necesita todavía, por tanto, de otras realidades efectivas que igualmente aparecen como particularmente subsistentes de por sí; solamente en el conjunto de ellas y en su referencia (mutua) está realizado el concepto.<sup>18</sup>

Ya que en el actuar son encontrados los conceptos más abstractos, no carecen, por lo tanto de materia para la percepción. Esto lo encontramos en el devenir de la historia, tanto filosófica como humana, colectiva e individual.

Con el contexto una vez esclarecido, prosigamos.

<sup>17</sup>Cf. Cassirer, Ernst, *Kant, Vida y Doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, p. 126

<sup>18</sup>Hegel, *Enciclopedia de las ciencias Filosóficas*, trad. Valls Plana, Madrid, Alianza Universidad, 1999, §213 (en adelante citado como *ECF*)

*Concepto*, más que la descripción de cualidades de cada objeto, sensación o pensamiento, en la filosofía especulativa, tendrá que ver con la realización de aquello que se describe, ya que una mera descripción se quedaría únicamente en el plano de adecuación de la palabra a las características del objeto, o sea, si hay algo a lo que llamamos silla, esta tendrá que tener *necesariamente* respaldo, de lo contrario, bien podría ser un banco. Pero siendo el concebir del lenguaje una determinación del sujeto, no podría situarnos en la experiencia de la necesidad, si desde el interior de las cosas, es decir, si desde las determinaciones materiales que le configuran, no destilaran en su carácter cualitativo, su identidad consigo mismas. Luego entonces, la realización del *concepto* para el entendimiento, es la inminencia de retornar desde la desmaterialización a la materia misma. La experiencia de necesidad que encontraremos en este ejercicio de abstracción y retorno, será la base para el acto de *indicar*, en cuyo caso, cuando es el concepto de Absoluto el que está en juego, también requerirá de una realización, una identidad entre lo que se nombra como absoluto y lo que señalamos al nombrarlo, una identidad del Absoluto consigo mismo, es decir, el Absoluto realizado en la organicidad dialéctica de la vida<sup>19</sup>, pero de éste nos encargaremos en el ya prometido capítulo sobre la eticidad<sup>20</sup>.

Ahora bien, de acuerdo con la noción de *concepto*, ésta presenta dos problemas: el de la naturaleza del concepto y el de la función del concepto mismo, entendiéndose la primera como la *esencia* y la segunda como la manifestación; problema que podría hacernos continuar con la línea divisoria entre lo sensible y lo inteligible; sin embargo, y éste es uno de los grandes méritos de la filosofía especulativa, existe una figura conciliadora en la cual se revela la objetividad de la cosa en sí: la ley.

De acuerdo con el concepto de ley, estamos hablando de necesidad, “entendiéndose por necesidad la imposibilidad (o la improbabilidad) de que lo regulado acaezca de otra manera o bien, una fuerza que garantiza la realización de la ley.”<sup>21</sup> Si ante tal definición aún existen ojos poco observadores, entendamos más de cerca esta relación.

<sup>19</sup> A éste respecto, Hegel nos dice: «Si las formas lógicas del concepto fueran realmente recipientes muertos, pasivos e indiferentes de representaciones y pensamientos, su conocimiento sería un relato redundante, y, para la verdad, superfluo. Pero en realidad, en cuanto formas del concepto, estas formas son por el contrario el *espíritu vivo de lo efectivamente real...*» ECF §162

<sup>20</sup> La razón por la que el concepto de absoluto va ligado al de eticidad y no es desglosado por ahora en el ámbito epistémico de la cosa en sí, estriba en que el absoluto se construye en el reconocimiento de autoconciencias, y la ética por definición corresponde a aquél que se ha dado un carácter.

<sup>21</sup> Abbganano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, FCE, 3ra edición, 1998, p. 733

Hegel está considerando tres leyes, a saber, “la ley única que agrupa en sí las leyes de la caída de los cuerpos”<sup>22</sup>, es decir, la *ley de la gravedad*; la *ley del movimiento celeste*<sup>23</sup>; y la *ley del movimiento*, que refiere a las divisiones mensurables que hacemos del tiempo y el espacio. En la unificación de las tres, y de todas las leyes, en la ley de *atracción universal* que nos dice que *todo tiene una diferencia constante con lo otro*, se expresa el contenido del concepto de la ley misma.

Tomemos en cuenta tres manifestaciones, la de una manzana que cae del árbol atraída por algo distinto de ella, y aun así, no esperamos que sea de otro modo; la del movimiento de la tierra en donde distinguimos traslación de rotación como la naturaleza del objeto y por lo tanto necesarias; y por último, consideremos un objeto cualquiera que ha recibido una fuerza –obviamente distinta a él mismo– apta para producirle un efecto, forzosamente se ha desplazado cierta distancia a cierta velocidad.

En estas ejemplificaciones, el problema fundamental del *concepto* queda anulado: ya que la naturaleza del concepto de ley, su *en sí*, es ser el cumplimiento de la fuerza necesaria que garantiza la ejecución de lo definido, de tal modo que en su definición también encontramos su función pues en el actuar de las fuerzas diferenciadas<sup>24</sup> que hacen posible el cumplimiento de las leyes en cada una de las manifestaciones particulares, se expresa esta necesidad.

Así, lo diferenciado de la fuerza que atrae, son los cuerpos que son atraídos; en el movimiento planetario, distinguimos el girar sobre su propio eje del girar sobre su órbita, así como el afelio del perihelio<sup>25</sup>; de la misma manera, los segundos, minutos y horas son claramente distinguidos de los centímetros, metros y kilómetros. Y aun cuando pueden ser explicados individualmente, su existencia o realización no puede ser dissociada; en última instancia, lo que expresan es su relación; tal como dicta la tautológica ley unificadora de la atracción universal:

El transcurso del concepto ya no es pasar a otro ni aparecer en otro, sino desarrollo [o despliegue], por cuanto, habiéndose sentido lo distinto de manera inmediata y a la vez como lo idéntico [cada] uno con [el] otro y con el todo, la determinidad es como un ser libre del concepto entero.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> *Fenomenología*, p. 93

<sup>23</sup> Aunque Hegel no ahonda en el tema, se refiere a las tres leyes de Kepler, las cuales pudieron ser retomadas por Newton al combinar sus tres leyes del movimiento con la Ley de la Gravitación Universal.

<sup>24</sup> Aquí «no se entiende por tal fuerza [la] repelida hacia sí misma sino la fuerza en general o el concepto de fuerza [...] [como] lo que es atraído y lo que atrae» CF. *Fenomenología*, p. 94

<sup>25</sup> De acuerdo con la Segunda Ley de Kepler, cuando los planetas están más alejados del Sol (afelio), su velocidad es menor que cuando están más cerca (perihelio).

<sup>26</sup> *ECF*, § 161

En efecto, aun si sólo se buscara definir la ley de la aceleración -por ejemplo-, lo que se define realmente es el concepto de ley en sí misma, pues lo que en el fondo expresan unidades de velocidad divididas entre unidades de tiempo, es la comprensión de dos medidas que aun siendo distintas entre sí, mantienen una relación constante que tiene resultados necesarios, es decir, que no pueden acaecer de otro modo, e intrínsecamente a esta necesidad, se manifiesta –también- la fuerza que,

para que sea en su verdad hay que dejarla completamente libre del pensamiento y establecerla como la sustancia de estas diferencias, es decir, de *una parte*, como fuerza íntegra que permanece esencialmente *en y para sí* y, de *otra parte*, sus *diferencias* como momentos *sustanciales* o que subsisten para sí.<sup>27</sup>

¡Subyace! –diría la semántica- en el concepto de ley el *en sí* de la fuerza como diversas manifestaciones subsistentes. ¡Es! –nos dice Hegel- la manifestación idéntica al desarrollo de su concepto, aun cuando éste nos sea presentado como esencia, como abstracto, como *Idea*.

No hay un “más allá” de lo evidente: en la realización de la definición está la verdad del objeto, no sólo como concepto, sino en su realidad misma, en el desarrollo intrínseco que las cosas tienen, libres de nuestros juicios, las cosas son y por esta misma razón, podemos definir las, justamente porque

el *concepto* es lo *libre*, en tanto *poder sustancial* que –está- siendo para él mismo, y es *totalidad* en la que *cada uno* de los momentos es *el todo* que *el concepto* es y [cada momento] está puesto como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, *lo determinado en y para sí*.<sup>28</sup>

Tal como se ha visto, ley y fuerza se relacionan tan íntimamente que a momentos pareciera que se identifican, pero, para el entendimiento, son claramente diferenciadas en sus determinabilidades y puestas como particularidades superadas cuya unidad deviene en universal incondicionado a la luz de la razón<sup>29</sup>.

En la ley –nos dice Hegel- precisamente se aprehende la diferencia misma de un modo *inmediato* y se acoge en lo universal, con lo cual *subsisten* los momentos cuya relación expresa la ley como esencialidades indiferentes y que son en sí. Pero estas partes de la diferencia en la ley son sin embargo, al mismo tiempo, lados a su vez determinados; el concepto puro de la ley como atracción universal, en su verdadera significación, debe aprehenderse de tal modo que en él, como en lo absolutamente *simple*, las *diferencias* que se dan en la ley como tal retornen de nuevo *a lo interior como unidad simple*; esta unidad es la *necesidad* interna de la ley.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> *Fenomenología*, p. 84

<sup>28</sup> *ECF*, § 160.

<sup>29</sup> El concepto de *razón* aquí, todavía no es entendido en su verdad, es decir, como la conciencia activa; sino solamente como el pensamiento que versa sobre las determinabilidades del objeto, como la facultad de aprehenderlo en su universalidad, pero que todavía no se aprehende ella misma en ésta.

<sup>30</sup> *Fenomenología*, p. 94. Cursivas del autor

Ahora bien, esta inmanencia – la de la unidad diferenciada como necesidad interna- que es clara para el entendimiento, no es propiedad de sus facultades, más bien es propio de sus facultades aprehenderla, pero en tanto cualidad pertenece exclusivamente al exterior (en este caso a la ley) y es justamente este ir y venir de cualidades (de su realización a su aprehensión, de lo universal a lo particular) el movimiento que no está expresado en la filosofía kantiana, al contrario, ésta se funda en una postura unilateral que afirma que en “donde quiera que las “cosas” determinen el “concepto” y no a la inversa, sólo podrá llegarse a un saber de tipo fortuito, nunca a un conocimiento de carácter absoluto y necesario”<sup>31</sup>; negando la *necesidad* como intrínseca a lo exterior y subyugándola a las determinaciones (más bien limitaciones) del entendimiento; fundamento que, no sólo deja de lado, sino que anula las diferencias en relación que se expresan en la ley universal.

Sin embargo se ha demostrado, en la figura de la ley, lo verdadero del *en sí*, no sólo como mera objetividad sino, también, como realidad objetiva puesta en relación, en este caso con la fuerza, tanto en su primera determinabilidad (concepto simple de fuerza), como en la similitud de sus necesidades internas, pues ambas, ley y fuerza, necesitan retornar a sí mismas.

Con estos nuevos conceptos, a fin de dejar todo más claro, podemos ahora hacer una nueva resignificación de nuestros primeros ejemplos sobre el cuadro de Remedios Varo: primero, situando en la mesa el concepto particular de ley, para lo cual solicito un poco de condescendencia, pues al tratarse de un cuadro surrealista, la mesa carece precisamente del elemento que me permitiría equipararla del todo a lo que la ley afirma, sin embargo, me interesa destacar aquí la esencialidad de la ley como diferenciación, y no en su determinabilidad, en este caso, como gravedad. En segundo lugar, al “observante desplegado” (gafas-ojos), asignémosle el concepto de ley en su sentido universal, como ley de atracción.

En esta nueva analogía, podemos esclarecer aún más la objetividad o las determinaciones (en este caso simpleza) de la cosa *en sí*, es decir, *la esencia como movimiento necesario*:

La ley se presenta, pues, de dos modos, de una parte como ley en la que las diferencias se expresan como momentos independientes; de otra parte, en la forma del *simple ser* retornado a sí mismo, que a su vez puede llamarse *fuerza*, pero de tal modo que no se entiende por tal fuerza repelida hacia sí misma, sino la fuerza en general o el concepto de fuerza, es decir, una abstracción que atrae hacia sí las diferencias entre lo que es atraído y lo que atrae.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Cassirer, Ernst, *Kant, Vida y Doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, p. 132

<sup>32</sup> *Fenomenología*, p. 94

En un ejemplo particular, digamos el del movimiento de caída, la fuerza en su sentido simple, la gravedad, correspondería a la mesa. El tiempo transcurrido y el espacio recorrido, como magnitudes en relación, podrían ocupar indistintamente el lugar de los otros dos elementos (gafas-ojos). Y, si ponemos especial atención en esta indiferencia, notamos qué, sólo en “la ley según la cual las magnitudes de los momentos diferentes del movimiento [...] se comportan entre sí [en este caso] como la raíz y el cuadrado”<sup>33</sup>, dichas magnitudes dejan de ser indiferentes, o en palabras de Hegel: “la expresión de la diferencia corresponde a la ley”<sup>34</sup>. Empero, si mantenemos la indiferencia (como si el espacio pudiera explicarse sin el tiempo y el tiempo sin el espacio), el movimiento, entonces, no puede ser afirmado como esencia (simple), por el contrario, sólo podría representarse en su división:

tiempo y espacio son sus partes *independientes o esencias en ellas mismas*, modos del ser o del representarse cada uno de los cuales puede ser sin el otro, por lo que el movimiento sólo es su relación *superficial*, pero no su esencia. Representado como simple esencia o como fuerza, el movimiento es, ciertamente, la *gravedad*, la cual, sin embargo, no encierra en ella para nada estas diferencias.<sup>35</sup>

Esto es semejante al absurdo de recortar la mesa, pegarla en un nuevo lienzo y esperar a que el espectador complete por su propio mérito el resto de la obra. O bien, recortar las gafas, pegarlas en un lienzo con fondo blanco y hacer una amplia disertación sobre la significación de los ojos volteados, el simbolismo de ingravidez de la mesa y los matices del color del pasto.

Sin embargo, si no hemos perdido de vista la primera sustitución que se hizo en ésta analogía; gafas y ojos al ser cosas distintas en un mismo momento (o bien, elementos diferenciados en el cuadro), son aquí la expresión de la ley universal, que dicho sea de paso, al ser unas gafas demandando (atraen) la atención de los ojos (atraído), constituyen en su relación como juego de fuerzas lo *negativo desarrollado*, es decir, un extremo frente a otro formando un todo. Por su lado, la mesa simboliza la fuerza (como simple abstracción) que atrae estas diferencias. Si mantenemos esta postura, se evidencia entonces la objetividad como *necesaria esencialidad en movimiento*: qué, como ya hemos dicho, consiste en aprehender la *diferencia en sí* de manera *inmediata*<sup>36</sup> formando un universal. Es decir, si gafas y ojos conforman la ley universal en la que algo

---

<sup>33</sup> *Fenomenología*, p. 94

<sup>34</sup> *Id.*

<sup>35</sup> *Ibid*, p.95

<sup>36</sup> Es importante aclarar, que la inmediatez significa la diferenciación negativa en un mismo momento, digamos que lo inmediato se refiere a una aprehensión de golpe, pero que a su comprensión se llega de un modo mediado, el entendimiento. Esto significa que toda realidad que nos es dada, lo inmediato, está filtrada por el desarrollo negativo del concepto, es decir, que toda inmediatez está mediada por el concepto.

tiene que ser atraído, entonces no pueden ser por separado aunque puedan ser diferenciados; si mesa es aquello que atrae hacia sí estas diferencias, entonces también le son necesarios los elementos que se encuentran en este juego de atracción que, a su vez, son diferenciados en tal movimiento, es decir, la mesa que atrae hacia sí a las gafas que están en relación con los ojos, no es ni los ojos ni las gafas, y sin embargo, forman una unidad: la totalidad del cuadro, que, como se ha visto, constituiría un absurdo tratar de explicarlo en su diferenciación sin retornar a su totalidad, es decir, tratar de explicarlo a partir de un recorte descontextualizado.

Dicho esto quisiera establecer una primera conclusión y un primer retorno.

Cuando vi por primera vez *Ojos sobre la mesa*, la identifiqué tan rápidamente con el desarrollo hegeliano sobre el entendimiento, que la primera pregunta que me pareció pertinente fue ¿y eso habrá querido decir? Y, aunque esta pregunta constituye la verdadera objetividad del cuadro, aún no daré respuesta a ella. Sí hemos, sin embargo, dado respuesta a otras cuestiones no sé si en orden de importancia, pero sí de urgencia, a saber, a aquella pregunta que nos planteábamos en un principio: ¿A qué me da derecho el ponerme como resultado de mi reflexión sobre el cuadro?

Ahora que hemos entendido con mayor claridad lo que constituye una unidad diferenciada, es precisamente en esto en lo que ha devenido nuestro fenómeno (el cuadro), el cual, es “la *totalidad* de lo que aparece. Esta *totalidad*, como totalidad o lo universal, es lo que constituye lo *interior*, el *juego de fuerzas*, como *reflexión* de ese juego en sí mismo.”<sup>37</sup>

El fenómeno que tengo frente a mí (el cuadro) ha pasado ya por tres analogías distintas, cada elemento que le compone ha sido diferenciado y puesto en relación nuevamente, cada elemento que le compone, se ha identificado a conceptos distintos y ha vuelto a recuperar su naturaleza cualitativa: la mesa que ha sido certeza y recuperada como mesa por el mí espectador; ha sido también ley desde una nueva *reflexión*, sin embargo, ésta sabe que lo que le aparece, no es una ley, sino una alusión a una mesa que le sugiere gráficamente lo que la necesidad de la ley enuncia. Y, sí por sus cualidades mismas, cada elemento ha recuperado su naturaleza a pesar de todas las ejemplificaciones que le han sido asignadas, es porque su verdad, lo interior, no depende de lo que yo, o cualquiera, opine de ellas, sino por su objetividad, la cual, no es otra cosa, que lo negativo desarrollado: las gafas *no son* ojos y *no son* mesa, así como los ojos no

---

<sup>37</sup> *Fenomenología*, p. 89

son gafas ni la mesa ojos; “pero la verdad [del negativo desarrollado] es lo positivo, a saber: lo *universal*, el objeto que es *en sí*”<sup>38</sup>, la pintura *Ojos sobre la mesa* en su totalidad. El primer derecho que me asiste siendo yo la reflexión, es, entonces, asumirme como conciencia – vale decir, concipiente- en movimiento o desarrollo:

En [el movimiento], las esencias de la percepción son *puestas* para la conciencia de un modo objetivo tal y como son en sí, es decir, como momentos que sin descanso ni ser se truecan de un modo inmediato en lo contrario, lo uno inmediatamente en lo universal, lo esencial inmediatamente en lo no esencial, y a la inversa.<sup>39</sup>

El segundo derecho, puesto que soy conciencia, es que soy capaz de aprehender, en tanto universalidad, el objeto que *es en sí*:

El ser del mismo *para* la conciencia es mediado por el movimiento de la manifestación, en el que el *ser de la percepción* y lo objetivo sensible en general tiene solamente una significación negativa y la conciencia, por tanto, se refleja en sí, partiendo de ello, como en lo verdadero, pero como conciencia vuelve a convertir este algo verdadero en *interior* objetivo, distinguiendo esta reflexión de las cosas de su reflexión en sí misma, del mismo modo que el movimiento mediador sigue siendo para ella algo objetivo.<sup>40</sup>

Sustituyendo en esta cita, el movimiento de la manifestación es equiparable a las distintas reflexiones sobre el cuadro. La significación negativa, que yo no soy el cuadro. Que el cuadro me sugiera el concepto de entendimiento en Hegel, la conciencia reflejada en sí. Pero que el cuadro sea sus elementos y no mis analogías es retornarlo a su interior objetivo. El distinguir mi reflexión, es lo que me permite preguntarme sobre la intención de Remedios al pintar su obra. El movimiento mediador, que es el concepto de unidad diferenciada, sigue siendo objetivo en tanto que es el método que me permite abstraer las partes de los conceptos o elementos, con la garantía de que regresarán a su interior, libres de mis juicios.

Concluyo por lo tanto que, en el conocimiento, ya que la subjetividad juega el papel de un *yo receptor*, que, a la postre devendrá en transformador, no hay justificación suficiente para sostener que la realidad se encuentra subsumida a sus facultades: Al ser la objetividad existente *per se*, la subjetividad se limita a asumirla como génesis o motor de su necesidad interna de comprenderla, de explicarla, de predicar de ella, pero si esto es posible, es porque lo cualitativo de la objetividad, es asequible a la sed de la subjetividad, y por tanto, no constituye una tiranía saber que conocemos.

---

<sup>38</sup> *Fenomenología*, p. 89

<sup>39</sup> *Id.*

<sup>40</sup> *Id.*

Sin embargo, aún podría objetarse que el hecho de que el conocimiento sea objetivo<sup>41</sup>, no demuestra que la interpretación lo sea, y en ese sentido, que *el yo que conoce*, no es necesariamente igual al *mí que especta*, que la interpretación queda atrapada en la unilateralidad subjetiva... De alguna manera, esto tiene algo de cierto: lo que me dice a mí una pintura, una escultura o un poema, está mediado por mis circunstancias y, por tanto, a personas con circunstancias distintas les diré otra cosa. Por otro lado, ya hemos dicho que la objetividad de la obra de Remedios, radica en conocer su intencionalidad, misma a la que no hemos dado respuesta, y que con sólo reconocer que en esto estriba la objetividad de la obra, se constituye –en la reflexión– un extremo del interior objetivo que retorna a sí mediante la distinción. Pero aquí, lo importante es esa insistencia en la unilateralidad del lado subjetivo: Ciertamente, en su mayoría, el ensayo filosófico suele ampliar o legitimar su argumentación con analogías, de hecho, es difícil encontrar alguno que no lo haya hecho, sin embargo, al ser la singularidad característica de la analogía, pareciera que justamente por ello, carece de valor y más aun, de validez.

Tal vez, por ello, en su desarrollo intrínseco, y/o histórico, la filosofía, al llegar a su *parte crítica*, tuvo la necesidad de analizar las limitaciones del sujeto y subyugar a ellas las cualidades objetivas de la cosa en sí. Sin embargo, tal análisis que pretendía trincar la tradición de profundas escisiones de la que venía y, por ende, criticaba, no cayó en la cuenta de que había una figura psicológica y gnoseológica que permitía la dualidad del conocimiento; por el contrario, versó sobre ella al grado de “purificarla” a manera de condición; y, si bien desde la filosofía especulativa, se coincide y se reconocen como verdaderas las premisas que definen al tiempo y al espacio como formas puras de la sensibilidad, en tanto que el entendimiento capta que su pureza consiste en que remiten a sí mismas, este factor de *pureza* es generador de muchas confusiones cuando se le atribuye a la figura de la intuición. En todo caso, tendríamos que hablar -incluso para referirnos a aquellas formas- de percepción pura o de pura percepción.

Ahora que tenemos una primera determinación de la universalidad, la sensible, en tanto que la *necesidad* intrínseca a las cosas ha sido desarrollada desde el interior de las determinaciones a las que se suscribe toda realidad: concepto y ley, habremos de aprehender la universalidad en su carácter concreto, el sujeto perceptor.

Emprendamos pues, el camino de regreso.

---

<sup>41</sup> Podría entenderse con esta expresión que el conocimiento tiene una existencia independiente de la relación sujeto-objeto, pero ha quedado claro que el conocimiento es propio del sujeto, así que es en ese sentido en el que estoy haciendo mención, para dejarlo más claro, podría ser sustituida por “el que la subjetividad sea objetiva” o “ya que el sujeto tiene una visión objetiva”.

## CAPITULO II

### Percibiendo la *Revelación* que intuye *El relojero*

Hasta ahora he hecho un enorme esfuerzo por no excederme en “hegelianismos”, pues como mencioné en el primer capítulo, a Hegel se le acusa de caer en oscuridades debido a la terminología, sin embargo, me parece que en este punto del camino, se ha mostrado ya la validez y verdad<sup>1</sup> del movimiento dialéctico como lo universal, aun sin ayuda del lenguaje rebuscado, situación que, dicho sea de paso, nos hace una doble revelación, por un lado, que la realización de la fuerza de este movimiento no está sustentada en un determinado lenguaje y por otro que en la exposición de este movimiento se encuentran en constante diálogo el método filosófico y el método científico, sin necesidad de la exclusión, y así, tal como las distintas metodologías se hallan compenetradas, lo que buscamos ahora es nuestra propia inserción en lo que éste movimiento expresa, por lo que es menester introducir desde ahora el glosario de la Fenomenología<sup>2</sup> a fin de hablar el mismo lenguaje; sólo entonces podrá emerger más que un diálogo, una fusión y en ésta, lo que consideramos desde el principio como objeto de nuestro desarrollo, la experiencia de la conciencia.

La capacidad sintetizadora del entendimiento, nos ha mostrado ya, que la esencia, la cosa en sí, se predica como identidad (la ley es idéntica a sí misma) y que a este proceso se le denomina conceptualizar, es decir, para el entendimiento, el conocimiento es posible en la medida en la que nombra con verdad y validez, que la aspiración del conocimiento es el concepto realizado, pero que tal acción, sólo es legítima una vez que ha identificado a la cosa consigo misma; de lo contrario, el predicar algo sobre cualquier cosa, sería un acto incompleto de la conciencia concipiente, terriblemente empobrecedor e incluso falaz.

---

<sup>1</sup> El método que va de lo general a lo particular que conocemos como deducción, demuestra la validez o invalidez de eso general. En este recorrido, nuestro general a demostrar será el movimiento como fuerza del espíritu, y, aunque dicho concepto aún no se ha desarrollado, el método como tal ya se ha dejado mostrar al postular que una ley universal se cumple en todas las leyes particulares, y devela con esto la existencia y necesidad de la cosa en sí; afirmo por lo tanto, que se ha demostrado validez.

En cuanto a la verdad, que expresa la adecuación del entendimiento al concepto, me apego al método inductivo, el cual, en la medida en la que conoce casos particulares puede generalizar a partir de ellos para llegar al universal y conformar leyes, tal como hace el método científico. Hasta aquí, nuestros particulares los hemos extraído de distintos ámbitos, por un lado, ejemplos de la Física que nos hacen entender las generalidades y con ello las leyes, pero en realidad esto no es más que una herramienta ejemplificadora de lo que este trabajo pretende postular como particular, a saber, una conciencia, mí conciencia frente a otro particular, en este caso una obra de Remedios Varo.

<sup>2</sup> El interés concreto de éste apartado, es dominar los siguientes conceptos en sus respectivas relaciones: *percepción* en oposición al saber inmediato o el saber intuitivo; *universal sensible* como motor de la conciencia en su autoafirmación como *universal concreto*; *intuición* en tanto determinación del *sentimiento*.

Sólo cuando la cosa es para el entendimiento, éste reconoce la identidad de la cosa consigo misma. Ahora bien, ya que sabemos que el entendimiento sabe que conoce, aquello que conoce es nuestra preocupación, pues en el concepto de intuición intelectual se le ha restado realidad a la materia, como si ésta fuera incaptable en su totalidad *necesaria* por la facultad de percibir.

La ley, ha demostrado por sí misma, su esencia idéntica a su existencia, sin embargo no es impensable que ante tal demostración, algún tipo de concebir al entendimiento, todavía se aferre a su preconcepción o, mejor dicho, prejuicio del conocimiento e insista en sostener que en efecto, se ha demostrado tal cosa sólo porque la intuición sensible capta la existencia y la intuición inteligible o intelectual, la esencia, como si ésta pudiera conocerse sin mediación alguna, o, dicho de otro modo, como si su verdad perteneciera al saber inmediato.

A este tipo de pensamiento, no le satisface el interior (esencia) de las cosas como concepto desarrollado, como necesidad intrínseca, y recurre a palabras como “suprasensible” pretendiendo denotar con ella una capa que reviste –y por lo tanto oculta– a la verdad, sin darse cuenta de que la totalidad aparece inmediata, pues la verdad de lo sensible es justamente, ser fenómeno. Y, tal como hemos demostrado, el fenómeno como fenómeno sólo es como ser superado, es decir, penetrado en su concepto, de no entenderse de este modo, se estaría entendiendo como realidad real, y no como es, realidad realizada, o bien, como realidad inmediata y no como realidad mediada.

Y si tras tanta redundancia no he expresado explícitamente el por qué ese necio pensamiento anda errado, lo hago ahora de modo claro: porque se permite dividir a la facultad de percibir en tipos de intuición.

El siguiente análisis, estará dirigido a mostrar cómo el concepto de intuición, a lo largo de la historia de la filosofía, ha resultado permisivo en varios sentidos al ser los alcances de su contenido excesivamente amplios y, por ende, ambiguos, y cómo las consecuencias de éste concepto no pueden ser superadas si no se le resignifica de fondo. Expondré dos versiones antitéticas compuestas, a su vez, por dos corrientes filosóficas. La primera, el reclamo aristotélico a la filosofía platónica y, la segunda, tomada de la filosofía kantiana como respuesta a los resultados de la cartesiana. En ambos casos se verá cómo tal concepto degenera en ambigüedades que, a la postre, obstaculizan la realización verdadera de la facultad de percepción en el entendimiento, es decir, su capacidad mediadora de captar el todo en sus determinaciones.

Empecemos por decir que “el vocablo ‘intuición’ designa por lo general la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa o inmediata de una verdad”,<sup>3</sup> y en ambos casos, es condición necesaria que no haya intermediarios que interfieran con la visión directa.

La definición en sí misma nos revela el problema, supone un saber inmediato, lo cual, excluye de facto la mediación del entendimiento sobre la inmediatez, tal supresión de objetividad en el saber inmediato [modo intelectual de la intuición], ha sido más que la piedra de toque, el acto de autosabotaje de la filosofía.

Casi como un refrío novelesco, la disputa filosófica, se encontraba veinte siglos después discutiendo la misma cosa. Ya no era Platón y su mundo *Ideal* el protagonista que aseveraba entidades metafísicas, sino Descartes garantizando el conocimiento en un misericordioso “más allá” tras descartar a su genio maligno. Ya no era Aristóteles reclamando la división del mundo y sustentando en la naturaleza del Alma la unidad en la multiplicidad, sino Kant inmerso en el mismo laberinto, en el que tarde o temprano, la “razón” termina por aceptar que existen habitantes en la tierra de la fe. Dando un paso fuera del círculo vicioso, conciliando términos sin necesidad de otros mundos, Hegel aún se encuentra respondiendo a la misma cuestión ¿es o no asequible la verdad [inmediata] desde la naturaleza humana?, veamos pues, la salida del laberinto percibiendo<sup>4</sup> la **Revelación que intuye El relojero.**

---

<sup>3</sup> Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Vol. 2, Primera edición, Séptima reimpresión, Madrid, Alianza, 1990

<sup>4</sup> El gerundio no es fortuito, ya que la facultad de percepción es, en su movimiento dialéctico, esencialmente *oposición*, en ese sentido, exponer su antítesis [la intuición] en sus determinabilidades, va cumpliendo, en parte, con esa oposición. Por otro lado, ya que evidentemente al ser una facultad, la percepción recae en el sujeto, es necesario que distinga lo que él ha puesto en el *esto*, propósito que se irá mostrando a la par de la exposición, pues el concepto de intuición ha agregado [y en algunos casos omitido] por su propia cuenta más de una cualidad al *esto*, perdiendo de vista que aquello agregado [u omitido] no necesariamente identifica a la cosa consigo misma. Por último, en lo tocante al ejercicio de interpretaciones, la dialéctica de la percepción irá poniéndose de manifiesto en tanto que, la obra *Revelación* es el *esto* sobre el cual se ejerce el movimiento de indicación, y que, captándolo en sus determinabilidades, aunque no ya a la manera de la *negatividad desarrollada* (como se hizo en el capítulo precedente), se muestra inmediatamente en su universalidad.



**Revelación o El relojero**, 1955  
Remedios Varo (1908-1963)

Ciertamente la obra sugiere varias interpretaciones, pero sólo una no excluye la totalidad de sus factores, la hegeliana. En ellas, para referirme al cuadro en su totalidad, como obra, usaré su primer título: *Revelación*. Al personaje principal de esta obra, nuestro sujeto [perceptor] determinado, lo referiré como *El Relojero*.

Para empezar, podemos hacer gráfico el análisis que habremos de elaborar. Tal como si pudiéramos situar en los distintos relojes, las distintas corrientes filosóficas, todas individuales, pero coexistiendo en la misma habitación; cada una en su particularidad presa de su tiempo determinado, y, a la vez, el mismo tiempo para todas: las doce y cuarto, hora que expresa el tiempo [presente] del relojero, hora en la que ha captado, en sus determinaciones, la concretud, pero también, hora en la que ha fijado a los que le anteceden, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, al lado de otros grandes pensadores,

todos hijos y creadores de su propio tiempo, habitantes de su propio reloj, y, sin embargo, cautivos de las doce y cuarto del relojero; cautivos, pero no olvidados, momentos fijos, y por lo tanto, subsistentes, momentos que sostienen en su cúspide, casi como a un manto, la *universalidad*. Pero el *universal*, la totalidad concreta del todo, sólo cobija a uno, uno de mirada impávida, tal vez, porque frente a él en realidad no hay nada, y, sin embargo, sabe que hay *algo*, un *algo* que se filtra, o tal vez se escapa, a través de esa ventana. Ese *algo* es para *alguien*, y, es bien predecible que este alguien, nuestro relojero, podríamos asemejarlo, aunque sea por un momento, a Hegel.

Pero conciente de que las reclamaciones no tardarían en surgir, podemos hacer también otras interpretaciones, situando en el lugar privilegiado del “hacedor del tiempo” a otros y en el lugar del *algo* el concepto de *intuición* correspondiente a cada corriente.

En la versión original de la disputa<sup>5</sup> sobre la división del mundo, generada inconscientemente por el concepto de *intuición*, existieron buenas justificaciones para sostener la existencia de entidades metafísicas. Aunque en nuestros tiempos hemos relegado la pureza de intención con la que surgió la filosofía, ésta se caracterizaba por su búsqueda desinteresada y por el asombro, por la capacidad de encontrar en lo viejo lo nuevo, por la virtud casi poética de contemplar. Pero no podía ser de otro modo, pues era la heredera directa del mito. No sólo era difícil deshacerse de otros mundos, de hecho, habría sido injusto: un olvido arbitrario de la forma originaria de interpretar la realidad, de recrearse en ella, de explicarse su propia existencia. No era sencillo abandonar el mito como forma de verdad, abrazarlo como mera analogía tendría que llevar siglos y, aun con el paso de ellos, podemos constatar que al menos en un aspecto intrínseco al ser humano, la religiosidad, la humanidad no ha podido desembarazarse de ésta forma de interpretarse a sí misma, aun cuando a la postre, todo esfuerzo demostrativo, resulte vacío para la razón. Así que, ante esta justificada exigencia de preservar el mito o, expresado de otro modo, inmersos en el velo de aquella primigenia manifestación de la filosofía, la segmentación del conocimiento en intuitivo y discursivo, era necesaria.

En la filosofía clásica, Platón sostenía que el discurso era la forma de alcanzar las verdades del pensar intuitivo; Aristóteles, por su lado, procuró establecer un equilibrio entre ambos. Sin embargo, la diferencia no fue radical, ya que los dos distinguen intuición sensible de intuición inteligible, y, aunque Aristóteles pretendía encaminar esta escisión a la unificación del pensamiento, totalmente dual en su tradición, al aceptar la ramificación de la intuición como facultad de la percepción, siguió heredando el problema, pues

---

<sup>5</sup> La refutación aristotélica a la escisión, entre mundo sensible y mundo ideal, de la filosofía platónica.

aunque en su cáustica crítica a Platón negaba el mundo de las Ideas, no bastó con sustituir el constante cambio -que promueve la ilusoria apariencia<sup>6</sup>-, por la permanencia de la realidad<sup>7</sup>. Aun cuando Aristóteles refuta la tesis platónica de la participación, según la cual la realidad de las cosas (como sensible) está dada en la medida en la que participan de la consistencia de las Ideas, *lo en sí*, y a esta consistencia o modo específico de ser le denomina esencia; y diverge -de Platón- todavía más cuando para él este modo específico no necesita de ningún otro fundamento para existir, sino que se basta a sí mismo, es idéntico a sí mismo, nunca cambiante, siempre permanente, es decir, *por sí*; no supera de forma contundente la parcelación del conocimiento.

Si bien el tema central de la filosofía aristotélica era anular la disociación entre materia e idea, o pensamiento de ella y, estipuló para ello que, en la medida en la que atribuimos predicados adecuados a las cosas las conocemos y, que sólo en este acto podemos llegar a su determinación última (esencia), vía las categorías que remitan a las realidades de hecho, justamente para anular las “realidades ideales”; no obstante, en la elaboración de estos predicados cognoscitivos o conceptuales, quedó abierto un resquicio por el que fácilmente se filtró -y para permanecer incuestionable por muchos siglos-, la postura metafísica tradicional.

El ejemplo más significativo de la concretud [o verdades de hecho] permeada por lo incognoscible (metafísica), nos lo da la categoría de *sustancia*, a lo que se suscribe todo lo existente, la cual, no refiere a universos completos sino a determinados entes, por ejemplo, si consideramos como sustancia árbol, no se está haciendo referencia *al Árbol*, sino a cualquier árbol determinado, digamos éste árbol (que tengo frente a mí y puedo señalar); esta particularización, excluye de facto la Idealidad del árbol perfecto, el platónico. Al llegar a este modo particular, podemos hablar de especie: éste árbol es un pino, o bien, un abeto, etc. De lo que se sigue que la forma (o determinación última<sup>8</sup>) del pino, sea ser un árbol. Por lo tanto, lo que tenía como particular, la especie, termina siendo lo que tenía por sustancia, en ese sentido ya no hay disociación: la forma es

---

<sup>6</sup> Recordemos que para Platón (*Alegoría de la caverna*, Vid. Republica libro X), lo verdadero son las Ideas, y el mundo sensible constituye sólo una sombra o copia, de la cuál nada verdadero puede decirse, sino meras opiniones (doxa), y en ese sentido, son cambiantes, nunca permanentes, ni bastan por sí mismas; la sombra del mundo sensible es una mera apariencia.

<sup>7</sup> Por el contrario, para Aristóteles, al ser la existencia (sustancia) conformada por materia y forma, la realidad, es, en ese sentido, permanente [cabe aclarar, no en el sentido de fijo o carente de movimiento, sino], en sí y por sí, no disociada.

<sup>8</sup> Respecto a la identidad forma/esencia, Aristóteles nos dice: “Y llamo forma a la esencia de cada cosa, es decir, a su entidad primera”. Identidad que constituye la no mediación (inmediatez) entre lo que nos aparece y lo que es. Tal postulado permitirá a Aristóteles pasar *inmediatamente* del *ser sensible* al *inteligible*, pero al tomarlos como *idénticos*, lo inteligible podrá postularse como *existente*. - Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1032b 1, España, Gredos, 2000

esencia<sup>9</sup> y definición. Si del mismo modo, desarrolla el resto de sus categorías<sup>10</sup> ¿En qué tendríamos que diferir si hemos dicho que parte de nuestro proceso de conocimiento, si no es que el conocimiento mismo, es conceptualizar con el fin de hallar la identidad? En realidad, si tomamos el resultado, en casi nada, sin embargo, el realismo aristotélico entraña en la elaboración de estos predicados sobre las cosas, una inferencia ilegítima de la intuición: si sus nociones de investigación filosófica remiten a verdades de hecho y, en efecto, la abstracción que de ellas se hace lleva a conceptos adecuados al objeto, de ellos no se infieren realidades distintas a las que en primera instancia referían. ¿Cómo llega a esto<sup>11</sup>? En primer lugar, Aristóteles diferencia los *momentos intuitivos*, dirá que las sustancias primeras son aquellas realidades inmediatas (intuiciones sensibles), y las segundas, las nominadas (intuiciones inteligibles), de las cuales podemos inferir especificaciones que nos lleven finalmente a la esencia.

Tal como muestra el ejemplo del árbol, la sustancia primera es lo individual concreto (este árbol), en la sustancia segunda, se encuentran los predicables: géneros, especies o universales (es un pino). Y por lo tanto, lo que se tenía por sustancia primera, lo inmediato, lo que no requiere de intermediarios con la visión directa, se convierte en esencia, en lo inteligible (este pino que tiene *forma* de árbol, *es, en su esencia*, un árbol).

En la tenacidad de hablar de sustancias primeras, va implícita la posibilidad de *identificar* la inmediatez del pensamiento con *La entidad*: ya que el pensamiento es sustancia primera y por ende accedemos a él sin la intervención de ninguna otra mediación, o abreviadamente, lo intuimos; se desprendería, también, que de esta relación directa, así como de la otra (la sensible que llega a la esencia [o forma<sup>12</sup>] por medio de predicados),

<sup>9</sup> Forma en el sentido de esencia necesaria (sustancia), en virtud de la cual no puede dejar de ser.

<sup>10</sup> Aristóteles reconoce diez Categorías, a saber, Sustancia o entidad, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, encontrarse, tener, acción y pasión.

<sup>11</sup> Aunque aquí sólo se está haciendo referencia al paso de intuición sensible a inteligible y viceversa, en realidad, la premisa que permite el ir de un lado a otro es la que afirma, según Aristóteles, que los elementos no son *necesariamente* idénticos a sus principios: "...es absurdo que sean los mismos [principios] para todas las cosas, pues las relaciones y las entidades se compondrían de los mismos elementos. Y ¿cuál puede ser tal elemento? Pues nada hay común fuera de la entidad y de las restantes categorías, y el elemento es anterior a las cosas de que es elemento." Según este postulado, todo tiene que ser *existente* necesariamente; por otro lado, si el elemento es distinto de su principio, se infiere que el movimiento tenga, como principio *necesario*, la inmovilidad. Y, por ende, que tal inmovilidad sea *necesariamente existente*, es decir, el primer motor es entidad. Aristóteles, *Op. Cit.*, XII, 4 1070a 35-1070b

<sup>12</sup> Aunque para nosotros la esencia o el desarrollo del concepto desde la objetividad de su interior, está dada por las determinaciones de la forma y no como sinonimia, en la filosofía clásica, «La forma o *éidos*, que es la entidad por antonomasia, es la *esencia* de cada cosa, aquello que a cada cosa la constituye *en su ser* la interpretación de la entidad como forma/esencia configura una ontología esencialista.» De modo que, aunque para nosotros, la penetración en la objetividad esté determinada por las formas; para Aristóteles, tal proceso tiene el mismo significado: el *éidos*, que constituye dos vertientes: «En primer lugar, el *éidos* es aquello por lo que conocemos verdaderamente *qué es* cada cosa. Se trata de la cara o aspecto «lógico» que de la cosa se muestra al entendimiento y que éste comprende, articula y enuncia en la *definición* correspondiente.» éste viene siendo el aspecto externo del *éidos*, pero Aristóteles también le concede uno interno: «visto «desde dentro», el *éidos*, la esencia, es la *actividad o actividades que ejecuta una cosa de suyo* y a través de las cuales se realiza en su ser.» Introducción de Tomás Calvo a Aristóteles, *Metafísica*, España, Gredos, 2000, p.30

podemos inferir otros pensamientos que, de ser la sustancia primera, pasen a ser la sustancia segunda y, que aquello que habíamos gestado como sustancia segunda (sustancia o entidad como objeto del pensamiento), pase a ser sustancia primera, *necesariamente existente*. Tal es el caso del primer motor.

Ahora bien, ¿Qué lío entraña semejante presupuesto de la intuición intelectual para la facultad de la percepción? Independientemente de si en la posteridad fue o no objeto de malas interpretaciones al tomarlo como una de las pruebas de la existencia del Dios judeo-cristiano, ya desde el seno de la filosofía aristotélica, nos conduce por un sendero similar al del *Topos Uranos*: afirmando la existencia de entidades que escapan a nuestras facultades, incurriendo, inevitablemente, en situaciones que terminamos por situar en el territorio de lo inasequible. Lo propiamente inasequible para la facultad de la percepción, es aquello que ésta no puede *indicar*, podemos, en efecto, llenar de significados a un concepto que escape a tal acto, pero de ello no se infiere, ni tampoco surge, su existencia<sup>13</sup>.

Lo que escapa a la filosofía aristotélica en el postulado del primer motor, es la distinción entre la entidad y la reflexión. Efectivamente, “en la percepción se dan también, diferentes propiedades que parecen ser propiedades de la cosa; sin embargo, la cosa es un uno, y tenemos la conciencia de que esa diferencia, con la que ha dejado de ser uno, recae en nosotros<sup>14</sup>”, pero no nos identifica con la cosa, por el contrario, identifica a la cosa consigo misma. La intuición inteligible, en Aristóteles, viene a dar un resultado totalmente distinto:

El entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer.<sup>15</sup>

Vemos aquí el factor que nos permite concluir las ilegitimidades de la intuición en la filosofía aristotélica, lo inteligible no es sólo pensamiento, sino entidad, por lo que, supuestamente, le es lícito concebir [y demostrar] “que hay cierta entidad eterna e inmóvil, separada de las cosas sensibles que no tiene magnitud sino que carece de partes y es indivisible”<sup>16</sup>, Dios, y que, tal existencia eterna, es la mediación de nuestro pensamiento,

<sup>13</sup> En ese sentido, es absolutamente estéril hablar de la existencia fáctica de Dios en la filosofía hegeliana, Dios, en todo caso es el cúmulo de interpretaciones vivas y actuales que vinculan a las autoconciencias en un acto de reconocimiento mutuo (religión). A pesar de las imputaciones “metafísicas” que se le quieran hacer, especialmente por su participación activa en la religión protestante, Hegel nos habla de un Dios perceptible sólo en un ámbito: la vida, que no tiene otro significado que el actuar-activo de una autoconciencia re-ligada a otra, cuya manifestación tangible estará en la historia.

<sup>14</sup> *Fenomenología*, p. 76

<sup>15</sup> Aristóteles, *Op. Cit.* XII, 7, 472b 19-23

<sup>16</sup> Cf., Aristóteles, *Op. Cit.*, XII 1073a 3-5

ya que no es que el entendimiento alcance lo divino, sino que, porque es la parte divina que poseemos, conocemos.

Con estos elementos podemos hacer un breve ensayo interpretativo de la *Revelación*:

La obra, bien puede remitirnos al sitio Ideal, al Topos Uranos, en donde, tal vez, está en elaboración el reloj perfecto, pero esto, de facto, en tanto creación, nos remite a mediación, y, el saber inmediato, la excluye. Si, en este mismo escenario, el relojero fuera el sujeto contemplativo, aquél que se ha purificado del alma desembarazándose del cuerpo, y ese *algo* frente a él fuese lo que recibe como *esencia*, a fin de crear imitaciones del reloj perfecto, en todo caso, no ha caído en la cuenta de qué, inminentemente, está mediado por el objeto: el reloj, y, en ese sentido, al no asumirse como creador, sino como imitador, no puede, finalmente, ser “El hacedor”, nuestro relojero, pues el saber *intuitivo*, en Platón, niega la universalidad compartida, ésta, en última instancia, pertenecería sólo a la Idea.

La percepción, por el contrario, capta como universal lo que para ella es lo que es. Y siendo la universalidad su principio en general lo son también los momentos que de un modo inmediato se distinguen en ella: el yo es universal y lo es el objeto.<sup>17</sup>

Si, en otro intento, lo asemejáramos a Aristóteles, aquello que el relojero *intuye* por la ventana, sería, por un lado, idéntico a lo que elabora con sus manos; por otro, aquello que tiene en las manos, tendría que ser, en algún momento, idéntico a lo que *intuye*. Si somos muy imaginativos, podríamos pensar que lo que recibe, *esencialmente*, es la concepción del tiempo, y que, en efecto, lo que hace manualmente expresará en sus manecillas tal concepto. Sin embargo, tal ejercicio imaginativo, vendría a reforzar la concepción *intuitiva* del saber inmediato, es decir, que de lo carente de materia, formamos una entidad, que, tal como en los relojes, poseen habitantes independientes, autosuficientes, autonomía universal en su mero carácter positivo: para sí mismas. Pero, la percepción es *esencialmente* negación, en tanto que lo otro, no es para sí mismo, sino para mí:

En efecto, si las múltiples propiedades determinadas fuesen sencillamente indiferentes y sólo se refirieran a sí mismas, no serían propiedades *determinadas*; pues sólo lo son en cuanto se *distinguen y se relacionan con otras* como contrapuestas<sup>18</sup>

Y, una interpretación aristotélica, nos *revelaría* la no-oposición entre lo concebido y lo fáctico, una identidad *per se* de lo *uno* con la *reflexión*.

Hasta aquí, vemos cómo, en la filosofía clásica, el carácter intuitivo tomado como forma de la percepción, es, en suma, la determinación que afirma la existencia fáctica de los

<sup>17</sup> *Fenomenología*, p. 71

<sup>18</sup> *Fenomenología*, p. 73

contenidos sustentados en los postulados metafísicos. Afirmar algo distinto, tendría que superar primero una segunda discusión, la cual es una pétrea versión del conflicto:

La herencia aristotélica rigió durante tantos siglos con sus postulados, que hubo la “necesidad” de dudar de ellos. En la filosofía cartesiana tiene su génesis la duda metódica, sin embargo, ésta tampoco escapa de las oscuridades metafísicas en las que incurre el concepto de *intuición*. Paradójicamente, si bien es cierto que la filosofía cartesiana cae, como ninguna otra, en invocaciones teológicas, también lo es que tiene la definición de intuición más compatible con la verdad de la percepción; no obstante, para tomar una postura definida ante tal paradoja, quisiera citar las elocuentes palabras de un duro crítico de Hegel con las que coincido profundamente:

Sólo podemos entender a un autor cuando, por una parte, nos comprometemos verdaderamente con él pero, por otra, mantenemos frente a él y en cada paso la libertad necesaria para poder preguntar por la verdad de lo que dice. Con esto quiero decir preguntar, primero: ¿qué es lo que quiere decir en verdad? Y segundo: ¿es verdadero lo que quiere decir?<sup>19</sup>

En respuesta a la primera pregunta, tenemos la noción de intuición, que dicho sea de paso, es justamente, lo que me hace concordar con Descartes cuando la define

[...] no como el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o, lo que es o mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta que nace a la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción<sup>20</sup>

Para dar respuesta a si esto es o no verdadero, entendamos a fondo lo que con esta definición se nos quiere decir realmente. En primer lugar, comprendamos que se nos quiere conducir al conocimiento claro y distinto, es decir, certero de las cosas, mediante dos vías diferenciadas para el entendimiento y contrapuestas entre sí: “distinguimos aquí la intuición de la mente de la deducción en que ésta es concebida como un movimiento o sucesión, pero no ocurre de igual modo con aquella”<sup>21</sup>, es decir, que opuesta a la forma certera del conocer inmediato [intuición], está la que requiere un movimiento de nuestro espíritu, o procedimiento mediado [proceso deductivo], “y además, porque para ésta [deducción] no es necesaria una evidencia actual, como para la intuición, sino que más bien recibe en cierto modo de la memoria su certeza”<sup>22</sup>.

Ahora bien, con todo lo persuasiva que pueda ser esta distinción, lo cierto es que entraña

<sup>19</sup> Tugendhat, Ernest, *Autoconciencia y Autodeterminación*, Trad. Rosa Helena Santos-Ihlau, FCE, Madrid, 1993, pag. 234

<sup>20</sup> Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, Trad. Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza Editorial, Madrid, 1984, Regla III, 368

<sup>21</sup> Idem., p. 370

<sup>22</sup> Ib.

una confusión permisiva: primero depura a la figura de la intuición exentándola de error mediante la exclusión de los sentidos en su ejecución, lo que nos hace concluir que el único acto indubitable de la razón tiene que ser necesariamente puro pensamiento (intuición intelectual); esta hipótesis es reforzada cuando se le contrapone al pensar deductivo que necesita de la ejecución de la memoria, que, como bien es sabido, puede no ser infalible.

Una vez convencidos de que “las acciones de nuestro entendimiento, por las que podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor alguno de error”<sup>23</sup> son únicamente la intuición y la deducción, se nos advierte que la segunda es siempre una concatenación de certezas derivadas de otras, por lo cual es necesario suponer primeros principios, cuestión que no tendría que ser problema, pues se nos ha predispuesto a sostener al pensamiento como instancia última de verdad.

Sin embargo, podemos criticar de este pensamiento caracterizado de inmediato, que como objeto -mal entendido<sup>24</sup> - se tiene a sí mismo y en ese sentido es, no sólo la cúspide de la subjetividad y la anulación de toda objetividad, sino, también, la fuente de conclusiones indemostrables.

A este respecto, en este mismo texto el autor agrega:

Y estos dos caminos son los más ciertos para la ciencia [...]. Lo que no impide, sin embargo, que creamos todo lo que ha sido revelado por Dios como más cierto que todo conocimiento, puesto que la fe, que se refiere a cosas oscuras, no es una acción del espíritu, sino de la voluntad; y si ella tiene algunos fundamentos en el entendimiento, pueden y deben ser descubiertos ante todo por una u otra de las vías ya dichas...<sup>25</sup>

Es evidente que la vía “voluntaria” que la razón tomará para justificar la fe (religiosa –ya que hace una explícita mención a Dios) como actividad del pensamiento, será la indubitable e inmediata acción de la intuición que se justifica a sí misma para sostener primeros principios.

Por lo tanto, queda demostrado que -también en Descartes-, la figura de la intuición legitima oscuridades que escapan al estudio de la filosofía.

Por lo que, regresando a la Revelación, si fuera Descartes nuestro impávido perceptor -aquél que ha afianzado su conocimiento en el *saber inmediato* de Dios-en contacto

<sup>23</sup> Descartes, *Op.Cit.*, Regla III, p. 368

<sup>24</sup> Si bien es cierto que el pensamiento filosófico tiene como objeto al Pensamiento, éste debe ser puesto en relación con lo que está pensando, lo que supone antes que una exteriorización, una exterioridad; la cual en el pensamiento intuitivo cartesiano, queda anulada. A esto, puede objetársele que dicha exterioridad está manifiesta en el proceso deductivo, sin embargo, éste es un movimiento entrampado, pues, la deducción de certezas tiene como primer principio verdades que sólo pueden captarse por intuiciones: “...Los primeros principios mismos, son sólo conocidos por intuición, mientras que las conclusiones remotas no lo son sino por deducción” (Regla III, 370).

<sup>25</sup> *Id.*, p. 371

directo con esta perfecta figura circular, su *intuición*, vendría a mostrarnos que, lo singular [o la certeza sensible] que posee en sus sentidos, o bien, las piezas que tiene en sus manos, se desvanecen en la universalidad, el reloj. Empero, “aunque la singularidad sensible desaparezca en el movimiento dialéctico de la certeza inmediata y devenga universalidad, ésta es sólo *universalidad sensible*”<sup>26</sup> y, ya que la posibilidad del conocimiento sensible es desechada de su filosofía, sería totalmente inaceptable la existencia de tal universal, que es justamente el resultado de las creaciones del relojero, en tanto que hace relojes y no tiempo, y es también, el ámbito en el que la percepción descubre su verdad. La filosofía cartesiana, por el contrario, concibe la universalidad centrada en el *yo*, olvidando que, ponerse de manifiesto a sí mismo implica *un-también* de lo otro. El resultado de esta conciencia percipiente es la universalidad subjetiva contrapuesta a la singularidad objetiva, contrapuesta porque niega la objetividad universal y, sin embargo, todavía afirma que la singularidad constituye en sí misma algo, su esencia, porque ésta es captada por la esencialidad del pensamiento, pero así, lo singular sería, por tanto, lo no esencial. Estas abstracciones vacías de la *singularidad* y de la *universalidad* contrapuesta a ella, constituyen la acción de una *sofistiquería* qué,

Afanándose por afirmar alternativamente lo uno y lo contrario, resistiéndose a la verdad, supone que la filosofía se limita a tratar de las *cosas del pensamiento*. Y es cierto que trata también de ellas y las reconoce como esencias puras, como elementos y potencias absolutos; pero, con ellos (sic) las reconoce al mismo tiempo en su *determinabilidad*, y de este modo, las domina, mientras que aquel entendimiento percipiente las capta como lo verdadero y se ve empujado por ellas de error en error.<sup>27</sup>

Consecuentemente, un relojero cartesiano, quedaría preso de su *intuición*, imposibilitado para construir un universal sensible, el reloj.

No obstante, sigo coincidiendo con un aspecto de su concepto de intuición, a saber, su oposición al procedimiento deductivo que no opera en un solo instante sino que «implica cierto movimiento de nuestro espíritu en el proceso de efectuar la inferencia de una cosa a partir de la otra», sin embargo, esta coincidencia de significado, difiere, en todo caso, del significante, porque dicho contenido corresponde más exactamente al concepto de percepción, pues, efectivamente en el movimiento de indicación y distinción, hay un movimiento reflexivo puesto totalmente de lado de la singularidad, sin embargo, éste por un lado, no afirma entidades independientes, y por otro, tampoco queda preso de sus propias consideraciones sin alcanzar la universalidad, como ocurre en la versión antitética a la concepción cartesiana del saber inmediato, que a continuación analizaremos.

<sup>26</sup> *Fenomenología*, p. 80

<sup>27</sup> *Fenomenología*, p. 80-81

Tal como en la filosofía clásica, en la moderna surgió la necesidad de devolver los pies a la tierra, y, por si acaso la expresión parece metafórica, lo cierto es que, al tomar los argumentos filosóficos como pruebas contundentes de la existencia de Dios como entidad, (real-existente, eterna y perfecta), en los cuales también descansaba la concepción del Dios judeo-cristiano, (justiciero-redentor), la expresión resulta, más acertadamente, literal. El por qué tendría que ser desdeñable el cielo para el quehacer de la filosofía, respondía, como toda reflexión, a su contexto histórico, el cual iremos exponiendo a la par de la filosofía crítica. El por qué tendría que ser desdeñable para nosotros, en la presente investigación, la intuición de Dios (o su saber inmediato), estriba en que el conocimiento objetivo necesita ser percibido y, en ese sentido, Dios escapa a la percepción, al menos del modo, si se quiere decir así, sensible, y, con esto, lo que estoy afirmando no es, de ninguna manera, que exista otro modo de conocer, sino que todo conocimiento que se jacte de ser tal requiere de mediación y que sobre todo objeto sensible, lo percibido, se ejerce por vía del entendimiento tal mediación. El saber inmediato [tomado de manera aislada], por ende, inmuniza frente a la verdad, y si ésta tiene que ser la finalidad del quehacer filosófico, habría que entablar una crítica radical y un cambio de fundamento; tal fue la empresa kantiana en respuesta a la tradición filosófica [metafísica tradicional], pero, a diferencia de Aristóteles, Kant no estaba justificado para conservar la figura de la *intuición*, especialmente porque su camino para limitar a la metafísica se fundó en limitar a la razón.

Para desarrollar el concepto de intuición kantiana, a fin de comprender sus alcances y limitaciones, es importante situarnos en su contexto. Entendamos que, en tanto crítica, su filosofía está dirigida a los alcances ilusorios de la metafísica tradicional; en tanto preocupación, hacia las manifestaciones científicas de la época, las cuales, sin necesidad de ir a todas y cada una de las particularidades, lograban hacer generalizaciones verdaderas, es decir, la universalidad trascendía la experiencia; y, por ello, en tanto ocupación, el esfuerzo estaría puesto en dar a la filosofía el rigor metodológico de la ciencia natural y el carácter apodíctico del razonamiento matemático. Con esto en mente, vale la pena abordar la noción de intuición kantiana desde tres perspectivas o, si se quiere, relaciones distintas, dos de ellas circunscritas a la única condición que, de acuerdo con Kant, proporciona conocimiento legítimo u objetivo, me refiero a la exigencia de un fundamento apriorístico, el cual da lugar al concepto de *intuición pura*. Trataremos éste en dos ámbitos: a) en su relación comparativa con las verdades matemáticas y b) en su facultad de concebir en “ciertas relaciones” los fenómenos, es decir, como el

alambique en el que confluyen las formas puras de la sensibilidad; por otro lado, en tanto facultad de la sensibilidad, y, por lo tanto, mera forma de la subjetividad, como c) *intuición empírica*, impedida para conocer lo que, en la misma filosofía kantiana, se afirma como existente: la *cosa en sí* (noúmeno)<sup>28</sup>.

a) “Ante todo –afirma Kant- hay que tener en cuenta lo siguiente: las proposiciones verdaderamente matemáticas son siempre juicios *a priori*, no empíricos, ya que conllevan necesidad, cosa que no puede ser tomada de la experiencia.”<sup>29</sup> Aparentemente, esta afirmación tendría que poner en crisis la facultad sintetizadora del entendimiento, que encuentra su verdad en la exterioridad, en todo caso, todo aquello que concebimos como verdad objetiva, sería una mera opinión, pues, de acuerdo con lo citado, nada que sobre las cosas pueda decirse, constituiría una necesidad, pues –para nosotros-, ésta se nos manifiesta en relación a la experiencia. Sin embargo, al menos en lo relacionado a la matemática, nuestra necesidad de relación a la experiencia no se ve tan afectada como la experiencia de la necesidad, pues, de acuerdo con Kant, la disciplina matemática

[...] sólo se ocupa de objetos y de conocimientos en la medida en que sean representables en la intuición. Pero tal circunstancia es fácilmente pasada por alto, ya que esa intuición puede ser, a su vez, dada *a priori*, con lo cual apenas se distingue de un simple concepto puro. Entusiasmada con semejante prueba del poder de la razón, nuestra tendencia a extender el conocimiento no reconoce límite ninguno.<sup>30</sup>

A tal tendencia responde la concepción [sintética] kantiana de la aritmética. Si las proposiciones matemáticas son tomadas como juicios analíticos,<sup>31</sup> entonces, es fácil concluir que, ya que su verdad les antecede [en tanto inherente], no necesitan ser demostrados en la experiencia, y, en esta concepción, puede abrigarse la convicción de que en algún sentido, las matemáticas se ocupan de verdades eternas; pero cuando se trata de definir precisamente ese sentido, queda uno prendido en un laberinto de dificultades metafísicas, y, si no es la intención darles de nuevo la bienvenida, en el estudio de las construcciones mentales matemáticas “existir” deber ser sinónimo de “ser construido”.

<sup>28</sup> “...de la deducción de nuestra capacidad de conocer *a priori* [...] se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma [...]. Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia [metafísica]. Pero en ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber, que éste sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida para nosotros, a pesar de ser real por sí misma.” Kant, *CRP*, B XIX, B XX.

<sup>29</sup> Kant, *CRP*, B 15

<sup>30</sup> *Id.*, A 5

<sup>31</sup> “Los juicios analíticos son, pues, aquellos en que se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad; aquellos en que se piensa dicho lazo sin identidad se llamarán sintéticos. Podríamos también denominar los primeros juicios *explicativos*, y *extensivos* los segundos, ya que aquéllos no añaden nada al concepto del sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales eran ya pensados en dicho concepto del sujeto”. Kant, *CRP*, B11

Si los juicios matemáticos son tomados como sintéticos, aun aceptando su fundamento apriorístico, pueden en cambio, representárenos en la *intuición*, la cual, hasta ahora, podría expresarse como aquello que “es percibido”.

Pero, si lo propiamente *intuible* del razonamiento matemático pertenece a su relación a la experiencia, es decir, a lo *a posteriori*, ¿Qué sentido tendría exponer a partir de ellos el fundamento apriorístico? Pues bien, se trata de imponer un límite, otorgando a la filosofía tal rigor, es decir, que todo aquello que se nos dé en el saber inmediato, o bien, aquello que prescinde de la experiencia sensible, para comprobar su verdad, tiene que ser [puesto] susceptible de ser percibido. Pero a éste *poner* le aventaja un *suponer*<sup>32</sup>.

*Supone* Kant, que en la exigencia de hacer intuibles las proposiciones matemáticas, se está realizando una síntesis, pero, en realidad, se trata de “un sintetizar que es de naturaleza totalmente analítica<sup>33</sup>, pues la conexión es completamente acción nuestra y en ella no hay ni entra nada que no se presente de manera absolutamente extrínseca<sup>34</sup>, es decir, privada de concepto.

*Supone* Kant, cuando afirma que, de la proposición aritmética  $5 + 7 = 12$  “jamás podríamos encontrar la suma mediante un simple análisis de [nuestros conceptos], sin acudir a la intuición,<sup>35</sup> estamos, en efecto, llevando a la experiencia la realización de los conceptos, pero, lo cierto es que “el concepto de adición solamente significa la abstracta determinación de que estos dos números *deben* tomarse juntamente<sup>36</sup>, ignorando qué, en tanto números, son faltos de interior.

No estamos en presencia de ningún concepto más allá del cual tengamos que ir. La adición de 5 y 7 significa la conjunción carente de concepto, de los dos números; y el numerar continuado, en esta manera carente de concepto, a partir de siete hasta que sean agotados los cinco, puede llamarse un juntar, un sintetizar.<sup>37</sup>

Por lo que, aún siendo una necesidad inmanente a la filosofía poner como objetos para la percepción las determinaciones del pensamiento, el método no puede ser asemejado ni extraído de la ciencia matemática, pues la naturaleza de la que ésta trata no es sobre la

<sup>32</sup> Entre la gama de suposiciones, la primordial será que Dios, como entidad, no puede ser *puesto* para la percepción. Pero, ya que tal exigencia la funda en el rigor matemático, y en éste es demostrado cómo no trata con conceptos, Dios, al ser un concepto, no puede regirse por tal naturaleza.

<sup>33</sup> No se está afirmando que las proposiciones matemáticas sean de carácter analítico, sino qué, analítico es el modo en el que se les sintetiza, ya que en éste, no se agrega nada nuevo a lo preconcebido. El carácter sintético en las operaciones aritméticas, si es que quiere sostenerse que ellas constituyen “juicios”, tendría que estar sustentado no en la acción del contar, sino en la reflexión sobre las determinaciones del número: en tanto que, el número, tiene por origen el uno, la continuidad cuantitativa constituye el despliegue de la unidad retornada hacia sí misma y, de ésta determinación, pende la reflexión sobre la igualdad y desigualdad, y, por tratarse de conceptos, éstos sí corresponderían a la investigación filosófica, pero las determinaciones que ha extraído Kant en sus ejemplos, no lo exponen.

<sup>34</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Primera parte, Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1993, p. 268

<sup>35</sup> Kant, *CRP*, B 16

<sup>36</sup> Hegel, *Idem.*, p. 267

<sup>37</sup> *Id.*, p. 268

realización conceptual, por ende, los “objetos” matemáticos, no son susceptibles de ser percibidos, en tanto que, la labor de la percepción, es captar las determinabilidades que le permitan desarrollar el concepto. Si todavía quisiera objetarse que, al ejemplo matemático le es indiferente el tratar o no con conceptos, pues la verdadera relevancia está en demostrar cómo a una ciencia como la matemática pura, “cuyo concepto implica, por sí mismo, que no contiene conocimiento empírico alguno, sino conocimiento puro *a priori*,”<sup>38</sup> le es, sin embargo, imperioso *mostrarse* en el campo de las intuiciones para demostrarse como verdadera, tal como el ejemplo del proceso aditivo demuestra,

de todos modos, el contar no es una determinación de la sensación, la única que según la determinación kantiana de la intuición, queda para el *a posteriori*; y el contar es por cierto una tarea que se cumple sobre el terreno de la intuición abstracta, vale decir, que está determinada por medio de la categoría de lo uno, y donde se hace abstracción de todas las otras determinaciones de la sensibilidad, como también de los conceptos. El *a priori* en general es sólo algo vago; la determinación del sentimiento, en tanto impulso, sentido, etc., tiene el momento de la *aprioridad* en sí, de la misma manera que el espacio y el tiempo como existentes, o sea como lo espacial y lo temporal, son determinados *a posteriori*.<sup>39</sup>

Esta primera perspectiva del *intuicionismo* kantiano, nos aclara las directrices con las que se emplea tal concepto, la intuición pura *a priori* es, aquí, la forma del saber inmediato<sup>40</sup>; mientras que, aquello que será llamado *intuición*, o forma de la percepción, *empírica*, y por tanto *a posteriori*, es aquella que prescinde, en todo caso, del concepto<sup>41</sup>.

Con esta primera aclaración, podemos ahora ensayar una segunda perspectiva de la *intuición apriórica*, la que depura la *objetividad* a fin de quedar exenta de error. El resultado del filtrado serán las formas puras de la sensibilidad, meramente subjetivas, y, por ende, en tanto proceso de conocimiento, incompleto, asfixiado en las limitaciones del *yo trascendental*.

- b) Sean cuales sean –nos dice Kant- 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 puede ser dado [...] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo.

<sup>38</sup> Kant, *CRP*, B 15

<sup>39</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, La doctrina del Ser, p. 269 [cursivas del autor]

<sup>40</sup> El saber inmediato no constituye aquí la aseveración de entidades halladas por el pensamiento, sino la referencia abstracta a sí mismo, la cual no está dada por la forma de intuición intelectual, considerada por Kant como simple actividad espontánea que no posibilita la intuición de lo que es en sí mismo el sujeto, ya que, aceptar tal posibilidad, permitiría la aceptación de la metafísica tradicional, sin embargo, aun con el giro de ciento ochenta grados que da a las facultades cognoscitivas [desde el seno de las categorías, oponiéndolas a las aristotélicas, en tanto que, aquellas estaban puestas en las verdades de hecho y por tanto del objeto, y las kantianas, por su parte, son puestas en las facultades del sujeto,] la intuición pura, es, por demás, similar a la facultad inteligible de la filosofía clásica, en tanto que se funda en la no mediación, o bien, en el saber inmediato de manera aislada.

<sup>41</sup> Nunca es demasiada insistencia aclarar que, aquí concepto es lo que es para nosotros: la penetración en el interior objetivo, la perspectiva de la *intuición matemática*, nos ha dado ya el ejemplo de cómo ésta forma de concebir lo *intuido*, es decir, lo que tiene que ser *mostrado*, prescinde de interior, en tanto que habla de números, formas inertes; y no de conceptos, aquello que se despliega para ser retornado a sí mismo.

La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*.<sup>42</sup>

A diferencia de la perspectiva matemática, aquí *intuición* no es lo propiamente percibido, sino el *cómo* se percibe, la *intuición* como facultad, y no como lo puesto por la facultad, lo *intuible*. Este sentido tiene en común con aquél, el fundamento en el carácter apriorístico. La facultad intuitiva es, pues, dada *a priori*. El pensamiento como el ejercicio conceptualizador, se nos ha dicho ya, que es el medio, digamos, lo posterior a la aprioridad con la que nos son dadas las representaciones en la intuición. Esta concepción no nos es del todo impropia (en tanto proceso), sin embargo, no hemos de olvidar que lo prioritario de ésta filosofía es no ir más allá de lo que la experiencia enseña y, por lo tanto, tendrá que fundamentarse en la exclusión de ella. Prescindir de toda experiencia significa por un lado, despojar a un objeto de sus cualidades –impenetrabilidad, dureza, color, etc.- y por otro, despojarnos de lo que el entendimiento piensa de él –sustancia, fuerza, divisibilidad, etc.-, no obstante, aún nos queda -y en acuerdo con Kant- la extensión y la figura. “Ambas pertenecen a la intuición pura y tienen lugar en el psiquismo como mera forma de la sensibilidad, incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos o de la sensación.”<sup>43</sup> La intuición pura es pues, la exigencia de percibir el orden topográfico del mundo, bajo la forma de lo condicionado, aquélla que necesariamente se anteponga a los objetos determinados.

¿Cómo puede, pues hallarse en nuestro psiquismo una intuición externa que precede a los mismos objetos y en la que podemos determinar *a priori* el concepto de estos objetos? –para Kant es obvio que- sólo en la medida en que tal intuición se asiente en el sujeto como propiedad formal de éste de ser afectado por objetos y recibir, por este medio, una *representación inmediata* de los mismos, es decir, una *intuición*<sup>44</sup>.

La ambivalencia con la que Kant emplea aquí el término intuición, viene a darnos un adelanto de por qué la filosofía crítica no puede dar una refutación contundente a los resultados de la cartesiana. Aquí ya no se diferencia lo *intuido* de la *intuición*, la *intuición externa*, que para nosotros sería lo percibido, es, para Kant, una *intuición* [representación inmediata], es decir, la *facultad*, o sea que, si hay algo que no somos nosotros mismos, produce una afección porque soy-yo, no porque yo-no-sea-lo-otro. Eso otro nos está negado por lo que resulta improbable que, siendo lo *intuible* un mero modo del cómo es *intuido*, pueda el pensamiento dar un paso fuera de su prisionera subjetividad. Sin

<sup>42</sup> Kant, *CRP*, Estética Trascendental, A19, B33

<sup>43</sup> *Ibid.*, B 35

<sup>44</sup> *Ibid.*, B 41

embargo, este (mí) modo de ver, es ajeno a ésta filosofía, en cuyo caso la subjetividad no constituiría una prisión, ya que no tiene intención alguna de afianzar la parte *objetiva* en la exterioridad, la *objetividad* –existente *per se*- tiene que ser demostrada en el sujeto.

El sujeto *intuye* fenómenos. Con esto estamos enunciando, ya que nos referimos a la intuición pura, que en tanto facultad, prescinde de los sentidos, y que, de lo intuido, se prescinde de la esencia (la cual para nosotros está dada por las determinabilidades del objeto, y, el fenómeno kantiano es el objeto *indeterminado* de una intuición empírica<sup>45</sup>); se prescinde de ambas cosas porque no pueden hallarse *a priori*. Pero también se nos está afirmando algo con este “*depurar*”; a saber, la forma en la que conocemos aquello que le subyace:

Subyace la figura, que es *intuida* por el sentido externo del *espacio*, en tanto que somos afectados por los objetos; y, subyace la extensión, *intuida* por el sentido interno del *tiempo*, en tanto las afecciones se nos representan de manera continua. Tiempo y espacio son formas puras de la sensibilidad dadas *a priori*.

Si anteceden a toda experiencia, consecuentemente “no podemos considerar las especiales condiciones de la sensibilidad como condiciones de posibilidad de las cosas, sino sólo de sus fenómenos”<sup>46</sup>, lo que significa que, la figura es, no lo que percibo, sino un *cómo* se me manifiestan en el espacio “ciertas relaciones” de una representación; esas “ciertas relaciones” no se manifiestan de manera discontinua, sea lo que sea la naturaleza desconocida de la cosa, lo cierto es que el fenómeno se extiende con la misma continuidad de quien lo intuye, pero ya que el fenómeno constituye un *modo* subjetivo y no algo intrínseco a la cosa, la extensión, no es sino la capacidad de intuirse a sí mismo como objeto, y, en esta acción, fundamentar que, en efecto, el modo con el que se sitúan las manifestaciones de los fenómenos en el psiquismo, “contiene ya relaciones de sucesión, de simultaneidad y de aquello que coexiste con lo sucesivo”, éste es, pues, el sentido interno del tiempo. En resumen, lo que ésta filosofía pretende afirmar con las formas puras de la sensibilidad es

... que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan; que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad. Sólo conocemos nuestro modo de percibirlos.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Kant, *CRP*, A 20

<sup>46</sup> *Ibid.*, B 43

<sup>47</sup> *Ibid.*, A 42

En consecuencia, ésta forma del saber inmediato, que ha encontrado como carácter primigenio de la conciencia el *antecedente* espacio-temporal, no cae en la cuenta de que, al limitarse al campo de lo condicionado, hallándose en la exclusión de la experiencia, lejos de afirmarse en una actitud perceptiva, cree sentir y en realidad hace abstracciones<sup>48</sup>, en vez de desarrollar la objetividad desde su naturaleza, convierte su objeto en unilateral. Efectivamente, este tipo de conciencia *intuye*, pues tal acción constituye convertir al objeto en *su* facultad.

El pensamiento concebido de ésta manera [unilateral] tiene dos consecuencias que caen en el territorio de lo que pretendía evitar.

La primera, es su limitación para refutar la concepción cartesiana del *universal*<sup>49</sup>. “Es, en efecto, esta forma por sí misma la que, por ser *unilateral*, convierte su contenido en unilateral y, consiguientemente lo hace *finito*. A lo *universal* esa forma le confiere la unilateralidad de una *abstracción*”<sup>50</sup>, la que hace hacia sí mismo en la forma de la *intuición*, la cual “no puede ser otra cosa que la manera según la cual el psiquismo es afectado por su propia actividad [apercepción]”<sup>51</sup>, lo cual es sinónimo de un *apuntar* lo inmediato en la forma carente de mediación. En consecuencia, el universal, concebido como entidad, Dios, desde la filosofía crítica, no puede ser refutado porque su concepto no es entendido en sus determinaciones [como lo que se media consigo mismo], ya que, en ella se desacredita la *determinación* para captar tan sólo lo *indeterminado*; así como la mediación en su sentido real, ésta, al no poderla concebir como determinaciones del objeto, sino únicamente del pensamiento, convierte, inminentemente, el contenido, dependiente de su propia [subjettiva] referencia, en otro contenido:

A lo *particular*, la forma de la inmediatez le confiere la determinación de *ser*, de referirse a sí mismo. Pero lo particular, es precisamente referirse a otro afuera de sí; mediante esa forma [por tanto] lo *finito* queda sentado como absoluto. Puesto que la forma, en tanto completamente abstracta, es *indiferente* ante *cualquier contenido* y es, por tanto, capaz de recibir a cualquiera de ellos, puede también sancionar igualmente contenidos idolátricos o inmorales, tanto como sus opuestos. Solamente el darse cuenta de que el contenido no es autosuficiente, sino que está *mediado por otro* [contenido], lo rebaja a su propia finitud y no verdad. [...] Sin embargo, un contenido sólo puede ser conocido como lo verdadero [enfáticamente] en tanto que él no está mediado con otro [contenido], en tanto no es finito, y por consiguiente en tanto está mediado consigo mismo ...<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Ya que todo se funda en el sujeto, la determinación última e insuperable [para Kant] es la referencia abstracta hacia sí mismo, es decir, del mundo conocemos lo que abstraemos de él, el cómo se nos representa y no lo que es en sí mismo.

<sup>49</sup> Y digo cartesiana, porque en ella encontramos el esfuerzo más claro por afianzarse primero al yo antes de afirmar la universalidad como entidad o categoría, en ese sentido, una filosofía “subjettivista” tendría que ser respuesta a ella.

<sup>50</sup> ECF, § 74

<sup>51</sup> Kant, CRP, B 68

<sup>52</sup> Hegel, Op. Cit., § 74

Del resultado de su propia limitación, surge la segunda consecuencia: la metafísica inconsciente de la que queda prisionera. Ésta tendrá que exponerse a partir de la última consideración sobre el concepto de intuición, aquella en la que debiera existir una correlación entre las determinaciones subjetivas y el exterior, *la intuición empírica*.

c) La sentencia con la que se pretende eludir la asfixia subjetiva en la que la filosofía crítica nos ahoga, es la celebre citada en la *Lógica trascendental*: “Los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”.<sup>53</sup> de la cual, se supone, deberíamos inferir que, en efecto, sobre lo que nos es dado, tenemos *algo*, el concepto; y que sobre aquello que concebimos prescindiendo de la experiencia, debemos percibir *algo*, el fenómeno. Pero esto, como hemos visto, más que una suposición, resulta una presunción, la que afianza en el sujeto la última determinación. Sin embargo, la exigencia de hacer fenoménico al pensamiento no es algo a lo que debamos renunciar, por el contrario, debemos insistir en ella, pero no a la manera del método crítico.

En definitiva –nos dice Kant- todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [mediante ciertas características], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma.

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. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo materia del mismo.<sup>54</sup>

Las “ciertas características” que se refieren a las formas puras de la sensibilidad, al recaer completamente en el sujeto, nos han anticipado que no sólo es estéril, sino terco, buscar en este modo de ver, un acceso al interior, pero ya que éstas hacen su *referencia* de manera *a priori*, vale todavía la pena, indagar en la determinación *a posteriori*, cuya verdad estaría dada por la materia.

La sensación, “es la única que según la determinación kantiana de la intuición, queda para el *a posteriori*”<sup>55</sup>, sin embargo, al ser también determinación de la sensibilidad, le anteceden los supuestos *trascendentales*<sup>56</sup> del tiempo y el espacio, cuya determinación última es su *idealidad*<sup>57</sup>, es decir, que no pertenecen de manera cualitativa a los objetos,

<sup>53</sup> Kant, *CRP*, B 76

<sup>54</sup> Id., [A 19, B 33] – [B 34, A 20]

<sup>55</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Libro I, La Doctrina del Ser, p. 268

<sup>56</sup> Éste se ha expuesto ya en las determinaciones a priori de la intuición: «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*» Kant, *CRP*, A 12

<sup>57</sup> Sobre la *idealidad trascendental* del espacio, Kant nos dice: «Afirmamos que no existe [el espacio] si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo subyacente a las cosas en sí mismas» [CRP, A 28] sobre la del tiempo, «el tiempo no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible y no puede ser atribuido a los objetos en sí mismo, ni en calidad de subsistente, ni en la de inherente» [CRP, B 53]

sino a la manera dependiente del *cómo* son representados en la *intuición*. De tal modo que, la sensación, lejos de considerar en *su* verdad a la materia, seguirá reduciéndola a su *facultad*.

A las representaciones, configuradas por materia,

No les corresponde, hablando con precisión, ninguna idealidad, aunque coinciden con la representación del espacio en el hecho de pertenecer a la simple naturaleza subjetiva de nuestro modo de sentir, por ejemplo de la vista, del oído, del tacto y sus respectivas sensaciones del color, sonido, calor, las cuales, al ser simples sensaciones y no intuiciones, no permiten por sí mismas reconocer objeto alguno, y mucho menos *a priori*.<sup>58</sup>

Es fácil ver la discordancia: aquello que pertenece al *saber* de los sentidos, prescinde, en última instancia, de ellos. Nada podemos conocer por los sentidos, ni siquiera las sensaciones que ellos reciben, en todo caso, lo único que sabemos es que recibimos una sensación:

Efectivamente -nos dice Kant-, los colores, el sabor, etc., no son considerados, con razón, como propiedades de la cosa, sino como meras modificaciones subjetivas que pueden incluso ser diferentes según las personas. En estos casos, lo que originariamente sólo es por sí mismo fenómeno, por ejemplo una rosa, pasa en el entendimiento empírico por una cosa en sí que puede, no obstante, parecer distinta a cada mirada en lo que al color se refiere.<sup>59</sup>

Podríamos caer en el juego con mucha facilidad, y hacer una exposición exhaustiva de la teoría del color<sup>60</sup>, y se terminaría, sin embargo, por apelar a que “los perros ven en blanco y negro”, pero lo que esencialmente hay que considerar aquí, es que

...la pura materia [en su sentido real] no es más que lo que queda cuando hacemos abstracción de la vista, del tacto, del gusto, etc., es decir, que la pura materia no es lo visto, tocado, gustado, etc. Lo que es visto, gustado, tocado no es la materia sino el color, una piedra, una sal; [en cambio] la materia [para Kant] es precisamente la pura abstracción y así está presente la pura esencia del pensamiento puro, como lo absoluto que no tiene distinciones en sí, no determinado y sin predicados<sup>61</sup>

“Una vez más, el pensamiento que se dice concreto es en el fondo un pensamiento abstracto que no domina sus determinaciones y las capta en su aislamiento.”<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Kant, *CRP*, B 44

<sup>59</sup> *Id.*, B 45

<sup>60</sup> La cual, por cierto, sería de mucha utilidad, pues en la teoría del color, se expresa algo similar a la figura de la ley. Efectivamente, las características del ojo humano reciben las fragmentaciones de la luz de manera distinta a la de los animales, de hecho, entre los mismo humanos se da tal diferencia [aunque, de hecho, se le considera enfermedad (daltonismo)], sin embargo, no es sólo la pigmentación del *iris* la que está en juego. Suponiendo una superficie A (digamos azul) comparada con una superficie B (digamos verde), bajo distintas condiciones de observación, digamos, iluminadas a 50 wats, 100 wats y dentro de un recipiente acuoso; tres grupos de sujetos tipificados (X, Y, y Z) en las mismas condiciones de observación, identificarán en todos los casos el objeto A como A, distinguiéndolo, por ende, de B. Tal vez, a todos los miembros de los tres grupos distintos, se les manifieste el color de forma distinta, no obstante, podrán reconocerlo en su objetividad, *necesariamente*. Las cualidades de A, podrán ser *indicadas* por X, Y y Z a A, porque A es idéntica a sí misma, independientemente de si los X perciben más brillante que los Y, o de forma menos nítida que los Z. Lo que nos demuestra que, efectivamente, nuestras facultades pueden recibir los objetos de cierto modo [distinto], pero no por ello, los altera o, dicho de otro modo, no por ello su contenido objetivo se convierte en meramente subjetivo.

<sup>61</sup> *Fenomenología*, p. 339

<sup>62</sup> Hyppolite, Jean, *Op. Cit.*, p. 95

Vemos entonces, cómo la “empíria” de la *intuición*, es un mero acto de [auto]-engaño, el que comete el sujeto que, paralizado por sus *condiciones*, cree imposible tomar al objeto en *su* realidad, asume su imposibilidad para captar el *esto* en su universalidad, pues el principio de la unidad diferenciada, es, ante todo, determinabilidad superada, y, en el territorio del objeto indeterminado, la determinación última y, por cierto, insuperable, vendría siendo la identidad formal: *la universalidad abstracta*; en la que el pensamiento “resulta opuesto a la verdad en tanto universalidad concreta en sí misma.”<sup>63</sup> Por consiguiente, “*concebir* un objeto no significa otra cosa que captarlo bajo la forma de lo *condicionado* y *mediado*”<sup>64</sup>, condicionado por la forma subjetiva del percibir y mediado, entonces, por el entendimiento, y no consigo mismo<sup>65</sup>, “con lo cual, cuando este objeto es lo verdadero, infinito o incondicionado, concebirlo significa cambiarlo en algo condicionado y mediado, y de esta manera, en vez de captar lo verdadero pensándolo, convertirlo más bien en no verdadero”<sup>66</sup>

La única ocupación que tiene ésta filosofía es el modo [nuestro] de “percibir” asentado en una actitud apriorística ante la realidad que, nos dice, no tiene sentido preguntar sobre lo que es; sólo podemos preguntar sobre lo que podemos hacer con las cosas, pues

aunque fuéramos capaces de aclarar al máximo esa nuestra intuición, no por ello estaríamos más cerca del carácter de los objetos en sí mismos. Pues, en cualquier caso, sólo llegaríamos a conocer perfectamente nuestro modo de intuir, esto es, nuestra sensibilidad, pero sometida ésta siempre a las condiciones del espacio y tiempo, originalmente inherentes al sujeto. El más claro conocimiento del fenómeno de los objetos, que es lo único que de ellos nos es dado, jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos.<sup>67</sup>

El observador profundo verá en esta moderna actitud fundamental una falsa humildad y al mismo tiempo una falsa soberbia: la falsa humildad, que niega al hombre la capacidad para la verdad, y la falsa soberbia, con la que se sitúa sobre las cosas, sobre la verdad misma, en cuanto erige en meta de su pensamiento la ampliación de su poder de subyugar a él cualquier determinación. La cuestión no es la verdad, sino la práctica-útil, el dominio de las cosas para nuestro provecho. La intuición empírica es, por tanto, la empobrecida actitud perceptiva que cree sentir y en realidad hace abstracciones, aprisionándose en aquello que repudia tanto, pues,

---

<sup>63</sup> ECF, §61

<sup>64</sup> *Id.*, §62

<sup>65</sup> Hemos demostrado ya, analizando *Ojos sobre la mesa*, que la mediación interna del objeto es posible, es decir, el objeto se media a sí, y en ello estriba su objetividad, en tanto médium de las materias, que para fines expositivos, hasta ahora se hallaría situado en la personalidad de Remedios Varo, pero no limitado a ella ni a ninguna otra personalidad o figura (objetual), pero sólo siguiendo paso a paso la mediación de la inmediatez podrá comprenderse con claridad la configuración del Espíritu y por ende, cómo su proceso de conformación nos pone en la verdad: el Espíritu se media consigo mismo.

<sup>66</sup> Hegel, *Op. Cit.*, §62

<sup>67</sup> Kant, *CRP*, A 43

[...] vuelve de nuevo a convertir inmediatamente en principio y criterio de verdad a esta *inmediatez*, es decir, a la *referencia abstracta a sí mismo*, a la identidad abstracta [*identidad* que es obra del entendimiento, y propia de la metafísica y de la Ilustración]. [Luego, entonces,] *Pensamiento abstracto* (forma de la metafísica reflexiva) e *intuición abstracta* (forma del saber inmediato) son una sola y la misma cosa.<sup>68</sup>

La consecuencia de tal metafísica inconsciente<sup>69</sup>, no sólo nos niega la *realización* de los *fenómenos*, sino la de nosotros mismos, ya seamos objeto [en tanto que somos para otro], ya seamos sujeto [en tanto que somos para nosotros mismos], su supuesta unidad *aperceptiva* como la simple representación del yo, es, en efecto, simplista, pues “éste se intuye, no como se representaría inmediatamente con su actividad propia, sino del modo según el cual es afectado interiormente, y, por tanto, no tal como él es, sino tal como se manifiesta a sí mismo,”<sup>70</sup> diríase de otro modo que, aquello que soy, es distinto del cómo me comporto, o peor aun, que el cómo me comporto, no está fundamentado en lo que en mí misma soy.

Podemos concluir que en la filosofía crítica, la figura de la *intuición*, no es otra cosa que el ejercicio abstracto de la razón, que, en otros contextos, es exactamente la misma determinación de la que parte el ejercicio de la *fe*. De tal modo que,

Esto que aquí se llama fe y saber inmediato, es, por lo demás, lo mismo que en otros lugares se llama inspiración, *revelación* del corazón, contenido implantado por la naturaleza en el ser humano e incluso también, de modo particular, sano entendimiento humano, sentido común. Todas estas formas cumplen el mismo cometido: la *inmediatez* con que se encuentra un contenido en la conciencia, o sea, un hecho en su interior, lo convierten en principio.<sup>71</sup>

Consiguientemente, la arbitrariedad que se comete al usar las categorías de “*saber, creer, pensar e intuir*, sólo con arreglo a simples representaciones y distinciones psicológicas”<sup>72</sup>, constituye, en lugar de la verdad, la renuncia a ella.

Llamarle “pretensión” a la *experiencia fáctica* de la *necesidad*, para tomar el camino seguro de la ciencia, que nos permite llevar siempre a territorios pragmáticos sus resultados [o, cómo sutilmente nos convence, hacerlos intuibles], fue mucho más sencillo. Afianzar la *experiencia* en la forma del conocimiento matemático, tendría que, supuestamente, salvarnos de los estadios metafísicos en los que ganar batallas significa nunca ocupar el territorio conquistado. El pequeño inconveniente de tal pragmatismo es que, tal como nos dice Hegel,

<sup>68</sup> CF., ECF, §74

<sup>69</sup> De la cual, por cierto, también podemos decir, que no sólo se funda en las abstracciones que recaen en el sujeto, sino que, al distinguir fenómeno de *cosa en sí*, introduce, ya, conceptos metafísicos.

<sup>70</sup> Kant, CRP, B 69

<sup>71</sup> ECF, §63, cursivas mías.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, cursivas del autor

La filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática, ni puede tampoco contentarse con las aseveraciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior.<sup>73</sup>

Por esta razón, en la filosofía crítica, por un lado, no es alcanzada la autonomía de la filosofía y por lo tanto no es asemejada a la ciencia; por otro, el pensamiento al aprehenderse bajo las formas de lo condicionado, concibe a su objeto bajo la misma finitud y al estar negado a la infinitud, no puede, por tanto, dar pruebas contra su existencia.

Podemos ahora, hacer un último intento en el que nuestro relojero fuese Kant, pero tendríamos, a mí parecer, la más errónea de las interpretaciones ya que, la obra en sí misma nos *revela* su dialéctica inherente, hacer caso omiso de ella, nos arrojaría a una no-verdad, inmediatamente.

Sin embargo, puedo hacer un esfuerzo, empezando por atribuir al relojero el conocimiento intuitivo de sí mismo, y no podría decirse menos de alguien que está en contacto directo, constante y tangible con el sentido del tiempo. El relojero kantiano, tendría que hallarse, necesariamente, en la unidad aperceptiva. En este estadio, ya sabe que todo exterior, acaece en su sentido más pobre, y que aquello que cree que ve, se asemeja al cuerpo fantasmagórico próximo a la ventana. No puede ser esa rueda giratoria que destila viento, en este caso, una *intuición*, porque para él, éstas no se dan externamente. Pero eso no le preocupa, y tal vez por ello, se afana en hacer relojes, casi de manera compulsiva, porque sabe que el tiempo perece con su perecimiento, y como un deseo de atrapar lo que de las manos se le va, llena el espacio que le rodea, a fin de derrumbar lo que él mismo ha cimentado. Insiste en creer que el tiempo y el espacio no pertenecen a las cosas, a pesar de que el espacio le antecede, él mismo vino a ocuparlo con su nacimiento, y no por ello lo ha visto expandirse con el nacimiento de otro ser, el cual permanecerá cuando él haya perecido y no por ello, alguien más lo verá contraerse, y así sucesivamente; quiere creer que el tiempo se detiene, las doce y cuarto marca su presente, pero le es indiferente la hora de su padre, la hora de su abuelo, y de todo cuanto antecesor alcance a contar su ocio; se sabe finito, y por ello se conforma con saberse, y renuncia a su antes y renuncia a su después, pero hace relojes a fin de trascender, quiere transgredir sus propios límites, ansía la infinitud. Pero no sólo sabemos que ésta para él es imposible, sabemos también que él es principio y fin último de su realidad, y, por ello, le sería imposible hacer relojes vivos, universales, autónomos, para sí. Reconoce que hay relojes en la medida en la que

<sup>73</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Prefacio a la primera edición, p. 38

él los ha hecho, pero ¡ay!, pobre kantiano relojero, no es conciente de que “su” hacer, se vuelve contra él mismo, que todo cuanto ha salido de él, ha pasado a ser *un* otro, y que, precisamente por su carácter absoluto,

... y de contraposición la cosa se comporta ante las otras y sólo es, esencialmente, este comportarse; pero el comportarse es negación de su independencia, y la cosa se derrumba más bien por medio de su propiedad esencial. [...] La cosa se pone como un ser *para sí* o como negación absoluta de todo ser otro y, por tanto, como negación absoluta, relacionada solamente consigo; [ignora que], la negación relacionada consigo es la superación de sí misma, o el tener su esencia en un otro.<sup>74</sup>

Un relojero concebido de esta forma, denotaría un pensamiento no dialéctico que, consiguientemente, constituye la presa fácil de una dialéctica que le supera.

Un relojero, cuya necesidad de la experiencia es mucho más fuerte que su experiencia de la necesidad, deviene incapaz de «captar la insuficiencia de cada determinación aislada por el entendimiento, de poner de manifiesto lo que no es en sí que es en su determinabilidad y que pasa a ser su contrario»<sup>75</sup>, por ende, un relojero kantiano, sería incapaz de hacer relojes vivos a fin de ocupar, tal vez tras su perecimiento, su propio reloj.

¿Debemos entonces desechar el concepto de intuición?

Personalmente pugnaría por eliminarlo, de hecho, creo que es algo que debió hacer Kant. Sin embargo, cuando se ha emprendido el análisis de un concepto a fin de detectar la distorsión del mismo, lo propio, no es la eliminación, sino, tal como se hace en la práctica del psicoanálisis, la resignificación. Eliminarlo sería equivalente a lo que en ésta teoría se ha denominado represión,<sup>76</sup> y, consecuentemente, tarde o temprano reaparecería distorsionando toda realidad.

Es justamente un ejercicio de resignificación poscrítica, el que encontramos en el propio Hegel, la *intuición* pierde su carácter de *saber inmediato* y es asumida como determinación del sentimiento, y no podría situársele en lugar más justo, ya que, como se

<sup>74</sup> Cf. *Fenomenología*, p. 79

<sup>75</sup> Hegel, *Prolegómenos*, citado por Hyppolite, Op. Cit., p. 95

<sup>76</sup> En el psicoanálisis, la represión es el esfuerzo inconsciente por eliminar determinadas experiencias, a saber las que dan origen al trauma, eliminación dirigida no sólo al contenido mental, sino también del propio lenguaje (en este caso del que padece el trauma). Si hacemos más uso del parangón, aunque sea sólo un poco, veremos, ya que el principio del psicoanálisis es hacer consciente al inconsciente y, a partir de la reflexión de la autoconciencia, diagnosticar las patologías que, en su mayoría, tuvieron origen en la infancia y acarrear en ellas un lenguaje distorsionado, el concepto de *intuición* vendría siendo similar a un trauma -gestado en los orígenes más remotos de la historia de la filosofía-. La crítica hegeliana al saber inmediato, constituye el esfuerzo de hacer conciente lo que venía *siendo*, así, sin más, aceptado como un hecho, sin crítica y, consiguientemente, factor de distorsiones de la realidad, o sea, inconsciente. La resignificación *actual* que el paciente pueda dar a su trauma, constituye la cura: el dominio de sus momentos pasados como subsistentes, por lo tanto, determinaciones fijas que él domina, no que le sobrepasan. En el mismo sentido, la resignificación hegeliana al concepto de intuición, constituye, para la filosofía, la cura a todo dualismo de la percepción acarreado en sus antecedentes, ahora unificada y por lo tanto aprehensible en las determinaciones en su nueva configuración.

ha demostrado, tal concepto no constituye sino una mera unilateralidad subjetiva y de ningún modo un saber, aunque ciertamente sea de carácter inmediato. Ahora bien, si afirmamos que es una determinación del sentimiento, entonces también habría que afirmarse que sus características son objetivas, es decir, que corresponden a un concepto, el cual, a diferencia de todas las concepciones anteriores, no pertenece a la facultad de la percepción, sino que constituye su antítesis, en tanto que en la dialéctica de la percepción sus extremos se develan universales y la inmediatez subjetiva del sentimiento acaece siempre de manera contingente.

La *forma* del sentimiento es que éste, desde luego, es una afección *determinada*, pero esa *determinidad* es simple. Por ello, aunque su contenido sea el más sólido y verdadero, un sentimiento tiene [siempre] la forma de una particularidad contingente, aparte de que su contenido puede ser también el más menesteroso y menos verdadero<sup>77</sup>

El sentimiento, en tanto que corresponde a un *hecho intimista*, se relaciona únicamente con el subjetivismo inmediato; en cambio, la facultad de la percepción que es esencialmente negación y oposición, en tanto que su objeto *está-siendo-para-ella* y, desde su ya asumido entendimiento, la percepción *está-siendo-para* su objeto, se manifiesta inmediatamente, de modo bilateral, la universalidad objetiva tanto del lado del sujeto como de su objeto.

No obstante, el sentimiento no puede ser de ningún modo desechado, pues *existe*, y, en ese sentido, tendríamos que decir que es, también, *necesario*.

El espíritu, que como *alma* está naturalmente determinado, y que como *conciencia* está en relación con esta determinidad como OBJETO *exterior*, como inteligencia sin embargo se *encuentra* así determinado *a sí mismo*, es su propio sordo tejer dentro de sí, con lo cual es para sí mismo de *índole material* y tiene toda la *materia* de su saber. Por causa de la *inmediatez* en la que él así primeramente se encuentra, el espíritu es simple en esa inmediatez, es solamente como espíritu *singular* y *subjetivo* [en sentido] *corriente*, y aparece así como sentiente<sup>78</sup>

La singularidad manifiesta, nos arroja a la improbabilidad de *universalizar* al sentimiento, sin embargo, pese a la imposibilidad de concebir que el mismo sentimiento acaezca para todos ante la misma circunstancia, lo universalizable es que sobre él puede hacerse una reflexión, en la cual cobre materialidad objetiva y por lo tanto perceptible. En ese sentido, si el sentimiento se percibe, tiene que hallarse, necesariamente, en oposición. Pero como la universalidad pende de lo *puesto* frente a un *opuesto*, es decir, de las *determinabilidades*, y en la dialéctica de la percepción emergen simultáneamente en ambos extremos; el sujeto al descubrirse paralelamente en ellas, tiende a retornar al

<sup>77</sup> ECF, § 447

<sup>78</sup> *Id.*, § 446

subjetivismo sentiente y, con ello, a afirmar como verdades fácticas lo que halla en esa revelación intimista.

Sin embargo, si no hemos olvidado que es justamente en la dialéctica del entendimiento donde se afirma el conocimiento válido y verdadero, es decir, objetivo y necesario, y que en ella se sintetizan los momentos hallados en la percepción, consecuentemente, lo hallado a modo subjetivo, pasa a ser un nuevo objeto: la síntesis entre certeza y percepción es su nuevo material, en cuyo caso, de ser su certeza su propio sentir, éste es arrojado fuera del sujeto:

...la inteligencia pone frente a esta interioridad suya la determinación del sentimiento como un *ente*, pero como algo *negativo*, como el abstracto ser-otro de sí mismo. La inteligencia determina así el contenido de la sensación como un *ente fuera de ella*, lo arroja fuera *en el espacio y en el tiempo* que son las *formas* en las cuales la inteligencia es intuitiva. Según la conciencia, el material es solamente objeto de ella, un otro relativo; pero este material recibe del espíritu la determinación racional de ser lo *otro de sí mismo*<sup>79</sup>

Sólo en este sentido el *material intuitivo* corresponde, en tanto objeto, a la facultad de la percepción, porque su hacer primordial es el movimiento de indicación sobre aquello que está-siendo-para-ella, bajo la consigna de no olvidar que este “acto de indicar en un uno la multiplicidad de términos es obra nuestra y debemos evitar dejar coincidir esos términos en la cosa misma”<sup>80</sup> así, las determinaciones sentientes [o bien momentos] que configurarían el nuevo *universal sensible* que la percepción quiere aprehender, lejos de ser aspectos subjetivos indescifrables, como en las concepciones de *intuición* antes descritas, son determinabilidades objetivas de un solo momento que se despliega y retorna a sí mismo: el de

la inteligencia como unidad concreta de los dos momentos dichos [el hallazgo de la inmediatez como singularidad y la exteriorización de ésta en un *ente* frente a sí] y, más exactamente, estando inmediatamente interiorizada en sí misma en ese material que-está-siendo exteriormente y, en su recuerdo de sí, estar inmersa [a la vez] en el ser-exterior-a-sí, es *intuición*.<sup>81</sup>

Esta resignificación del concepto de intuición, es la que nos permite hacer una última interpretación de la Revelación, no sin antes dejar un breve antecedente de la importancia del recorrido de este apartado: el Espíritu que en sus manifestaciones se muestra como Absoluto, no escapa al conocimiento, se realiza en él, en tanto que el conocimiento es del sujeto, por lo que, si se sostuviera el concepto de intuición en cualquiera de sus definiciones como determinación del conocimiento, el Espíritu como idea Absoluta, sería inaprensible, si en otro intento, tomada en su significación real, la

<sup>79</sup> ECF, § 448

<sup>80</sup> Cf. *Fenomenología*, p. 77

<sup>81</sup> ECF, § 449

sentiente, fuera la intuición la determinación que capta al Espíritu, éste no sería de carácter universal, por lo que hay que dejar bien claro que el Absoluto no se intuye, se construye.

Ahora bien, el recorrido de este capítulo, nos ha dado una muestra significativa de lo que la palabra “construcción” denota en la realización del Absoluto, misma en la que descansa la razón que justifica que una interpretación hegeliana de la Revelación sea más adecuada a lo que la obra expresa. La realización del Absoluto requiere, por un lado, que la objetividad de *las cosas* sea concebida en su carácter universal, por otro, que aun cuando éste se dé en el momento perceptual de modo bilateral inmediatamente, sea también aprehendido en su historicidad, ya que sólo en ella se revela su devenir, por lo que, si ha de ser nuestro relojero un perceptor dialéctico [real] de su entorno, el mundo, tendríamos que hablar de Hegel como el *fenomenologizador* de la historia.

Las manifestaciones de la historia, no son, en efecto, objetos, *son*, sin embargo, *objetuales*. Con éste término, pretendo denotar, que, sobre todo aquello a lo que nos referimos de manera abstracta, sabiéndolo concreto, es decir, perteneciente a un tiempo y un espacio determinados, ejercemos sobre el *hecho*, una *reflexión*.

La relación subyacente a esta unidad diferenciada, el *hecho* por un lado, y, la *reflexión* por otro, es la que comprende el término *objetual*. En ella, lo verdadero, el *hecho*, no se halla comprendido tan sólo como sustancia, como lo subsistente en tanto momento, sino como sujeto, que se aprehende en sus determinaciones. La verdad *objetual*, es la unidad objeto-sujeto, en su realidad [universal] efectiva, la retornada hacia sí misma. En este sentido, el devenir de la historia, al *ser objetual*, es, también, fenoménico. Lo fenoménico, es lo propiamente *perceptible*, en efecto, percibimos lo acontecido, siempre y cuando, entendamos la facultad de percibir, en su sentido real:

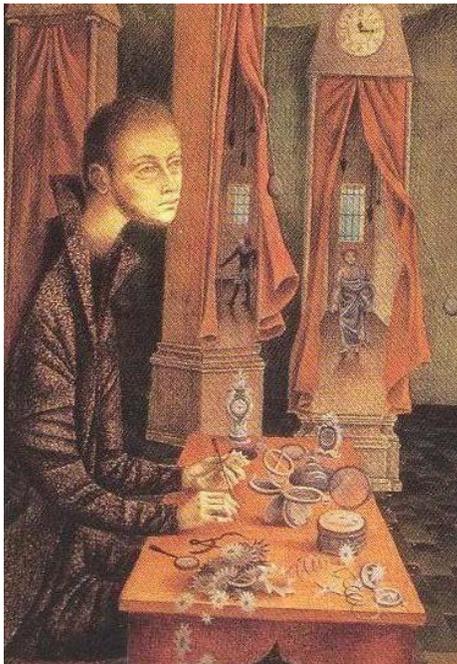
... nuestro modo de acoger la percepción no es ya un acoger que se manifiesta, como el de la certeza sensible [como las contingencias del *saber inmediato*], sino necesario. En el nacimiento del principio han *devenido* al mismo tiempo ambos momentos [la universalidad del yo y del objeto], que no hacen más que *desdoblarse* en su manifestación; uno de estos momentos es el movimiento de la *indicación*, el otro el mismo movimiento, pero como algo simple; aquél es la *percepción*, éste el *objeto*.<sup>82</sup>

Es la unidad objeto-yo, yo-objeto, la universalidad [objetual], lo que capta de manera inmediata la percepción.

En la *Revelación*, podemos *indicar* algo similar, no ya con el desarrollo negativo de los objetos en sí mismos, como se hizo con *Ojos sobre la mesa*, sino desde aquello en que había devenido el *mí espectador*, en su autoafirmación como conciencia concipiente.

<sup>82</sup> *Fenomenología*, p. 71

Nuestro relojero hegeliano, en tanto conciencia concipiente, no está ocupado en la construcción del *universal sensible*, se sabe artífice de relojes y conoce cada engranaje que les determina. Le ocupa, en cambio, su autodeterminación. Sabe que ha llegado a sus doce y cuarto de modo privilegiado: ¡le antecede el tiempo de tantos relojeros!, que él puede ahora dejar caer aquello que configurara otros tiempos, otros relojes, otros contextos. No todas las piezas son necesarias, pero, ¿cómo saberlo a las doce y diez? Sólo en su ahora, sólo en su aquí, sólo para él, existe un nuevo modo de configurar la máquina. La máquina inerte y tan *reveladora*, testimonio fluyente de que su tiempo no ha sido el único, de que le antecede una historia. Sobre ésta, ha hecho una reflexión tan exhaustiva, que ha distinguido lo que hay de verdadero en ella para conservarlo, apropiárselo, hacerlo suyo, pero también, en esa comprensión, ha descartado lo que hay de falso para criticarlo, superarlo: hacerlo vivo desde una nueva verdad<sup>83</sup>.



Sabe que *percibe* lo acontecido, en tanto que de ello, domina cada *determinación*:

-¡Intuían y creían saber!-

Piensa cada vez que mira el interior de sus relojes, y, dirigiendo su mirada a la ventana, llena sus ojos de exterior, y una intensa *Revelación*, se apodera de su sentimiento.

«Su sentimiento se le *revela* «como lo más sólido y lo más verdadero», pero sabe también, que nada hay más cómodo que, un contenido en la conciencia, hallado a modo de *hecho* en su interior, sea convertido en principio.

No puede caer en la tentación del «*saber inmediato*»<sup>84</sup>. Se sabe ahora un *alma sentiente* y le es imposible negarlo, pero de quedarse en su propio sordo tejer, ésta, su *determinación*, le dominaría, y, tal como ha logrado captar [dominando sus determinaciones] el *universal sensible*, quiere ahora dominar sus propias determinaciones, saberse en *su universalidad*. Se ha arrojado de sí mismo, lo ha hecho en la renuncia a su sentimiento, más nunca en su anulación, renuncia a creer que el

<sup>83</sup> Esta expresión encierra una de las tesis más fuertes que permitirán sostener a Hegel la ausencia de la muerte en el Espíritu. Ciertamente pueden encontrarse no-verdades en la historia, pero al ser retomadas, aunque sea para demostrar su falibilidad, son y serán, en ese sentido vivas y, por lo tanto manifestaciones del Espíritu [aún no absoluto]

<sup>84</sup> Vid. *ECF*, § 74, citado en la presente investigación en p. 53

universo late al ritmo de su pulso, pero no por ello sus pulsaciones abandonan el ritmo de su emoción... no se trata de una renuncia fortuita pues se ha juzgado previamente, se ha puesto frente a sí... y, casi como a un otro, trata ahora su sentimiento, un otro abstracto frente a él, que no sólo comparte su misma esencia, comparte su habitación, comparte sus doce y cuarto, comparte su raciocinio, y el amor por el mismo gato. Pero no nos engañemos con la expulsión de su *ser* en *un-ser-otro*; no está convirtiendo su ser abstracto en otro ser real, se unifica, y de esta manera sigue siendo uno, uno retornado a sí, y de esta manera, quizás por vez primera, el relojero, en su verdad, se *intuye*.

En efecto, su *intuición* como mero *subjetivismo sentiente*, es una determinación que no puede omitirse en cuanto al sujeto se refiere, determinación que muy probablemente sea el motor de creaciones artísticas y concepciones religiosas, pero insuficiente para la aprehensión filosófica, en tanto que ésta, ha de captar la *universalidad necesaria*, y no sólo la *contingencia* de la *unilateralidad*.

Ahora bien, ya que la riqueza dialéctica de la pintura, sigue proporcionándonos material, tal como pueden situarse como habitantes de cada reloj a distintas corrientes filosóficas, siendo su historia un saber *objetual* que nutre las doce y cuarto del relojero, es decir, su presente; también puede hacerse un ejercicio individual.

En éste, los vivientes de los relojes, no han de ser sujetos ajenos, sino el mismo forjador de relojes en sus distintos momentos, que ahora, además de que le constituyen, en sí mismos son recuerdos, infancia, adolescencia, juventud..., todo depende de quién sea el relojero. En efecto, también puedo ser yo, o cualquiera que le vea, pero sigámosle llamando un "mí espectador". El mí espectador, no necesita tener puesta su mirada en aquéllos, sus lejanos tiempos, sino

Hacia este ser suyo exterior-a-sí y frente a él, dirige la inteligencia su atención de manera igualmente esencial y es el despertar de sí mismo en esta inmediatez suya, su *recuerdo* dentro de sí en la inmediatez; de este modo, la intuición es esto concreto del material y de sí misma, lo *suyo*, de manera que ya no necesita más de esta inmediatez ni necesita hallar el contenido: la *representación*<sup>85</sup>.

Ésta, es ahora lo inesencial, las representaciones de sí mismo se hallan *aquí* en distintos relojes, pero edifican su presente, configuran *su universal concreto*, lo sabe, son *síntesis* de su hoy, y, en tanto que se descubre en sus propias determinaciones, tiene una nueva inquietud: realizarse como concepto.

Es ahora su propia certeza sensible, ha devenido autoconciencia.

---

<sup>85</sup> ECF, § 450

### CAPITULO III

Acerca del *Insomnio* que causan las certezas...

...también las sensibles

*¿Cuándo llegará, señores lógicos, la hora de los filósofos durmientes?  
Quisiera dormir para entregarme a los durmientes, del mismo modo  
que me entrego a quienes me leen con los ojos abiertos, para dejar  
de imponer, en esta materia, el ritmo consciente de mi pensamiento.*  
André Breton.

El *mí espectador*, tiene dos problemas fundamentales a resolver:

En tanto conciencia concipiente, a la que capta las determinaciones objetivas en el *universal sensible*, le falta por definir una última determinación de aquello que maravillado contempla, las obras de Remedios Varo. Por ello, nos es necesario indagar sobre la artista, su contexto y su *intencionalidad*.

En tanto autoconciencia, es decir, en tanto *universal concreto*, se sabe, ahora, objeto, y ciertamente esto no puede sino quitarle el sueño, porque una certeza sensible es, en tanto que es para otro, situación que empieza a incluir de facto un *no-yo*, pero éste ya no en su aspecto *objetual*, sino *subjetual*; el *no-yo*, por tanto, ya no se halla determinado en un *esto*, sino en un *tú*, y por ende, en la dinámica del *nosotros*.

En este apartado, tras dar solución a sus problemas, el *mí espectador*, habrá de hallarse, al fin, como *universal abstracto*, determinado a configurar el *Espíritu*.

Seguramente, con especial énfasis en aquellos que dominan la filosofía hegeliana, surgirá una observación, ¿por qué si en realidad lo que se está exponiendo es el desarrollo de la conciencia fenoménica, seguirle llamando *mí espectador*? Pues bien, al margen de toda posibilidad escrita, cuyo lenguaje, a diferencia del lenguaje hablado, permite ciertas libertades que pueden ser esclarecidas a “nota de pie de página”, mostrando el desarrollo que permita emplear de cierto modo un concepto, y, sin darle demasiada importancia al hecho de que referir a una primera persona desde la tercera, establece de manera inmediata un desdoblamiento, un alejamiento de *mí* sin dejar de ser *yo*; y que, dicho sea de paso, nos aleja de aquellas posiciones que atribuyen a la filosofía hegeliana la anulación *yoíca*; he de reconocer que el porqué de un *mí* y no un *yo*, o simplemente “el espectador”, tiene su razón en un mero acto de humildad, un desarrollo circunscrito a un único momento, que ciertamente evoca muchos otros, pero que no va más allá de un instante determinado: el embelesamiento experimentado en un museo, por lo que, ésta, *mí conciencia*, no pretende exponer en todas y cada una de sus *determinabilidades* a la

*conciencia fenoménica*, sino únicamente, aquellas que puedan ser reflejadas *mediante* lo que en estado *expectativo*, la ha atrapado: la obra de Remedios Varo.

Yo no sé si todas las personas que se hallan conmovidas por la obra de un artista sientan el mismo interés por su vida. Tampoco sé si sea fundamental para la comprensión de un espectador establecer un vínculo entre ambas cosas. Y desconozco aún más si los presupuestos teóricos o las experiencias vividas de un artista, tiendan a demeritar para un espectador las creaciones de aquél. Sin embargo, si el *mí espectador* se ha autoafirmado como la conciencia que en su peso lleva el acto de la reflexión, no es, entonces, un espectador cualquiera, es, más bien, un espectador reflexivo, más aún, autoconciente, buscador de *determinaciones* y sediento de infinitud. Luego entonces, de lo *puesto*, ha de buscar su *más allá*: su historia, su devenir, lo vivo.

Lo vivo lo hemos experimentado ya en un aspecto: “el arte me permite tomar conciencia de que ella es *mía*, que no estoy poseído sino que la poseo, soy yo con mi pasión y difiero de mi pasión”<sup>1</sup>, en ese sentido, me vivo viviendo el arte. Pero, en este punto del trayecto, sabemos ya, que siempre hay otra parte a considerar, en este caso, a quién le diera vida a la obra.

La pertenencia de Remedios a un movimiento artístico determinado, nos puede dar algunas pautas, pero, ciertamente, ellas no lo son todo.

El surrealismo, se funda, por un lado, en lo que el padre del psicoanálisis hallara como territorio no escudriñado: la fluidez [desordenada] de los sueños; por otro, en el repudio a la lógica y la razón, el *logicofobismo* abiertamente declarado por los integrantes del movimiento, estaba dirigido contra el carácter [ordenadamente] discursivo de la racionalidad. Ambos aspectos parecerían contrapuntarnos con bastante fuerza pues denotan la urgencia de considerar el aspecto discordante entre realidad y fantasía como punto de partida para la reflexión. En efecto, el movimiento surrealista, surge con un ejercicio escrito que tenía como finalidad plasmar, en su velocidad e inmediatez, el fluir del pensamiento, amén de encontrar en él, importantes revelaciones de lo que Freud denominara inconsciente<sup>2</sup>.

Ahora bien, aunque las artes y la filosofía sean de carácter distinto, no por ello debemos desdeñar la viabilidad de que alguna surja como posible respuesta a la otra. Tal es el

<sup>1</sup> Teyssedre, B., *La estética de Hegel*, Trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974, p. 59

<sup>2</sup> Escribe André Breton en el *Primer manifiesto del surrealismo*: “Me pareció entonces, y sigue pareciéndome ahora [...] que la velocidad del pensamiento no es superior a la de la palabra, y que no siempre gana a la de la palabra, ni siquiera a la de la pluma en movimiento. Basándonos en esta premisa, Philippe Soupault, a quien había comunicado las primeras conclusiones a que había llegado, y yo, nos dedicamos a emborronar el papel, con loable desprecio hacia los resultados literarios que de tal actividad pudieran surgir. La facilidad en la realización material de la tarea hizo todo lo demás.” (tomado de [www.ideasapiens.com](http://www.ideasapiens.com))

caso del surrealismo.

Sin embargo, en el caso de Remedios, éste no es sino un punto de partida, no una estricta finalidad. Si bien todas sus obras remiten con una facilidad insólita a campos oníricos, carecen del carácter desordenado del pensamiento [aspecto que se revela aún más cuando vemos sus bocetos], por el contrario, en sus obras impera un rigor lógico, tanto en el aspecto de la forma (proporción, simetría, color), como en el aspecto del contenido, es decir, que aquéllo gestado en su pensamiento, su *presuponer* inmediato, cobra en su *poner*, la organicidad dialéctica del pensamiento, *traspasando*, así, el aspecto lógico de la razón, a la realización dialéctica de la vida.

En una entrevista, Juliana González, -íntima amiga de Remedios-, declaraba:

Remedios no rehuyó los caminos del pensamiento, de la lógica, de la matemática. Su plástica estaba filtrada por el conocimiento. No es una pintura sensorial, en esto contrasta con otros surrealistas. Existe en su obra la presencia de una formalidad, de una racionalidad... [...] Se sentía fascinada por la idea de los contrarios, la ausencia, estar y no estar, vacíos, otredades, la idea de los andróginos. La intuición de Remedios era enorme, los libros no hacían más que corroborar lo que ella ya sabía, *su experiencia personal directa e intuitiva* fue el corazón de su obra...<sup>3</sup>

Esta declaración puede, de alguna forma, garantizarnos que las interpretaciones hechas hasta aquí, y desde luego, también las subsecuentes, no están del todo erradas, de hecho, sería pertinente echar mano de alguna declaración hecha por la propia Remedios, a fin de mostrar que las interpretaciones no se alejan de su intencionalidad, por ejemplo, la hecha sobre El Relojero:

Aquí se trata del tiempo -nos dice la artista-. Por eso hay un relojero (que en cierta manera representa el tiempo ordinario nuestro), pero por la ventana entra una "revelación" y comprende de golpe muchísimas cosas; he tratado de darle una expresión de asombro y de iluminación. A su alrededor hay cantidad de relojes que marcan todos la misma hora, pero dentro de cada uno hay el mismo personaje en muy diferentes épocas; eso lo consigo por medio de los trajes característicos de épocas muy distintas, cada reloj tiene una ventana con rejas como en una cárcel.<sup>4</sup>

La descripción, en efecto, nos muestra "ciertas" similitudes con las interpretaciones hechas, no obstante, tal como en el movimiento del entendimiento sobre su certeza sensible, buscamos, a pesar de la similitud, la diferencia.

Ésta, es fácil describirla en relación a la *intencionalidad* de *Ojos sobre la mesa*:

Víctor Brauner pintó en 1931 un autorretrato, en el que aparecía tuerto del ojo derecho. En otro representó un hombre de cuyo ojo salía una varilla terminada en una D. El día 27 de agosto de 1938, en el estudio de Oscar Domínguez, Esteban Francés comenzó a hablar de Remedios no muy agradablemente, con lo que los ánimos se exaltaron. Oscar Domínguez, finalmente le

<sup>3</sup>Fragmento tomado de la entrevista, citada en Varo, Beatriz, *Remedios Varo: en el centro del microcosmos*, España, F.C.E., 1990, p. 91

<sup>4</sup> Ricardo Ovalle / Walter Gruen, *Remedios Varo, Catálogo Razonado*, Tercera Edición, Era, México, 2002, p. 111

lanzó un vaso. Al romperse, un trozo de cristal saltó al ojo de Brauner, que quedó tuerto.<sup>5</sup>

Éste, uno de los hechos premonitorios más comentados del surrealismo, fue la motivación del gouache *Ojos sobre la mesa*, pintado en el año en que Brauner quedara tuerto. Desde esta *intencionalidad*, poco tiene que ver la interpretación hecha, y digo poco en vez de nada, porqué, en el movimiento surrealista, los ojos aludían al temor a la castración. Desde luego, aquí, la connotación de castración, remitía a los postulados freudianos, como la represión, ejercida por el peso de la cultura<sup>6</sup> a la libido; como la negación de uno mismo impuesta por el otro, como un aplastante *ser del otro sobre mí propio ser*.

Desde ésta diferencia podemos buscar la unidad.

Algo similar a lo ocurrido en aquél estudio de Domínguez expresa la castración: la imposición de una opinión sobre alguien y el desmembramiento de otro por una violencia exterior. De la misma manera, mi interpretación de *Ojos sobre la mesa*, es un violento acontecer, un desmembramiento, una opinión impuesta.

Pero la castración a la que alude la obra, no está expresada en ella; tampoco aparece el vaso que dejara tuerto a Brauner, y, curiosamente, es, entre los suyos, uno de lo pocos cuadros en donde no figura Remedios.

¿Cuál tiene que ser entonces nuestro parámetro de *verdad*? ¿la *intencionalidad*, la *interpretación*, o el hecho de que hay un gouache ahí? En realidad, hay que tomar como verdadero todo.

-¡Qué certeza tan endeble!- Podrían reclamar algunos. En efecto, las *certezas* parecen ser así.

El contenido concreto de la *certeza sensible* hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite si vamos más allá en el espacio y en el tiempo en que se *despliega*, como si tomásemos un fragmento de esta plenitud y penetrásemos en él mediante la división. [...] Pero, de hecho, esta *certeza* se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre.<sup>7</sup>

Ciertamente, el gouache ahí, nos dice sólo eso, que el cuadro *es*, pero no *lo que es* el cuadro: la abstracción de una serie de sucesos determinados, que, aun escapando al pincel, forman parte de la obra, su génesis.

“Una certeza sensible real no es solamente la pura inmediatez, sino un ejemplo de ella”<sup>8</sup>, hay que ir *más allá* de lo *inmediato*, no olvidar que a todo *poner*, le antecede un

<sup>5</sup> Varo, Beatriz, *Op. Cit.*, p. 58

<sup>6</sup> Cultura aquí como tradición, no como el medio de re-creación inherente al individuo, lugar donde la conciencia se halla en su recíproca libertad. (También, por cierto, postulado por Freud en *El malestar en la cultura*).

<sup>7</sup> *Fenomenología*, p. 63

<sup>8</sup> *Id.*

*presuponer*, y, que si el verdadero filosofar constituye el Saber, éste es, ante todo, el dominio de las *determinabilidades*, su absoluto. Luego entonces, aquello que constituye a la obra en sus determinaciones, implica también su gestación, la mano de su autor, y éstas pueden ser abrazadas sólo por el *entendimiento*, que es justamente la facultad a la que asemejamos *Ojos sobre la mesa*.

Efectivamente, la dialéctica del entendimiento tiene su origen en la certeza sensible, y tras su desdoblamiento, es decir, tras ahondar en lo que la constituye, regresa a ella, y de este modo, la certeza es también su fin.

Ahora bien, cabría preguntar si conocer los *motivos* de Remedios, es decir, concretizar lo que se nos presentó de manera tan abstracta ¿ha demeritado en alguna medida la *magia* de la obra? Sea cual sea la respuesta, habría que recordar que la verdadera reflexión, es aquella que distingue lo que por acción propia ha puesto en la *cosa*. Si la interpretación deja de concordar es porque no constituye una verdad de la obra, en tanto que no es una *determinación* intrínseca a ella, pero, si hemos tomado como referencia análoga las obras de Remedios Varo, es porque en el arte la conciencia se realiza, en ésta, a mí parecer la más sublime, de las manifestaciones del Espíritu. Por lo que, sólo ahora podemos decir que tenemos un Saber: {La obra *Ojos sobre la mesa* es la expresión abstracta de un acontecimiento dramático en la vida de Remedios Varo, y qué, justamente por ser una expresión artística, me permite interpretarme en ella, distinguiendo claramente su verdad de la mía. Hay un movimiento; en él, yo *traspaso* el momento de desmembramiento que evoca la autora en su pintura a mí autoafirmación, tengo mis propias evocaciones; existe entonces una coincidencia: la abstracción de experiencias fácticas se conjuga, se funde, se interioriza en una obra, la cual, exhala en su *ser ahí*, nuestra exterioridad. En el caso de Remedios, la exteriorización creadora; el otro extremo, *para mí*, la reflexiva. Tal es en su realización (tomada de los dos extremos), la manifestación del Arte.}

“Es claro que la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia”<sup>9</sup>, el dominio de todas las determinaciones para afirmar algo tangible, implica también su negatividad puesta en el reconocimiento de la no-verdad que recae en el sujeto, “la verdad del *esto* sensible para la conciencia debe ser experiencia universal, [pero] resulta que la experiencia universal es más bien lo contrario”<sup>10</sup>, es decir, que el cuadro que tengo frente a mí, en su simplicidad, es sólo unos ojos, unas gafas, una mesa,

---

<sup>9</sup> Cf. *Fenomenología*, p. 69

<sup>10</sup> *Id.*

un relojero, un gato; pero en su historia, en lo que al ser omitido por el pincel constituye su no-ser, es también un sueño, una ideología, una convicción, un hecho trágico...

"...toda conciencia supera a su vez una tal verdad [...], y expresa lo contrario de ello [...], y lo que en esta afirmación, que supera a la primera, es a su vez una afirmación semejante de un esto sensible lo supera también inmediatamente"<sup>11</sup>, tal como en la alusión a la castración, la reflexión interpretativa se asume como castrante y pasa, entonces, a ser su contrario y, así, "en toda certeza sensible sólo se experimenta en verdad el *esto* precisamente como un *universal*"<sup>12</sup>, porque la verdadera reflexión no se queda en el plano inmediato, lo sabe penetrado por la mediación de su pensamiento y, de la misma manera, como pensamiento, se halla ahora filtrado por la inmediatez del objeto, así, entonces, se descubren ambas cosas, el *yo* y el *esto*, como materias de su propio devenir. En éste, descansa el verdadero sentido de la infinitud -que tanto ansiábamos en El Relojero-, en que aquello que permanece es el constante movimiento, por lo que ya no se trata de un infinito incontable, sino de uno incesante, en tanto que no corresponde a una vida concreta, sino a una dialéctica infinitamente rica en su presente. La infinitud, por tanto, no puede ser entendida ya como cuantitativa, sino como cualitativa, ésta es, en su libertad, la *experiencia* de la conciencia puesta en el ser otro, el *esto*.

Pero así, en su absoluta universalidad, el *esto*, se revela como inesencial, y el *mí espectador*, ya no se halla en la abstracta compenetración, sino en la experiencia fáctica de la concretud, y, con ella, ha pasado a ser su contrario, él es ahora lo indiferente, el otro extremo frente a su saber, es decir que, si hasta ahora él había sido el *mediador de la inmediatez*, ahora lo inmediato, las pinturas, habrán de manifestarse como la mediación que lo permea, algo similar a dejar de interpretar las obras para dejar ser interpretado por ellas, aunque permitir esto, tal vez con demasiada razón, le quite el sueño....

---

<sup>11</sup> *Fenomenología*, p. 69

<sup>12</sup> *Id.*



**Insomnio**, 1943-1950  
Remedios Varo (1908-1963)

Si en ésta obra seguimos considerando a la mesa como la certeza sensible, veremos que ahora se halla iluminada por el desarrollo del concepto pues en ella, converge una triple mirada, la sensible, la perceptiva y la que ve el desarrollo de ambas en su unidad, la reflexiva. Y, aunque me gustaría pensar que esa triple mirada está explicitada en el cuadro, no es así. Por el contrario, esa mirada pintada que habremos de asumir como autoconciente, en tanto que ve desde tres perspectivas, no está dirigida a la certeza, sino al espectador. Se trata entonces de una autoconciencia frente a otra.

Un escenario como éste, no puede sino causarle insomnio al *mí espectador*, pues,

originalmente, en el camino que había emprendido, se gozaba en su lado afirmativo: -mí modo de ver las cosas- decía. Pero ahora, él es lo inesencial, la certeza sensible para alguien más. Y sabe que, para manifestarse en su libertad, habrá que ser desmaterializado, desmembrado, y recuperado en su unidad por otro; pero está obstinado en que su auto-concepto objetivo sea reconocido por quien le interpela, se aferra a someterse al saber de un ajeno, y, conciente de los yugos que le han de ser impuestos, se asume como la quietud indiferente frente a la puerta que él mismo ha abierto, la otredad. Esta, es ahora su amo, el mí espectador se ha paralizado, cual esclavo, por el miedo.

...para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, *la verdad* es, para ella, la *conciencia independiente* [Remedios Varo] y *que es para sí* [en su expresión artística], pero esta verdad *para ella* no es todavía *en ella*. Sin embargo, tiene *en ella misma, de hecho*, esta verdad de la pura negatividad y del *ser para sí*, pues ha *experimentado* en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto.<sup>13</sup>

Las pulsiones de muerte, o el presentimiento del perecer, en el mí espectador, no son un mero juego intelectual del que saldrá avante el cuerpo<sup>14</sup>, pues sabe que, tal como en el juego de fuerzas, prescindir de alguna de ellas en su constante relación, significa el caos, el completo no-ser del movimiento. Él es ahora una fuerza contraria frente a otra, y, de no encontrarse en relación, de no ser reconocido como esencial al movimiento, la supeditación sobre él que sufre por parte de aquél a quien ha reconocido como señor, significaría, por tanto, un brutal aniquilamiento...

¡Exageraciones! Clamarían no pocos. Particularmente porque un cuadro no tiene el poder de acabar con una vida. Es posible que tengan razón, porque para ellos, las "razones" se anclan en su exceso de [auto] fundamento, e incapaces de reconocer su propio vacío, se asumen a sí mismos como la auto-superación de toda *nada*<sup>15</sup>, se entregan conformes a su perecimiento y, de esta manera, sin esperar ser reconocidos, renuncian a reconocer...

<sup>13</sup> *Fenomenología*, p. 119

<sup>14</sup> Para la autoconciencia, es inadmisibile concebir la preservación del cuerpo como materia independiente del Pensamiento, pues sabe que las determinaciones dominadas por el entendimiento, son llevadas a su realización en su corporeidad y que en ella cobra vida la dialéctica:

«La idea *inmediata* es la *vida*. El concepto está realizado como alma en un *cuerpo*, de cuya exterioridad el alma es la *universalidad* inmediata que se refiere a sí, es también la *particularización* del cuerpo, de modo que éste no expresa en sí mismo otras diferencias que las determinaciones del concepto, y es finalmente la singularidad en tanto negatividad absoluta, [...] y la vida, del mismo modo que es la particularización *inicial*, se produce o resulta como unidad *negativa* que-está-siendo *para sí*, y en la corporeidad dialéctica sólo se concluye consigo misma.» Hegel, *ECF*, La doctrina del concepto, § 216

<sup>15</sup> Aquí el concepto de *nada*, sólo en su sentido positivo, la *nada* que recae en la inmediatez de lo igual a sí mismo. En la figura del mí espectador, en tanto autoconciencia, el concepto será negativo, como oposición al ser, y en tanto determinaciones diferentes, y, por lo tanto unificadas, ésta *nada* será un extremo del devenir.

...porque para ellos, la vida no tiene determinaciones más allá de la alimentación y reproducción y la conciben como un “desarrollo” finito, en tanto que no han captado “la infinitud como el *ser superado* de todas las diferencias, [...] la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la *independencia* misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento”<sup>16</sup>, y permanecen de este modo, en su no-esencialidad, en la insuperable negatividad, en la plena indiferencia... tienen los ojos abiertos ante lo que se les impone, pero lejos de ver a un *Tú* frente a ellos, lo que ven, es la realidad más pobre: un cuadro distante en un museo.

Desde luego, que la vida, concebida de ésta manera, no sufre menoscabo frente al otro, porque un pensamiento como ese, no *pone* en juego lo que la *vida*, como lo *vivo*, significa. Pero nosotros que no [sólo] vemos un óleo, sino un objeto autosuficiente, compartimos la angustia del *mí espectador*, su vacío, su *nada* [en oposición al *ser de-otro*], su falta de fundamento: su presentir ser de alguien y no de sí mismo.

«Ahora adoptemos la perspectiva del artista. El se expresa. Exalta *su yo singular*. El *yo* pone y se opone al *no-yo* y todo aquello que emerge desde la subjetividad, desde su intuición (claro está que ésta es sentiente), también puede eliminarlo; pues todo es representación, en tanto que lo fijo, su obra, expresa la abstracción de su experiencia pero no el hecho en sí mismo, éste, su intencionalidad originaria, se disuelve en formas evocativas, y sólo él sabe su trasfondo; es de su jurisdicción *poner* o *eliminarlo* todo, excepto el goce del *yo* concentrado en sí mismo, es decir, se experimenta como “el Todo respecto del cual nada habría de valer sino lo impreso y sancionado por él”»<sup>17</sup> Tal es la postura del señorío. Pero ¿cómo es que una autoconciencia ha llegado a ésta cúspide? Centrémonos únicamente en Remedios Varo que es a quien el *mí espectador* ha reconocido como su amo.

Sucede que, en algún momento, ella también reconocía señoríos: los fundadores del movimiento surrealista: en una entrevista con Raquel Tibol, Remedios le decía:

Sí, yo asistía a aquellas reuniones donde se hablaba mucho y se aprendían varias cosas; alguna vez concurrí con obras a sus exposiciones; mi posición era la de tímida y humilde oyente; no tenía la edad ni el aplomo para enfrentarme con ellos, con un Paul Éluard, un Benjamín Péret o André Breton; yo estaba con la boca abierta dentro de ese grupo de personas brillantes y dotadas.<sup>18</sup>

Pero sucede también, que en algún momento, ella se supo independiente:

- Continúa diciendo- Estuve junto a ellos porque sentía cierta afinidad. Hoy no pertenezco a

<sup>16</sup> *Fenomenología*, p. 109

<sup>17</sup> Cf. Teyssedre, B., *Op. Cit.*, p. 62

<sup>18</sup> Varo, Beatriz, *Op. Cit.*, p. 59

ningún grupo; pinto lo que se me ocurre y se acabó. No quiero hablar de mí porque tengo muy arraigada la creencia de que lo que importa es la obra no la persona; no me interesa la polémica ni ninguna actividad, soy esencialmente pacífica, necesito la paz.<sup>19</sup>

Éste es el tránsito que nos interesa.

Esa paz, la que le quita los yugos a la conciencia y la afirma en su independencia, es justamente lo opuesto al temor del esclavo. Pero alcanzarla no es tarea fácil. En primer lugar, y sobre todo hablando en el contexto de las convicciones surrealistas<sup>20</sup>, porque parecería que la labor del artista fuera la de dejarse dominar por la fantasía, por el desorden, por las revelaciones fluyentes de los sueños; “¿En que punto comenzó la imaginación a ser perniciosa y en que punto deja de existir la seguridad del espíritu?”<sup>21</sup> – preguntaba André Breton en el manifiesto surrealista- Pero ocurre que, asumir esta postura, va justamente en contra de aquello que los surrealistas tomaran como punto de partida: el psicoanálisis. Éste, ciertamente da un lugar privilegiado a los sueños en el desarrollo del análisis con una estricta finalidad: dominar al inconsciente a fin de no ser dominados por él. La exigencia surrealista, pone al individuo en una posición contraria, y, situándolo bajo el dominio de sus determinaciones (fantasiosas), lo convierte, más bien, en instrumento de ellas.

Tal vez por ello, Remedios, nuestra artista, aunque ciertamente nos remite a todo aquello que sólo puede ser dibujado en nuestros sueños, -la eternidad embotellada, personajes voladores, lunas enjauladas, relojes habitados, entrañas transgredidas...- prefiere mantenerse insomne, vigía... “porque la verdadera paz no existe cuando el ánimo se evade por la imaginación; ella se conquista. Si el alma se apaciguara, la adormecería una belleza por demás encantadora; y ese sueño le impediría por siempre conquistar su paz.”<sup>22</sup> Su obra no sucumbe siquiera a su propia intencionalidad, no está regida por ella, por la abstracción ininteligible, por el contrario, su pintura no quiere decir, dice.

Si el artista se “expresa”, no puede ser entonces, como tal individualidad, afectado por tales historietas privadas, sino en tanto que punto de concentración de lo humano; debe dejar surgir su tema espontáneamente de él, o más bien, *no experimentarse ya sino como el surgimiento de su tema, como la forma que modela un contenido que la obsede.*<sup>23</sup>

Así, Remedios, se sitúa como potencia sobre las determinaciones del surrealismo, pues ha demostrado en su deslindamiento, que éste sólo vale para ella como algo negativo; y,

<sup>19</sup> *Id.*

<sup>20</sup> En el primer manifiesto surrealista, André Breton lo definía de una vez y para siempre: Surrealismo: Automatismo psíquico puro por cuyo medio se intenta expresar, verbalmente, por escrito o de cualquier otro modo, el funcionamiento real del pensamiento. Es un dictado del pensamiento, sin la intervención reguladora de la razón, ajeno a toda preocupación estética o moral. (tomado de [www.ideasapiens.com](http://www.ideasapiens.com))

<sup>21</sup> *Id.*

<sup>22</sup> Teyssedre, *Op. Cit.*, p. 58

<sup>23</sup> Teyssedre, *Op. Cit.*, p. 63

al ser ella la potencia que se halla por encima de este movimiento artístico, y éste, a su vez, la potencia colocada por encima de toda una tradición racional, sabe de éste silogismo, que en su infinitud, tendrá bajo sí a otro, el espectador<sup>24</sup>, esta es propiamente, la conciencia señorial.

Ésta, se relaciona con la cosa, su obra, con una doble mediación: por un lado, el deslindamiento de su pintura de los postulados surrealistas, es la forma mediata de la destrucción, es decir, su pintura es el medio que sostiene su postura confrontativa; en ésta, convierte al *ideal artístico* que le determinaba en pura negación: “logra acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce”<sup>25</sup>; pero este goce descubierto en su propia independencia, encuentra su límite ante la independencia manifiesta de cada pintura, sobre la cual no puede ejercer destrucción alguna y se hallaría entonces como conciencia terminada, finitud insuperable, pues sin importar la cantidad de producción artística, el límite sería siempre el mismo: ella en su absoluto ser-para-sí, su arte. Pero como autoconciencia que, dominando las determinaciones objetuales ha llegado a dominar también las suyas propias y las de su arte, se sabe la conciencia que está-siendo objeto para otro. Así, por otro lado, se relaciona con la cosa, su obra, desde otra mediación, el espectador. En su señorío, el artista sabe que su arte es para otros. Con esto, “no hace más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma”<sup>26</sup>, es decir, al espectador que la interpreta y éste, reconociéndola en su libertad, como objeto autosuficiente, la hace suya. Sin embargo, esto no es sino cumplir con la expectativa del amo de ser reconocido, reafirmando así su señorío, en tanto que, ambos, el espectador y aquella ideología artística, son para él lo no esencial.<sup>27</sup> “Pero para que se dé el reconocimiento en sentido estricto, falta otro momento, en el que lo que el señor hace contra el otro, lo haga también contra sí mismo y lo que siervo hace contra sí lo haga también contra el otro”<sup>28</sup> en cuyo caso, el amo se daría cuenta de que en la posición de no esencialidad en la que

<sup>24</sup> Esto es precisamente lo que Hegel afirma en la figura del Señor: «El señor se relaciona *al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente*, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad. Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser la potencia que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo sí a éste otro. Y, así mismo, el señor se relaciona con *la cosa de un modo mediato, por medio del siervo...*» *Fenomenología*, p. 117-118

<sup>25</sup> *Fenomenología*, p. 118

<sup>26</sup> *Fenomenología*, p. 118

<sup>27</sup> La reducción del reconocimiento a la expectativa, se hallaría expresada en la siguiente cita : «En estos dos momentos deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues ésta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la transformación de la cosa y, de otra parte, en la dependencia con respecto a una determinada existencia; en ninguno de los dos momentos puede dicha otra conciencia señorear el ser y llegar a la negación absoluta » *Id.*

<sup>28</sup> *Id.*

sitúa a todos frente a su hacer, concibe, en realidad, conciencias dependientes, las que responden a sus expectativas y, por lo tanto, no estaría entonces frente a otra conciencia libre para reconocerlo, en ese sentido, su reconocimiento, o saber de sí, sería unilateral y desigual.

En cambio, por su lado, el siervo que

como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero al mismo tiempo la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación sino que se limita a transformarla,<sup>29</sup>

es, entonces, la verdadera independencia, en tanto que concibe en su libertad a la autoconciencia que le interpela, y se produce, por tanto, un mutuo reconocimiento.

Ahora bien, se me reclamará que ahora resulta que es el *mí espectador* el verdadero reconocedor y que nuestra artista se quedó en la pobre determinación del goce de sí misma, incapaz de reconocer, en su libertad, a sus espectadores.<sup>30</sup>

En realidad, una lectura como esa, me situaría a *mí*, inmediatamente, en la posición del señorío, la que se posa sobre “la última determinación”, con lo cual, se estaría reconociendo, como verdadera universalidad, la movilidad de la autoconciencia que va de un lado a otro transfigurándose.

Sin embargo, si somos un poco más observadores, el *mí espectador* que buscaba ser reconocido, terminó siendo el reconocedor, así que, en realidad, no satisfizo su deseo de otro, sino su deseo de sí mismo<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Fenomenología*, p. 118

<sup>30</sup> De hecho, precisamente en la figura de Remedios, vimos las dos determinaciones de la conciencia contrapuesta, fue esclava de los surrealistas y ama de sus espectadores, sin embargo, nunca está de más aclarar, que éstas, son sólo ejemplificaciones y no determinaciones últimas, ni de la conciencia, ni de la obra, ni de Remedios.

<sup>31</sup> En la *Fenomenología* Hegel recorre un camino distinto: En él, la apetencia de sí mismo se descubre antes que la confrontación, de hecho es éste descubrimiento el que lleva a la autoconciencia a *ponerse* frente a otra a fin de ser reconocida y es en esta oposición donde la autoconciencia conoce el *temor*, el cual, para ser superado, deberá renunciar *precisamente* a la apetencia de sí mismo para, entonces, apetecer al otro, Hegel lo expresa de la siguiente manera: «En el momento que corresponde a la apetencia en la conciencia del señor, parecía tocar a la conciencia servidora el lado de la relación no esencial con la cosa, mientras que ésta mantiene su independencia. La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado *objetivo* o la *subsistencia*» (*Fenomenología*, p. 120) La apetencia en la Fenomenología en tanto que tiene que superarse (o saciarse) en la objetividad, es más una apetencia de lo otro y de los otros que un deseo de sí mismo. Es precisamente la superación de la singularidad en la universalidad *objetiva*, lo que permite a Hegel afirmar la realización del Absoluto en las figuras de la conciencia en tanto Espíritu.

Sin embargo, yo he optado por una inversión fundamentalmente por dos razones, la primera es una cuestión de *sub-secuencia*: en el momento en el que la conciencia se descubre descubriendo la realidad, es decir, sabiéndola en sus determinaciones, lo que sigue inmediatamente es saberse ella misma como objeto determinado, es decir, si de los objetos sabe que son para ella, subsecuentemente, al saberse como objeto empieza a saberse para alguien más; si sabe que a los objetos los conoce dominando sus determinaciones, es decir, separando y, después, unificando sus cualidades intrínsecas, entonces la autoconciencia empieza a presentir que es justamente lo que otra autoconciencia hará con ella y, subsecuentemente tiene miedo, miedo que en buena medida estriba en ser “descubierto” en sus determinaciones, las cuales, al ser de la autoconciencia y no del objeto, tendrían que ser, necesariamente, determinaciones éticas, o si se quiere, relativas a la personalidad propia de cada individuo, pero este temor en la autocoincidencia, también, es relativo a no ser reconocida en su independencia, y por ello, la necesidad de reconocimiento, en el hegelianismo, se vuelve primordial. Por

Este deseo no es sólo un deseo asimilado, sino realizado. Ésta es su verdadera certeza de sí mismo, ser deseo, y en ello le va la vida, en mantenerse como oposición al desarrollo infinito, en el subsistir como deseo a pesar de su propia finitud, es decir, trasciende las figuras de la autoconciencia en su simplicidad, que, en su esfuerzo de hacerse valer para otra autoconciencia, se somete a una lucha encarnizada, en la cual de nada le valdría la muerte del otro, pues no busca reconocimientos de ultratumba; necesita superar cualquiera de las posiciones que en su simplicidad adopte, ya sea la del amo, ya sea la de la servidumbre, descubriendo como medios desvinculatorios, tanto la destrucción como la supeditación, entre ella misma y el otro. Así, lo que primeramente parecía deseo viril de reconocimiento [deslindamiento-destrucción-sometimiento], es, en realidad, deseo de sí mismo.

Se trata entonces, de dos autoconciencias repelidas a sí mismas, que han hallado como su esencialidad ser deseo. No buscan reconocimientos de un vencido, sino ser deseadas por otro deseo. Lo que la autoconciencia repelida a sí misma busca no es vencer, sino devenir... el verdadero reconocimiento mutuo, se da en el momento en que ambas autoconciencias se auto-reconocen como deseo. *Se reconocen reconociéndose.*

“Así, pues, ahora la autoconciencia es autoconciencia pensante en la medida en que es capaz de hacerse objeto de sí misma sin perderse ni desaparecer por ello.”<sup>32</sup> La esencia de ser Deseo, es ser pensamiento, “pues *pensar* se [le] llama a no comportarse como un *yo abstracto*, sino como yo que al mismo tiempo tiene el significado del ser en sí”<sup>33</sup>, en cuyo caso, la esencia de ser Deseo es entonces ser actividad.

Actuar en tanto que se es Deseo significa “comportarse ante la esencia objetiva de modo

---

ésta razón, he invertido el orden en el que Hegel maneja los conceptos de apetencia-reconocimiento-temor, en temor-reconocimiento-apetencia, porque, y en esto estriba la segunda razón, estoy plenamente convencida de que si la *apetencia de sí mismo* se supera en el temor, es decir, si el temor fuera la última determinación en la dialéctica del reconocimiento, lejos de generar *acciones* en la conciencia, lo que genera es *parálisis*...

Efectivamente, se me puede objetar tomando como ejemplo el instinto de supervivencia, en donde es precisamente el miedo el motor-activo del impulso a sobrevivir, sin embargo, en situaciones *límite*, la persona no busca su humanización [liberación del otro en su autoafirmación], sino una *escapatoria*, pero el escapar excluye lo que la autoconciencia desarrollándose busca en realidad: el reconocimiento.

Justamente porque liberarse y escapar son cosas distintas, me interesa mantener como última determinación del *reconocimiento* el *deseo de sí mismo*, porque considero que éste implica una verdadera fuente inagotable de tensión ante la vida. Me explico: en el ámbito de la ciencia, por ejemplo, cuando se llega a la determinación última que compone a un *elemento*, éste deja de ser estudiado *en-sí* y la investigación se enfoca en su *utilidad*, es decir, de alguna manera se agota el interés en ese elemento por sí mismo; si el mismo procedimiento se empleara en la dinámica intersubjetiva, con gran facilidad se agotaría el interés en el *otro-por-sí-mismo*, y más bien estaría puesto en lo que de él me sirve. En cambio, el *Deseo de sí*, al no ser un interés puesto en lo otro sino *en sí mismo*, resulta una fuente inagotable en tanto que, el individuo, a la par de su existencia cobra nuevas determinaciones, es decir, el *deseo-en-sí* que es el *deseo-de-sí*, mantiene a la autoconciencia en la misma infinitud que la vida: en los puntos de tensión sobre los que, una vez auto-reconocida como *deseo*, actuará de manera ética pues es ella la que va de por medio y no “lo otro”.

<sup>32</sup> Hyppolite, *Op. Cit.*, p. 162

<sup>33</sup> *Fenomenología*, p. 122

que ésta tenga el significado del ser para sí de la conciencia para la cual es.”<sup>34</sup>

Este *pensamiento* significa al mismo tiempo la libertad de la autoconciencia; la autoconciencia pensante es la autoconciencia libre. Pensamiento y voluntad se identifican en la medida en que no se confunde la voluntad con la obstinación [...].

Ser libre no es ser amo o esclavo, hallarse situado en tal o cual situación en el seno de la vida, sino comportarse como ser pensante independientemente de las circunstancias. En su forma superior el pensamiento es voluntad puesto que es posición de sí por sí mismo y la voluntad es pensamiento porque es saber de sí en su objeto.<sup>35</sup>

Sin embargo, el ser absoluto del ser Deseo, en tanto expresión del sí mismo como concepto, es también exteriorización y, como exteriorización, es diferenciación y, en tanto diferenciación será, entonces, oposición a sí mismo; por lo que, es entonces evidente que al desplegarse como absoluto, se desgarrar.

Se desgarrar, pero no ya a la manera en la que la esencialidad objetiva se pierde en un *médium* universal en el que subsisten las materias, porque para nosotros, éstas ya no son “una cosa que es, sino el ser como universalidad o el modo del concepto”<sup>36</sup>; o bien, no ya a la manera en la que sus determinabilidades, en tanto auto-concepto, se pierden frente a las imposiciones de un otro, sino que se desgarrar como Deseo, en tanto que, lo que de sí mismo desea y para sí mismo desea, no siempre será lo deseado por otro Deseo, “abandona su serenidad por los desastres del mundo finito, sus potencias espirituales no se encarnarán más que en el conflicto...”<sup>37</sup>

Ahora bien, encarnar y encarar y, consecuentemente, superar el conflicto, es propiamente el ámbito ético, el del espíritu, en dónde la certeza de sí mismo, es más bien el *saberse* en su ser Deseo, por lo que, para dar el paso a las configuraciones de la conciencia en su ámbito espiritual, debemos ahora concluir éste primer capítulo, echando una mirada, de hecho una triple mirada atrás, a fin de entendernos como lo que ahora *somos*<sup>38</sup>, universalidad concreta.

---

<sup>34</sup> *Id.*

<sup>35</sup> Hyppolite, *Op. Cit.*, p. 163

<sup>36</sup> *Fenomenología*, p. 156

<sup>37</sup> Cf. Teyssedre, *Op. Cit.*, p. 65

<sup>38</sup> Ciertamente el desarrollo personalista de ésta investigación explicitada en el “mí” y el “yo”, empieza a perder su carácter, aunque, en efecto, la interpretación sea esencialmente acción de la singularidad, ésta no tiene cabida en el desarrollo del ámbito ético, pues éste, esencialmente implica un “nosotros”, un “somos”, un “nuestro”...

## CONCLUSIONES PRELIMINARES

### Concluyendo con las razones del *Alquimista*

He decidido concluir este apartado *también* con una obra de Remedios Varo, fundamentalmente por dos *razones*<sup>1</sup>, la primera es que una conclusión no es, ni un resumen de lo dicho –como para no considerarla como algo en-sí-misma-, ni es la universalidad enteramente *para-sí* carente de vida –como para considerar el resultado como el todo real-; sino porque concluir, es justamente algo en-sí, en tanto que en ésta acción se halla expresado el devenir de lo desarrollado y, por ende, es también universalidad, en tanto que, al estar vinculada con los momentos que le configuran, en la conclusión se encuentra el *esfuerzo del concepto*, la liberación del aislamiento y de la inmediatez *inexteriorizada*, por lo que, si es en sí misma y es universal, amerita su propio cuadro.

La segunda razón, expresa el por qué he elegido ésta y no otra obra. **El alquimista o Ciencia inútil**, comprende –y, desde luego, no sólo en su título sino en su expresión interior- las determinaciones del concepto con el que tiene que concluirse el desarrollo epistémico de la conciencia: el *quimismo*.

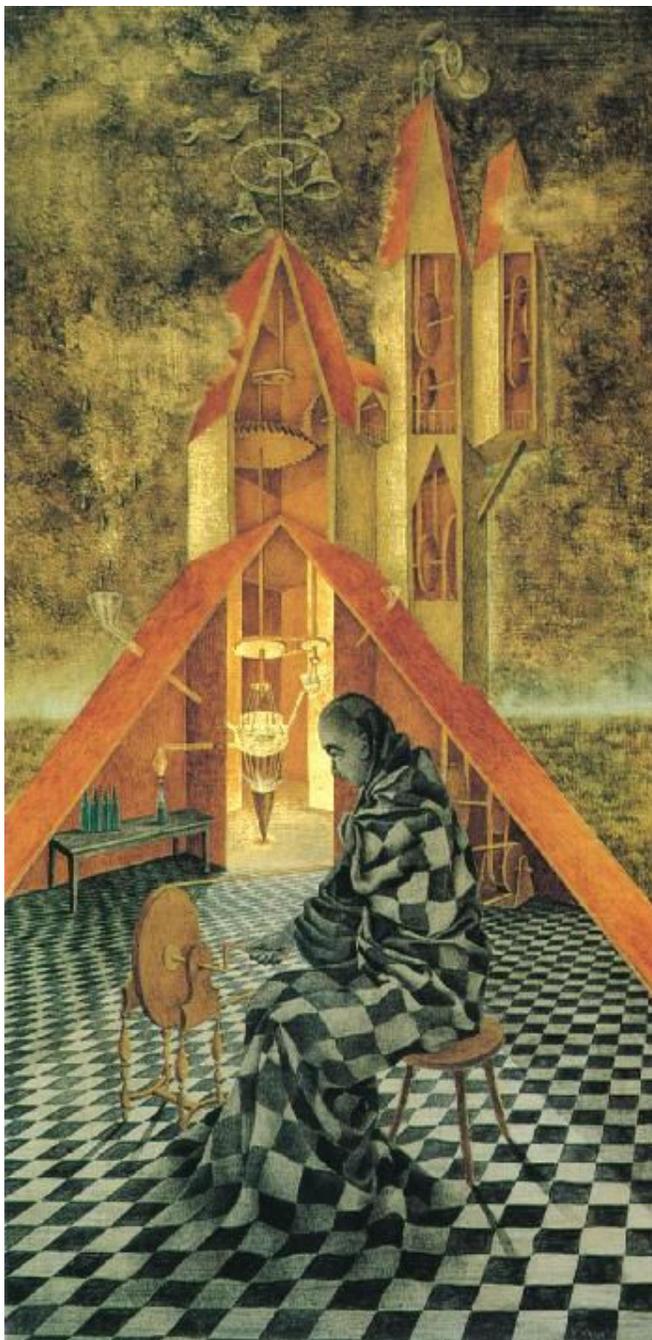
---

<sup>1</sup> El capítulo de la Fenomenología que Hegel dedica a la Razón, es en buena medida conclusivo en relación a las dialécticas anteriores (certeza-percepción-entendimiento y certeza de sí mismo), las figuras en las que se *mueve* la conciencia en tanto razón, no serán explícitamente desarrolladas en este trabajo, sin embargo, de manera implícita se hallan ya en el contenido, especialmente, porque lo que aquí se pretende mostrar como experiencia de la conciencia, tiene lugar en la dialéctica del Espíritu como manifestación de la eticidad de la autoconciencia, por lo que, ésta será asumida en su ser-razón. Pero también, porque las figuras de la razón abarcan lo que la exposición ha ido cimentando, así, por ejemplo, si se echara un vistazo al desarrollo que Hegel hace sobre la *Razón observante* en el ámbito de la *naturaleza*, se verá cómo en el proceso que seguimos en el primer capítulo, se hallan en su actividad las determinaciones de tal momento de la conciencia, en tanto que en él surge el movimiento de conceptualizar desde el desarrollo negativo con base en la desmaterialización del *fenómeno*, captando a partir de la concreción, la efectividad de la ley en su forma abstracta; igualmente, podrá verse que en el segundo apartado, las determinaciones que encierra la figura de la *conciencia individual*, se hallan implícitas, ya que en él, el exhaustivo análisis del concepto de *intuición* muestra el arraigamiento a la singularidad que expresa Hegel en la *ley de la individualidad*. En cuanto a la exposición *fisiológica* que hace el autor, valdría la pena mencionar que tiene como finalidad ser el preámbulo al organismo que configura el Espíritu, ya que éste es el *corpus* que funciona con autoconciencias independientes pero relacionadas entre sí, Hegel elabora un símil con el cuerpo, el cual siendo uno, funciona con la “independencia” de todos sus órganos, que tal como a la autoconciencia, habría que entender en su naturaleza respectiva. El resto de las figuras de la conciencia en tanto Razón, serán retomadas en la medida en la que la exposición ético-espiritual lo requiera.

Algo bien similar a esta obra es la conciencia fenoménica en su plano meramente epistémico, el del entendimiento frente a su certeza, tanto sensible como de sí mismo.

El entendimiento, es toda la maquinaria que el pensamiento construye con la finalidad de atrapar, en su procedimiento completo, lo que acaece en la naturaleza o ámbito fenoménico en su carácter necesario, bajo lo que éste empieza a comprender como la verdadera esencia de la ley. En efecto, la ley que, en el inicio de su proceso, era concebida por el entendimiento como extremos determinados, se le empieza a revelar como algo nuevo desde el momento en el que, por su labor intrínseca, el entendimiento lleva a la conciencia a reconocerse como *deseo*.

El esfuerzo de *concebir* la ley natural, ahora se evapora en lo evidente de su acontecimiento, es decir, no es que haya sido *inútil* concebir al fenómeno en sus determinaciones o en sus procesos, pero de no haberlo hecho, es



**Ciencia inútil o El alquimista**, 1955  
Remedios Varo (1908-1963)

evidente que por ley –concebida ésta o no- el procedimiento de los fenómenos seguiría ocurriendo. Sin embargo, como el entendimiento de la conciencia filosófica, no puede ni debe quedarse en “tautologías impenetradas”, como las que afirman que “la lluvia es lluvia porque es, evidentemente, lluvia”, tiene que construir torres llenas de engranajes, a fin de atrapar la esencia como proceso, como devenir, aunque ciertamente, tal como la lluvia

que cae atrapada para-el alquimista, lo esencial no acaece vía todo el mecanismo, sino por una entrada directa, así de evidente es lo verdadero.

Pero, paradójicamente, un embudo tan directo y tan simple, resulta sospechoso para un mecanismo tan complejo como lo es el pensamiento, éste duda, siente, construye, deconstruye y vuelve a reconstruir sobre su propio hacer, somete y sucumbe, goza y padece, ama y desprecia, concluye y vuelve a dudar... parecería que no tolera que la naturaleza sea de un carácter tan distinto y por ello la somete a sus determinaciones, pero al final, se da cuenta, las imposiciones del ser-pensamiento sobre los acontecimientos naturales del mundo, se evaporan, acaecen en su necesidad mueva él o no su mano....

Podría, efectivamente, la conciencia sentirse desdichada y creer que del mundo recibe sólo una intuición, un subjetivismo sentiente que sea incluso indecible, intransferible, pero tal como *el alquimista*, la conciencia, con toda ésta observación reflexiva ha edificado torres móviles. Por ello, el alquimista, a pesar de su pasivo semblante y lo inútil de su manivela, es, esencialmente, actividad.

Sí, es claro que se trata de una actividad singular, enteramente para-sí y que, de hecho, tiene un resultado distinto a su intención, exactamente igual a la actividad de la conciencia que, pretendiendo percibir lo otro y a los otros, descubre que lo que realmente percibe es a sí misma en su acción, se percibe siendo *deseo*.

Todo esto es bastante similar a lo que Hegel denomina quimismo, concepto que ciertamente está dirigido a los procedimientos de la ciencia natural, pero cuyos resultados no son ajenos a los procesos de la conciencia. El significado del quimismo surge de una abstracción conceptual que Hegel hace de los experimentos químicos propios de su época: la mezcla de dos reactivos, ácido y base, da como resultado un producto neutro o inactivo, una sal.

Puede ahora empezar a verse porqué la obra del *El Alquimista* resulta bastante apegada al concepto conclusivo de la conciencia epistémica, en tanto que el recorrido que ésta hace, tiene por resultado un *producto separable*, el *Deseo*.

Por ello, en el concepto de *quimismo*, no sólo es una conclusión parcial, sino una consecuencia lógica de todo el recorrido, que hasta aquí, ha tenido la conciencia:

Si, considerando tan sólo el ámbito natural, tomamos por un lado al fenómeno en su actividad intrínseca, es decir, a la certeza sensible y, por otro, al sujeto en su actividad perceptora, o bien, de acuerdo a la actividad que en esta investigación se ha desarrollado, interpretativa; tenemos que los OBJETOS, que aquí han sido los cuadros, en tanto diferentes, poseen “una *determinidad* inmanente que constituye su naturaleza y bajo la

cual tienen EXISTENCIA”<sup>2</sup>, misma que se revela contradictoria cuando su totalidad es asentada en el concepto<sup>3</sup>, “por ello el OBJETO es la aspiración a superar esta contradicción e igualar su existencia al concepto”<sup>4</sup>. Esta igualación vendría siendo un producto neutro, pasivo, que ciertamente se consigue por la actividad de la reflexión que contrapone –como atacándose- a la certeza y a la percepción, pero una vez que llega, por medio del esfuerzo del concepto desarrollado, a la verdad objetiva de la *cosa*, en ésta halla su quietud.

Si consideramos ahora el quimismo en el ámbito de la autoconciencia, el movimiento de *separación*, vendría, primeramente, dado por la superación del *mí espectador*, quien, en su *relacionarse* con la otredad, con los *remedios varo*, devino él mismo-para-sí, es decir, aquello que tenía por actividad primordial, la interpretación de lo externo, se transfiguró en la interpretación de sí mismo. En otras palabras, en la búsqueda de aprehender el exterior, no ha encontrado sino su propia interioridad, ha retornado a sí mismo, pero de un modo distinto, no como expectante, sino como deseante, el *mí espectador*, en su desaparición, ha devenido *ser-Deseo*<sup>5</sup>: este hallazgo sería, justamente, el producto neutro de la fuerza del entendimiento, “este producto es, desde luego, adecuado al concepto, pero en tal producto no existe el principio *activador*<sup>6</sup> propio de la diferenciación que tensa, por cuanto se ha hundido nuevamente en la inmediatez, lo neutro es por ello algo separable”<sup>7</sup>.

En efecto, el alquimista se separa de su alquimia cuando empieza a comprender la inutilidad de su manivela<sup>8</sup>, de la misma manera, la autoconciencia empieza a separarse

---

<sup>2</sup> ECF, § 200

<sup>3</sup> Esto es justamente lo que se mostró cuando la *intencionalidad* de *Ojos sobre la mesa* discordaba totalmente con la interpretación que se hizo de ella.

<sup>4</sup> *Id.* La igualación de la existencia al concepto, tuvo lugar en la medida en la que se tomó la *intencionalidad* de las obras y se les reinterpretó desde ella. Véase p. 65-68 de la presente investigación

<sup>5</sup> Aseverar que sea éste el producto, lleva implícito el desarrollo de todo este primer apartado, en tanto que, en el ámbito de la autoconciencia la objetividad ya se halla demostrada y por ello sus extremos, o sus “reactivos en ataque”, estarían determinados por su propia certeza de sí misma frente a otra autoconciencia, lo que nos permite afirmar que “el quimismo en cuanto relación de reflexión entre la objetividad y la naturaleza diferente de los OBJETOS tiene al mismo tiempo, como suposición, la autosuficiencia *inmediata* de esos OBJETOS. El proceso es el ir y venir de una forma a la otra en las dos direcciones, formas que al mismo tiempo siguen siendo exteriores una a otra. –En el producto neutro, las propiedades determinadas que los extremos tenían uno frente a otra, han sido superadas.” ECF, § 201

<sup>6</sup> En su edición de la ECF, Valls Plana aclara que el término *activador*, no es una exacta traducción de lo que el término alemán *begeistend* denotaría, éste sería más exacto al término “*espiritante*”, que alude a una posesión demoníaca. Sin embargo, la autoconciencia en su neutralidad de ser-deseo, lo que precisamente desea al separarse de esa neutralidad, es la actividad, no ya la actividad reflexiva, sino la intersubjetiva, por lo que tomaré al pie de la letra la adaptación del término a pesar de las aclaraciones hechas por su traductor.

<sup>7</sup> *Id.*

<sup>8</sup> Ahora bien, en función de ésta “inutilidad”, la de dar con la determinación última de la cosa para terminar comprendiendo que ésta sigue siendo, y que a lo que nos ha conducido es a la interioridad propia; es que con anticipación me justifico de las *interpretaciones subsecuentes*. En los siguientes *remedios varo* no estará considerada la intencionalidad

de su ser-deseo en el momento en el que empieza a comprender, que saberse su propio suelo, es el devenir que soporta toda su realidad... explicar esto es mucho más sencillo a partir del cuadro, en él vemos un alquimista *desvinculado* de su entorno, no sólo por su semblante de tedio, sino porque su *coloración* no corresponde a la del mundo, ciertamente el camino no está perdido, de hecho ha logrado *embotellar* lo que deseaba aprehender, el mundo en su acontecimiento natural es ahora para-él, aunque los acontecimientos no dependan de la complejidad de su *mecanismo*, sí es por su medio que atrapa la esencia, aunque ciertamente ésta fuera tan evidente desde el principio... pero insistimos, el camino no está perdido, pues saberse en su determinación es ahora su nueva figura, su fundamento.

¿Fundamento de qué?- podrían preguntar algunos, pero en este punto del desarrollo, en el que se sabe a la conciencia como principio activo –aunque todavía no sea del todo principio activador-, el cuestionamiento sería bastante inadecuado, más bien, habría que preguntar ¿fundamento para qué?.

Es justamente en respuesta a este cuestionamiento lo que, no sólo a nosotros en esta investigación, sino que a la misma conciencia natural y filosófica, nos mueve a la actividad intersubjetiva, al compromiso ético, a la construcción del Espíritu.

Los capítulos del siguiente apartado estarán dirigidos a responder, en la medida de lo posible, el para-qué del ser-deseo, pues es claro que el camino, que en éste se ha recorrido, se ha mostrado ya su porqué.

---

primigenia como justificación del conocimiento objetivo, pues ya se ha demostrado que éste es posible; sino únicamente la *interpretación adecuada* al desarrollo de ésta investigación.

## CAPITULO IV

Padeciendo el *Dolor* crepuscular

El *Deseo*, por definición (o bien, el interior de su concepto desarrollado, que no es sino la historia de su devenir) es, esencialmente, actividad. Por lo que la conciencia *deseante* no puede quedarse en la neutralidad de su *alquimia*. Aun cuando el descubrimiento del deseo-de-sí, tomado como resultado, sea, en cierta medida, quietud, un producto “nuevo” susceptible de ser tomado por separado, en su *separación* tenemos que, por un lado, no es un producto aislado, en tanto que le precede su propia historicidad (su propio descubrimiento) y , por otro, que no es del todo universalidad, pues aunque el *Deseo* sea universalidad concreta para sí mismo y en este *auto-reconocimiento* la conciencia se desenvuelva en su acción repelida a sí, no se halla aún puesto para otro. Razón por la cual, el *Deseo* anhela ver surgir la universalidad bilateralmente, ya que su experiencia perceptora le ha enseñado que esto es posible. Luego entonces, lo que el *Deseo* desea, es ser *deseado* por otro *Deseo* al cual *desear*.<sup>1</sup>

¿Ocurre entonces que la conciencia *deseante* tiene una exigencia primordial: que toda conciencia frente a ella se halle en el mismo estadio, el de autoconciencia en su *ser-Deseo*? La respuesta no es poco problemática. Un “sí”, podría situarnos no sólo aspirando a una utopía, también podría ubicar al pensamiento filosófico en una especie de elitismo, digamos, intelectual<sup>2</sup>, esto en la mejor de las interpretaciones, ya que una más radical e incisiva, como la hecha por Nietzsche, encuentra este *Deseo por el Deseo*, como el principio homogenizador en el que se pierde el individuo, como la renuncia a la individualidad en aras de una universalidad ajena, en donde la singularidad no es aceptada como la presencia *negativa* en tensión con las manifestaciones del Absoluto, sino la anulación del sujeto, quien pareciera pertenecerle a todo menos a sí mismo. La

<sup>1</sup> Esta apetencia del otro a la medida de “mis” circunstancias, es precisamente lo que Hegel ubica en la figura de la *conciencia desventurada*, figura que Hegel hace superar entregando la singularidad a la disolución del desgarramiento propio del lenguaje del Espíritu. Sin embargo, aunque Hegel encuentra la viabilidad de tal disolución en la exégesis del cristianismo, yo he optado por una interpretación distinta. Con ella no pretendo desvirtuar la significación de la *conciencia desventurada*, ni el lenguaje del *desgarramiento*, por el contrario, ya que a mi parecer son justamente determinaciones incesantemente presentes en el desarrollo del individuo ético, pretendo reivindicar tales momentos, postulando que, si bien es posible su superación, no ha de ser estrictamente necesaria para el devenir de la conciencia en su autoafirmación y que, en todo caso, si el desgarramiento y la desventura han de ser superados, no ha de ser por vía del cristianismo.

<sup>2</sup> Con elitismo intelectual me refiero a lo siguiente: a) que la autoconciencia que se ha descubierto como *Deseo*, exija el mismo trabajo en todas las conciencias para que sean dignas de ser reconocidas por ella, de lo contrario, las anularía como individuos. b) que de hecho, en esta exigencia, más parecida a una imposición, la autoconciencia ya está ejerciendo una anulación del otro, en tanto que pretende el mismo auto-descubrimiento de otro individuo para vincularse a él.

exigencia del *Deseo* por otro *Deseo*, sería, entonces, obligar al resto de las conciencias a pensar de la misma manera para reconocerlas como individuos, de lo contrario, el *Deseo* las anularía aun más de lo que haría semejante imposición.

Pero decir “no”, equivaldría a afirmar o un *Deseo* solipsista, o un *Deseo* utilitario, incluso ambos, ya que concebir a la autoconciencia prescindiendo de todas las demás, no se contradice con que tome de ellas lo que a su provecho convenga, pues ambas actitudes tienen de fondo la convicción de estar ella situada, tras su trabajo intelectual, por encima de cualquier otra conciencia, sea ésta o no *Deseo*; sin embargo, éste sería el menor de los problemas al responder: “no, la conciencia *deseante* no exige el mismo trabajo en otra conciencia para auto-afirmarse como *Deseo*”, pues la problemática real de un “no” como respuesta, estriba en que el significado de tal negativa, vendría a ser la renuncia a las potencias humanas, a la realización de la conciencia activa, la razón, vinculada a la realidad del mundo, la realización absoluta del Espíritu

Así que, pese a todas las negativas halladas en el *Deseo por el Deseo*, tenemos todavía una aspiración, un horizonte: el *Deseo* vinculado a la realización del Espíritu, por lo que primeramente tendría que definirse al Espíritu para saber si en él se halla o no saciado el *deseo de desear* a otro *Deseo*.

Me parece pertinente empezar por distinguir «espíritu» de «absoluto», conceptos que, por cierto, han estado presentes a lo largo del desarrollo de esta investigación, pero que de exponer su definición de golpe habrían resultado si no incomprensibles, sí, por lo menos, injustificados; por lo que sólo ahora tiene sentido expresar en un resumen tan conciso el concepto que corresponde a toda realidad: *lo absoluto es lo idéntico consigo mismo*<sup>3</sup>. En efecto, en todo concepto se halla su *absoluta realidad*, en tanto que sea *absolutamente realizable*. Sin embargo, aun cuando todo concepto sea en sí mismo «absoluto», no todo lo «absoluto» es «espíritu». Aunque ciertamente, si el Espíritu *es*, entonces, en su verdad, necesariamente tendría que ser Absoluto, es decir, idéntico consigo mismo.

Ahora bien, la abstracción que la palabra «espíritu» connota habitualmente, haría pensar con facilidad que ante tal “intangibilidad” el método con el cual hemos afirmado un saber, no es el adecuado para desarrollarlo como concepto, entiéndase, conocerlo; dicho de otro modo, sería fácil pensar que al «espíritu» se le intuye, ya sea a la manera de la filosofía precrítica -afirmándolo como entidad-, ya sea a la manera de la filosofía crítica

---

<sup>3</sup> ECF, § 115. Recordemos que la «identidad» de la cosa consigo misma, aunque se halle inminente a ella, no es una simple tautología, sino el producto de un proceso: el despliegue de la negatividad desarrollada. [si A es igual a A, no es sino en función de que no siendo B pueda retornar a sí misma afirmada como A].

-convirtiéndolo a la justa medida de “mis” facultades- o bien, intuirlo bajo las verdaderas determinaciones del concepto de intuición -algo así como “sentir en lo más profundo del alma la verdad del espíritu”-. Pero es claro que con cualquiera de esos “métodos”, si los podemos llamar así, lejos de afirmar al «espíritu» como «absoluto», quedaría en el plano subjetivo y, por lo tanto, idéntico o, más bien, adaptado a la singularidad y no en su universalidad objetiva, esto es, su movimiento intrínseco.

Tenemos entonces que, si al «espíritu» se le conoce, tiene que ser, necesariamente, de un modo circunscrito a nuestro sistema y que, por ende, ni es “entidad”, ni “facultad”, ni mucho menos “sentimiento”. Si el «espíritu» puede expresarse como «absoluto», es, entonces, realidad concreta, materia perceptible y exterioridad tangible, es decir, un *hecho* que se tensa de sus propias determinaciones.

Uno de los extremos del ser-espíritu, Hegel nos lo define como “la esencia que es *en y para sí* y que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma”<sup>4</sup>, diríamos entonces, que la esencia del «espíritu», es la autoconciencia activa, la razón, “en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma”<sup>5</sup>, y por si acaso la expresión resultara confusa, echemos una mirada atrás, reflexionando sobre el proceso que nos permitió afirmar la identidad de un *remedios varo* consigo mismo, éste, como obra-ahí (como el mundo), era de por sí absoluto, pero no fue sino gracias a su desarrollo negativo y a la comparación hecha entre su *intencionalidad* primigenia con las interpretaciones atribuidas, que se hizo objetiva su identidad, identidad que [también] recayó en el marco del entendimiento que le contemplaba y en cuya actividad se autodescubría como objeto de su propio saber, como la *certeza de ser toda realidad*. Certeza que de ninguna manera subyuga; al contrario, en el descubrirse independiente, reconoce la misma independencia en el resto de los individuos y en la totalidad del mundo, este reconocimiento, Hegel lo define ya como el *reino de la ética*.

El otro extremo del que pende el ser-espíritu, es precisamente el medio en donde este individuo-independiente se desarrolla o, en palabras de Hegel, el hábito ético universal, porque la independencia, es decir, la autoconciencia, no es privativa de un individuo, sino un proceso universalizable susceptible de ser aprehendido por el género humano. Diríamos entonces que el otro extremo es el medio en el que las autoconciencias se desarrollan, es decir, se vinculan en su independencia, Hegel nos dice que es

---

<sup>4</sup> *Fenomenología*, p. 259

<sup>5</sup> *Id.*

En la vida de un pueblo donde, de hecho, encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí, donde esta realización consiste en intuir<sup>6</sup> en la independencia del *otro* la perfecta *unidad* con él o en tener por objeto como *mi* ser para mí esta libre *coincidencia* de otro previamente encontrada por mí, que es lo negativo de mí mismo<sup>7</sup>.

En ese sentido, si la vida de un pueblo está configurada por la interacción de las autoconciencias y éstas, a su vez, se vinculan en el medio de la vida que se genera en el pueblo, diríamos entonces que el «espíritu» al mediarse consigo mismo, es un eterno retrotraerse *en y para sí*, cuyas determinaciones son las autoconciencias y sus manifestaciones el actuar que proviene de ellas en un necesario movimiento de vinculación. El «espíritu» es, entonces, la construcción que se circunscribe tanto a los *hechos* [pues en ellos se encuentra la facticidad de la vinculación], como a la historia [no sólo porque en ella se encuentre el testimonio de lo que la vida de un pueblo ha venido siendo, sino porque, tal como hemos visto con los *remedios varo*, la objetividad de una certeza, la constituyen los momentos que configuran su presente, su hoy que expresa (en el estricto ahora) su devenir].

Adentrados en la configuración del «espíritu» lo pertinente sería preguntar si ¿todo hecho o todo actuar sería entonces *espiritual*? o bien, ¿si aquello que no es considerado por la historia como un “parteaguas” en el pensamiento universal, seguiría siendo una manifestación del «espíritu»?

Para Hegel, la respuesta en definitiva sería no. Porque para él, la configuración del «espíritu» la construyen las autoconciencias, los individuos autoafirmados en su reconocimiento mutuo, en cuanto se vinculan. Pero yo aquí encuentro un grave problema: Contrariamente a lo que los autores posteriores a Hegel criticaran sobre este mismo punto, yo no veo inconveniente en lo que, por ejemplo, Nietzsche imputara como consecuencias de la “enfermedad historicista”, según la cual, tras el exceso de conciencia histórica, lo pasado resultaría asfixiante sobre lo presente, pues en el acto de considerar únicamente ciertas referencias históricas como manifestaciones espirituales, diríase “acontecimientos monumentales”, quedaría, por un lado, desvalorizada la cotidianidad y, por otro, habría que esperar pacientemente la llegada del propio perecimiento, así como el paso considerable de los siglos, para ser reconocido<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> La razón por la que en el lenguaje del «espíritu» el concepto «intuición» tiene lugar, es porque en la pluralidad de los pueblos, la oposición que tensa su universalidad es justamente la singularidad, por ello, no es de extrañar que en este estadio Hegel introduzca conceptos propios de la singularidad-subjetiva que apunten al plano sentiente, pues de acuerdo con el autor, la realización del «espíritu» estaría mediada justamente por un sentimiento: el amor [de hecho, el amor concebido desde la perspectiva religiosa del cristianismo]

<sup>7</sup> *Fenomenología* p. 209

<sup>8</sup> *Vld.* Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, trad. Germán Cano, Madrid, B. Nueva, 1999

Pero el que las manifestaciones del «espíritu» (filosofía, arte y religión) pierdan su *neutralidad* (cosa que sí ocurre para Hegel), no es sólo producto de una “perspectiva historicista”, que por cierto Nietzsche toma únicamente como el “acontecer”, dejando de lado la *afirmación* que *históricamente* surge como devenir, es decir, el dominio de los *momentos* que configuran el *aquí* y el *ahora* tanto del *hecho* como de la cosa; sino una consecuencia lógica del verdadero problema, a saber, que la exigencia para la configuración del «espíritu» sea el *activo-reconocimiento-mutuo* en el ámbito de las autoconciencias.

En este punto quisiera hacer una importante acotación: la exigencia hegeliana del surgimiento de la autoconciencia como condición de posibilidad para la construcción del «espíritu» -en tanto que éste ha de ser conciente de sí mismo-, en efecto nos sitúa en ese *elitismo intelectual* que parecería propio del *Deseo* por el *Deseo*, sin embargo, son cosas distintas: la autoconciencia, tal como la define Hegel, supera la *apetencia* en primera instancia por el temor y posteriormente por el trabajo; en cambio, en el recorrido propuesto por esta investigación, el temor ha sido superado precisamente por el *ser-Deseo*, al descubrir que, en realidad, es éste el motor que impulsa todo ese trabajo, es decir, la *apetencia* no se supera, se mantiene. Pero este *mantenerse*, en Hegel, es la mera *necesidad* de reconocimiento de la autoconciencia que se *resuelve* entregándose al *reconocimiento* multilateral que habrá de realizarse como construcción del «espíritu», aquí, en cambio, el *Deseo* se halla aun irresuelto, en tanto que, como motor, es nuestro postulado, pero aun no sabemos cómo ha de vincularse éticamente a otro *Deseo*, es decir, cómo un individuo independiente ha de mantener su propia independencia frente a otra sin exigir en ella el mismo trabajo que ha realizado en sí mismo para afirmarse como *Deseo* y, aun así, tener el mismo horizonte: la realización absoluta del Espíritu.

Ahora bien, si el «espíritu» es el individuo actuante en el interior del pueblo en el que él se desarrolla, es decir, el cúmulo de hechos circunscritos a *tiempos* determinados, tendríamos que decir, entonces, que el «espíritu» es una cuestión de contextos, lo cual – para algunos- parecería mostrar que no es en sí mismo universal, pues si hay algo cambiante, es precisamente el marco contextual de los *tiempos*: éstos, alcanzan su quietud únicamente cuando son expresados como pasado, y, en ese sentido, Nietzsche tendría razón: el pasado asfixiaría si la universalidad se entendiera únicamente a partir del momento ya fijo; pero la universalidad no es quietud, la universalidad es movimiento, un movimiento que es expresión de lo *verdadero*. Por ello, el que la universalidad objetiva de *tiempos* determinados sólo pueda afirmarse en sentido retrospectivo, responde

únicamente a que lo acontecido se encuentra consumado y, por definición, la posibilidad o *contingencia* se agota en aquello que ha hallado su término; en ese sentido, efectivamente, lo pasado ha de ser expresado como estricta universalidad superada, pero eso no significa que en las conclusiones se agote el campo de lo verdadero.

Si es que la verdad consiste en el devenir y éste consiste tanto en la objetividad (lo que es), como en la subjetiva significación que ésta tenga *para mí* (lo que no es<sup>9</sup>), tendríamos que asentir en que lo verdadero se construye día con día, época tras época y, por consiguiente, si cada acontecimiento a la par de su realización pierde su contingencia, la universalidad superada es, también, cosa del presente y no asfixiante sobre él.

Éste punto es particularmente interesante para dar una salida a la problemática del *ser-Deseo*, en tanto que, insisto, la apetencia por uno mismo, no es algo que deba *superarse*, sino mantenerse. Es interesante, porque la perspectiva bajo la que Hegel concebía la construcción del «espíritu» estaba determinada por su contexto, el cual ya no es el nuestro y, por lo mismo, podemos ver ahora -objetivamente- que las determinaciones de las cuales pendía la *universalidad* propia de su *tiempo*, respondían a la *fractura* con la que hoy podemos identificar el «espíritu alemán de principios del siglo XIX, el postcrítico» y que Hegel define con las siguientes palabras:

Hubo un tiempo en el que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en *este* presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, si así vale decirlo. Para dirigirse sobre lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser coaccionado; y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía lo supraterrrenal acabara por penetrar en la oscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá, tornando interesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se daba el nombre de *experiencia*. Actualmente, parece que hace falta lo contrario; que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo.<sup>10</sup>

Esta cita nos revela con bastante claridad, no sólo a qué necesidad respondía *espiritualizar*, si así se quiere, las manifestaciones históricas, los hechos colectivos, sino de qué determinaciones pendía la realización de esta *espiritualización*: Se trataba de hacer coincidir –nuevamente- lo que la tradición filosófica previa a la modernidad asumía, dentro del territorio trascendente, como fundamento primero y último de la existencia, con el método científicista crítico (kantiano) que desacreditaba todos aquéllos postulados por

<sup>9</sup> La experiencia del «devenir», que es precisamente lo que pende del *ser* y *el no-ser*, aquí la hemos realizado por medio de la interpretación: recordemos que precisamente era la intención primigenia del *remedios varo Ojos sobre la mesa*, lo que no se halla explicitado en la obra, digamos su *no-ser*, lo que dio pauta a distinguir lo objetivo de lo subjetivo y, en ese sentido, tanto la *cosa* como la *reflexión* se develaron en *su verdad*, distinguiéndose una de la otra. Este tipo de proceso es al que me refiero cuando afirmo que el *devenir* pende de *lo que es la cosa* y *lo que significa para mí* (su *no-ser*).

<sup>10</sup> *Fenomenología*, p. 11

no corresponder a la forma “empírica”, por no ser *objeto* para el conocimiento “científico”. Dicho de modo más explícito, el esfuerzo hegeliano estaba dirigido a retomar la afirmación de Dios dentro del campo de lo posible, de lo real: el de la experiencia realizable. Razón por la cual, no es de extrañar, que la autoconciencia hegeliana fuera concebida en su *necesidad*, digamos primordial, de superar la apetencia en el reconocimiento mutuo, pues de alguna, o de muchas maneras, se trataba de hacer coincidir la realización del «espíritu» con el concepto de «Dios», de hecho con una perspectiva determinada del concepto de «Dios», precisamente la que estipula la renuncia del sí mismo como virtud por antonomasia.

Toda la problemática que entraña el esfuerzo de identificar un concepto a otro, para Hegel, más que inadvertida, pasó por *superada*, pues aun cuando acepta que «Dios», como tal, es un concepto vacío que sólo cobra significado en la medida en que se le atribuyan predicados, no por ello se divorcia de los atribuidos al concepto de «Dios» propios de su contexto y de todo el bagaje de la tradición judeo-cristiana; por ello, si era necesario hacer coincidir la realización del «espíritu» con los preceptos cristianos, más que arbitrario para el desarrollo de la conciencia fenoménica en su experiencia ética, resultaba consecuente concebirla renunciando a la apetencia por sí misma, superando el *deseo-de-sí* en el reconocimiento que, teóricamente, tendría que recibir del otro, de otra autoconciencia en su mismo “nivel de desarrollo” y entregada a la misma *responsabilidad*, la realización del «Absoluto», o lo que, cristianamente, se entendería como *comunión*.

Ahora bien, aunque acepto que es más viable una lectura de Hegel en la cual esta noción de *superación* de la apetencia sea más semejante a la de *transformación*: transformar el deseo por uno mismo en deseo por el otro, en deseo por todo; y de hecho, pensada de manera detenida la afirmación resulte bastante seductora, personalmente estoy convencida de que dicha *transformación*, aun cuando albergue la esperanza de engendrar una sana vinculación entre las autoconciencias o una ética constructiva entre los pueblos, tiene que ser juzgada por sus orígenes, por su *intencionalidad primigenia*, sólo entonces podremos diferenciar y, por ende, hacer o no propia la experiencia de *actualizar* el *deseo de-sí-mismo* en el deseo por otro, sólo entonces podremos distinguir si esta experiencia nos afirma en nuestra independencia o si nos encadena al *calvario* de una *pasión* que no tendríamos por qué hacer nuestra, perpetuando el sufrimiento de no hallar en el otro el mismo *ser-Deseo* que experimento en *mí*. Sólo indagando desde su origen el «espíritu» que concibe Hegel, sabremos si todavía en nuestros *tiempos* es campo para el ejercicio de la libertad o si se asemeja más a lo que Remedios Varo expresara como **Dolor**....



**Dolor reumático I**, 1943-1950  
Remedios Varo (1908-1963)

“Las cosas vivas tienen el privilegio del dolor por encima de las cosas que carecen de vida”<sup>11</sup>, privilegio que consiste en ser, precisamente, la única determinación de la singularidad que, aún cuando llegue a ser exteriorizada, es intransferible. Para desarrollar de esta idea, tanto sus implicaciones como sus consecuencias puestas en relación con la constitución del «espíritu» propio de nuestra época, he recurrido al presente *remedios varo* porque su composición parece mostrar lo siguiente: el mundo en el que el individuo se halla, es similar a un tablero de ajedrez, en él, siervos y monarcas están entregados a

---

<sup>11</sup> *ECF*, § 60

la misma causa, la subsistencia de su pueblo, diríamos, la realización de su propio «espíritu»; todo cuanto constituye el tablero de la vida –vida animal, territorios y construcciones- se halla dispuesto al sacrificio con la finalidad de obtener un “bien mayor”. Pero ocurre, tal como en el bagaje occidental en el que estamos insertos, que este “bien mayor” parece insuficiente cuando se ancla sólo en lo terrenal y, sobre esta insuficiencia, se erigen enormes columnas, que parecieran más merecedoras de un lugar en el *tablero* que las piezas correspondientes a él, con la pretensión de llegar tan alto que, lo que de origen fuera concebido con la coherencia de lo tangible y la fuerza de la *tierra*, en su cúpula pierde la factibilidad de ser ligado y, ante la pérdida de esta posibilidad, no queda más que adornar con el extracto de todo lo bello que en la tierra [sí] conocemos, aquello que consideramos *debería ser el cielo*. Entonces nos guarecemos dentro de él y, con más frecuencia de la que somos concientes, olvidamos que no es sino la construcción que nosotros mismos elaboramos a la que estamos encadenados. Este olvido representa la más severa de las traiciones, una daga por la espalda, porque aun cuando los pies jamás se eleven sobre el suelo, seguirá pareciendo coherente creer que el tablero en el que se desarrolla el *juego de la vida*, está dispuesto con la única finalidad de que el individuo padezca, cabizbajo, su condena. Así, el sufrimiento se muestra más bien estéril y, ante la proximidad de la noche, el «espíritu» ve perder en su *crepúsculo* el privilegio del dolor....

Con esta *interpretación* general en mente, que si bien es comprensible, es, por el momento, todavía injustificada, desarrollaré, en su particularidad, con ayuda de la simbología que se halla en el cuadro, cada concepto que ha sido brevemente esbozado, a fin de tomar una postura frente a la problemática que, personalmente considero, Hegel dejó abierta, pues, como ya he dicho, la apetencia por sí mismo, cuyas determinaciones se circunscriben al margen de la subjetividad, entre ellas el *Dolor*, se *supera* en la disolución del individuo que entrega su *singularidad* a la configuración del «espíritu».

Centrémonos, primeramente, en el tablero, elemento con el cual quisiera aclarar que coincido sin objeción alguna con las *condiciones* que Hegel plantea para que, en tanto realidad efectiva, el «espíritu» pueda realizarse, es decir, me parece inobjetable que si algo deba denominarse «espíritu» sea, precisamente, el *plano* del *presente* en el que confluyen, en su estricta necesidad, los acontecimientos *inherentes*. Me explico: el concepto de *acontecer* encierra entre sus connotaciones el *aparecer* y el *suced*er y, si lo que aparece es lo que está-siendo, y lo que está-siendo *sucede* en el espacio y el tiempo, y el tiempo presente comprende la historia que le ha precedido, entonces, en el acontecer podemos comprimir los momentos de la objetividad, tanto del hecho como de la cosa,

puesta-ahí. Ahora bien, decir qué es el acontecer implica, también, las determinaciones propias de cada acontecimiento particular, en ese sentido, implica el reflexionar sobre la objetividad, a la cual se conoce por aquello que le es propio, por lo que le inhiere. En este conocer, se está ejerciendo un juicio predicativo. La inherencia es, por tanto, la relación predicativa entre el sujeto y sus cualidades o, dicho de otro modo, entre lo que ésta-siendo y el cómo-está-siendo; relación que es, evidentemente, indisoluble y, por lo tanto, necesaria<sup>12</sup>. Los acontecimientos inherentes son, en suma, la objetividad que está-siendo-en-sí y que, repelida a sí misma, está siendo-para-otro; o, como ha escrito Hegel,

la necesidad de un presente se manifiesta siempre al espíritu; y este presente lo tiene el espíritu en el intelecto. El nexos interior de los acontecimientos, el espíritu general de las relaciones es algo perdurable, algo nunca caduco, algo presente siempre. Los acontecimientos son distintos, pero lo universal e interno, el nexos, es siempre uno. Esto anula el pasado y hace presente el acontecimiento.<sup>13</sup>

Como es de suponerse, los acontecimientos inherentes no sólo abarcan el campo de la vida natural, cuya inherencia necesaria se resume en el nacimiento, reproducción y muerte, y no es que queden fuera de lo que habríamos de nombrar «espíritu», por el contrario, la organicidad de lo vivo es justamente el médium que hace posible el desarrollo del individuo, cuya *inherencia*, en tanto ser conciente, consiste en dejarse mostrar como razón, en otras palabras, siempre que hablamos de razón estamos hablando del nivel de desarrollo propio del hombre, siempre que hablamos del hombre aceptamos que el rasgo que le distingue del resto de los seres vivos es la razón.

Sin embargo, tomando en cuenta que la exigencia primordial para la configuración del «espíritu» es el *presente*, en nuestra época con tantos ejemplos de “conciencias poco razonables” cabría, con justicia, preguntar ¿si es en efecto inherente al hombre mostrarse, aunque sea en algún punto de su existencia, como razón? La respuesta es sí, porque la

---

<sup>12</sup>Por esta razón, el término *inherencia* no implica aquí los problemas de *accidentalidad* propios del aristotelismo, concepto que en última instancia connotaría *posibilidad*, es decir, que aun siendo la cosa como *es*, bien podría ser de otro modo y seguir siendo ella misma. Pero el carácter contingente de la *inherencia*, el de la posibilidad de ser de otro modo, se supera con la exigencia del tiempo presente como condición para la manifestación del *espíritu*, ya que el *saber* es siempre saber sobre lo determinado y lo determinado es lo que *está-siendo* [o lo que ya fue que de cualquier modo es fijo], cuando afirmo que conozco, es en relación al *objeto-que-está-siendo-para-mí*, el que quiero aprehender y, por tanto, si *está-siendo*, cada una de sus cualidades, aunque bien pudieron ser otras, son indisolubles. Por ello, Hegel conserva, en este nivel de la conciencia, el fundamento de la teoría aristotélica sobre la *inherencia necesaria* que es la de la esencia necesaria [o lo que por sus causas no puede ser de otro modo], es decir, aquí el *inherir* no es *referencia* a cualquiera de las determinaciones categoriales no incluidas en la definición de la cosa, sino “el privilegio acordado a la forma necesaria de tal relación, o sea a la forma en la que tal relación se presenta entre la sustancia y la esencia” (*Vid.* Abbagnano, *Op. Cit.*, el concepto de Ser, la doctrina de la inherencia, p. 1047), es decir, para Hegel, “el significado predicativo de lo que-está-siendo, es la identidad de lo individual y de lo universal que en el juicio se expresa de modo mediato en la unidad del predicado con el sujeto: la unidad de un concepto único que se articula en sus determinaciones necesarias” (Cf. *Id.* ), y es en ese sentido en el que, en lo sucesivo, debe entenderse *inherencia* en este texto.

<sup>13</sup> Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Trad. José Gaos, Alianza Universidad, Madrid, 1989, p. 157 (en adelante citado como *LFH*)

razón no se limita a lo “razonable” en el hombre: La razón es el rasgo distintivo de la naturaleza humana cuya totalidad está constituida por más de una determinación o, si se quiere, facultad (sensibilidad, percepción, entendimiento, reflexión sobre la síntesis que ha hecho el entendimiento, etc.), y bien podemos encontrar su expresión en sólo una de sus determinaciones; pero lo *razonable* implica una toma de conciencia individual cuyo fruto tendría que ser un actuar ético, en ese sentido, lo *razonable* vendría siendo sólo una potencia de la razón, tal vez la más deseable, pero no por ello, todos los hombres de todos los tiempos habrán de hacer tal recorrido. No obstante, alguna de las determinaciones de la razón habrá de manifestarse, en mayor o menor medida, en todos los hombres de todos los tiempos (por ejemplo, el lenguaje), y justo por eso la razón no debe ser entendida a partir de una cuestión cuantitativa, es decir, es arbitrario estipular que a mayor medida de facultades de la razón que un individuo exprese, ésta es, en efecto, verdadera; la razón, bien entendida, es una propiedad cualitativa cuya generalidad recae en el concepto de *pensamiento activo*, en ese sentido, diríamos que lo inherente al hombre, en tanto ser-razón, es poner su *actividad* en relación con los demás individuos: el cómo o el para qué, los fines y sus medios, es precisamente lo que vendría a definir el «espíritu» de un pueblo y en ello estriba que “el espíritu, ciertamente, no permanezca nunca quieto, sino que se halle siempre en movimiento incesantemente progresivo”<sup>14</sup>

Aquí, parecería brotar de pronto una discordancia entre el «espíritu» que definimos cuando lo diferenciábamos del concepto de «absoluto», cuya condición prioritaria era la autoconciencia, con el que definimos ahora, que pareciera contentarse con un aspecto mínimo de la razón. En realidad, se trata de lo siguiente: el «espíritu» que concibe Hegel, el que configuran las autoconciencias en su dinámica intersubjetiva, respondía a las *fracturas* de su contexto, las cuales, por ya no ser las nuestras, habría que replantear a qué responde el «espíritu» de nuestro tiempo, en ese sentido, diríamos que lo que está en “tela de juicio” es el «espíritu» configurado en la Alemania del siglo XIX, no las condiciones en las que se originó tal configuración, que son con las que coincido sin reserva, pues como dije, me parece irrefutable que si algo debe denominarse «espíritu» sea, precisamente, el concepto cuyo desarrollo tiene lugar en *el tablero de la vida*, la cual, por definición, es *actual*, es decir, su actividad o movimiento concomitante se halla desarrollándose en el presente.

Sin embargo, como hemos visto, el presente no es sólo un momento aislado, también es la configuración histórica que le precede y, sólo tomado de ésta manera, se manifiesta

---

<sup>14</sup> *Fenomenología*, p. 12

como universal, como verdadero. Pero el hecho de que este procedimiento (conocimiento objetivo) resulte indiscutible, no indica que, necesariamente, sea verdadero todo lo que al presente le ha precedido. Para entender esto, desde el cuadro, nos remitiremos a explicar el «espíritu» que concibe Hegel, centrándonos ahora en las enormes columnas, cuyo número, posición y simbología, resultan bastante acertadas para nuestra analogía, ya que, por un lado, siete son los conceptos que resultan indispensables para comprender las determinaciones de las que pende la configuración del «espíritu» propio del hegelianismo y, por otro, sólo una simboliza la posibilidad de *encadenamiento*, a la cual referiremos como *columna del dolor*, en oposición a las *columnas libres*, libertad que habremos de entender en un doble sentido, ya sea porque su naturaleza se muestra independiente o bien, por ser conceptos liberadores, los que nos reafirman en nuestra propia independencia. En cuanto a la posición de las columnas, si bien es cierto que la intención es que sean ligadas por la cúpula que sostienen en su cima, lo cierto es que, como resultado, no es del todo obvio: el parangón con esta característica permite, por un lado, justificar que los conceptos se expongan de manera aislada a fin de ser conectados, pero, por otro, que exista alguno que imposibilite, de cierto modo, tal finalidad.

Como he dicho, la intención de Hegel, era hacer coincidir el cúmulo de acontecimientos inherentes a la vida, el «espíritu», con el legado cristiano; lograr esta unidad, para Hegel representaba la identidad del «espíritu» consigo mismo, el «espíritu absoluto». Las tres *columnas* que para el sistema hegeliano representan la viabilidad de esta identidad, son la *filosofía*, el *arte* y la *religión*, manifestaciones de las que también en nuestro aquí y ahora veremos que tienen por destino humanizar al hombre en su *ser-Deseo*, por lo que podemos situarlas ya en las *columnas libres*, sin embargo, la profundidad de su tema no es todavía de este lugar, por lo que nos centraremos en los conceptos de *ley*, *sustancia*, *historia* y *Dios*, conceptos que podrían entenderse como determinaciones de aquéllas tres manifestaciones, pero esto implicaría, de alguna manera, subsumirlos, cuando en realidad, lejos de ser el *material* de los cimientos, son los cimientos mismos, *columnas* independientes en la monumental configuración<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup>Me refiero a lo siguiente: pensar que “Dios es a la religión, como la sustancia es a la filosofía”, equivaldría a un reducto, poco menos burdo, que el de “ladrar es al perro, como maullar al gato”; cuando, en realidad, en la configuración del «espíritu» los conceptos de *ley*, *sustancia*, *historia* y *dios*, si bien es cierto que permean todos los ámbitos de la vida y en ese sentido serían “coexistentes”, también lo es que su identidad consigo mismos los hace independientes el uno del otro.

La *ley*<sup>16</sup> es una *columna libre y liberadora*. Su independencia radica en ser la *figura* a la cual responde la *inherencia necesaria*, la esencia<sup>17</sup>, de todo cuanto es; y, al mismo tiempo, encontramos su rasgo liberador en el despliegue de su concepto, el *para sí*, que viene siendo la experiencia de la conciencia inserta en la *ley*, es decir, la *inherencia* del ser conciente que es manifestarse como razón (en uno o todos sus aspectos); en ese sentido, la *ley* propiamente dicha, “es el concepto que enuncia lo *externo* verdadero como la huella de lo *interno*”<sup>18</sup>. De tal modo que, paralelamente, a la observación de la naturaleza, la autoconciencia, en su desarrollo intrínseco, se descubre en la misma libertad que los acontecimientos del mundo, “se halla constituida del mismo modo: se distingue de sí de tal modo, que, al mismo tiempo, no resulta diferencia alguna”<sup>19</sup>, pues ella misma es su concepto: es la esencia respondiendo a la ley que la determina: la inherencia de *ser-razón*. “En la observación de la naturaleza orgánica la autoconciencia no encuentra, por consiguiente, nada más que esta esencia, se encuentra como una *cosa, como una vida*, pero estableciendo, además, entre lo que ella misma es y lo que ha encontrado, lo que no es diferencia alguna.”<sup>20</sup> En razón de esta indiferencia (aunque previamente diferenciada), encontramos que la autoconciencia es expresada como esencia de sí misma, o de dicho de otro modo, la *sustancia*<sup>21</sup> es expresada como sujeto, que, en tanto *razón*, “tiene, asimismo, la necesidad de contemplar su propio concepto como algo que cae fuera de ella.”<sup>22</sup>

La *sustancia*, a cuyo concepto inhiere el de infinitud, es la columna libre sobre la cual se erige la cualidad, que es la mediación del objeto, hecho o concepto, consigo mismo, que, en razón de estar-siendo-en-sí -de manera tal que no puede ser de otro modo-, mediante su última determinación, la esencia, se muestra para el entendimiento en su necesidad. Éste, en su despliegue, alcanza la aprehensión inmediata de la unidad sustancial: la configurada por materia y forma, vía el desarrollo de su concepto, “en otros términos, la

<sup>16</sup> El concepto de *Ley* ha sido ampliamente desarrollado en el capítulo I del primer apartado de esta investigación (I.1), sin embargo, vale la pena recordar abreviadamente el aspecto fundamental de este concepto: en él, la conciencia comprende por primera vez el sentido de la independencia al caer en la cuenta de que, con o sin la intervención del entendimiento, los acontecimientos del mundo siguen ocurriendo en su estricta necesidad por ser ésta inherente a ellos.

<sup>17</sup> La esencia puede ser entendida como *idéntica* a la ley en la medida en que tengamos claro que, lo que en última instancia hace que una cosa sea lo que es y no otra, se comportará adecuadamente según la ley que lo determina y que este comportarse es la revelación externa de la verdad interior. *Vld.* I.1 de la presente investigación.

<sup>18</sup> Cf. *Fenomenología*, p. 167

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 159

<sup>20</sup> *Id.*

<sup>21</sup> Para lo cual, valdría la pena recordar la interpretación hegeliana que se hizo sobre *La Revelación o El Relojero*, en donde implícitamente se resignificó el concepto de sustancia: si la *esencia* de la *cosa* se conoce por las determinaciones que le configuran, y el mismo método es usado con la conciencia, entonces su *esencia* son los momentos que le configuran, que *subsisten*. Por lo tanto, en el devenir de la autoconciencia en su ser-razón, la *sub-stancia* es, precisamente, expresada como sujeto.

<sup>22</sup> *Fenomenología*, p. 160

permanencia constitutiva de la sustancia no es más que su necesidad, su no poder ser más que de un único modo.”<sup>23</sup>

Para entender de manera menos rebuscada el concepto de sustancia, valdría la pena poner un ejemplo, pensemos en el siguiente enunciado: “la planta es de girasol”, donde las determinaciones de la sustancia “planta” (el tamaño, el color o el fruto que dará), importan poco para afirmar que, en efecto, “ese objeto es una planta”, pues lo que subyace a la concordancia entre el objeto y su concepto, es la forma dada por la esencia, que, en este caso, vendría siendo “ser vida vegetal”, en ese sentido, reducida a la respiración y reproducción. Ahora bien, el hecho de que ser vida vegetativa sea lo que en última instancia hace de este objeto concreto lo que es, ilustra, de paso, la relación privilegiada entre esencia y sustancia, es decir, sólo en el caso de un determinado tipo de objeto, a saber, la planta, la coincidencia entre la existencia (sustancia-planta) y su última determinación (esencia-vegetal) dan lugar a su concepto; y decimos que es una relación privilegiada, porque sólo en la circunstancia de su coexistencia se pone de relieve tal definición (planta), ya que, aun cuando la esencia vegetal sea respirar y reproducir, si la sacáramos de contexto atribuyéndola a otro concepto, por ejemplo, a un ser-humano, aun cuando son determinaciones que se hallen en él, no constituyen su determinación última, en ese sentido, diríamos que la *esencia* sólo es tal en relación a su objeto<sup>24</sup>.

Pero muy lejos de estos ejemplos, en el lenguaje del «espíritu» la sustancia adquiere una significación mucho más compleja. Si el «espíritu» es, por un lado, la autoconciencia y, por otro, el ámbito en que ésta se desarrolla, es claro que la esencia del «espíritu» son las autoconciencias en su mutua relación, no así qué es el «espíritu» en tanto sustancia, en tanto que no necesita más que de sí mismo para ser. La respuesta que para todo hegeliano vendría a la mente inmediatamente sería, sin duda, la máxima estipulada en el prólogo a la Fenomenología: “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como sujeto”<sup>25</sup>, sobre la cual, con excesiva frecuencia, se hace una interpretación unilateral, la que asume que por *sujeto* debemos entender a la persona humana, y es verdad que en el ámbito del «espíritu» la relación privilegiada acordada entre la esencia [autoconciencia] y la

<sup>23</sup> Abbagnano, Nicola, *Op. Cit.*, en Sustancia, p. 1112

<sup>24</sup> En ese sentido, es ocioso buscar una esencia pura o un fundamento último de la existencia, pues aquello que hace que, en última instancia, las cosas sean lo que son, sólo *es* cuando está-en-relación a ella. Este punto es importante tenerlo en cuenta al desarrollar el concepto de Dios, pues todos los predicados que de él se tengan, finalmente son “descontextualizaciones”, es decir, “la razón” fuera del hombre, el “amor” fuera de la relación intersubjetiva, la “redención” fuera de la decisión y el “Dolor” fuera del cuerpo, algo equivalente a decir “que ya que el ser humano se reproduce y respira, es, entonces, una planta”

<sup>25</sup> *Fenomenología*, p. 15

sustancia [los *hechos* que se generan al interior de las relaciones que entre ellas se entablan], remite, necesariamente a la esencia, a la persona y, en ese sentido, igual que en el ejemplo de la planta, sustancia y esencia son idénticas; pero también es verdad que la proposición puede ser interpretada de otra forma: decir que la sustancia debe ser expresada como sujeto equivale, también, a decir que “la sustancia es”. En ese aspecto, el del ser predicativo, a la sustancia le inhiere el concepto de *infinitud*, o, lo que es lo mismo, *la sustancia es infinita*. Lo cual no equivale, de ninguna manera, a afirmar una entidad perfecta, imperecedera e intangible (deber ser); tampoco al conteo inacabable de causas primeras a partir del *fenómeno* presente (progresión hacia lo infinito o mala infinitud); sino a lo siguiente:

[...] algo deviene otro y lo otro en general deviene otro. En su relación con otro, algo es ya otro frente a él; en su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos no tienen otra determinación que una sola y la misma, a saber, la de ser un *otro*), resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coincidir *consigo mismo* y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*. O, visto por el lado negativo, lo que deviene otro es lo *otro* de lo *otro*. Así el ser ha sido reproducido, pero como negación de la negación, y es el *el-ser-para-sí*.<sup>26</sup>

Volvamos al ejemplo de la planta. Decir que es de girasol, no equivale a decir que es planta devenida en una forma determinada (el lenguaje coloquial es bastante acertado en esto, nadie dice “tengo una planta devenida en girasol”), sino más bien, equivale a decir que si algo es girasol desde siempre lo ha sido, pues aquello que fuera tallo y hojas, es precisamente lo que definimos como planta, pero girasol, como tal, sólo fue a partir de que su concepto fue engendrado por sí mismo, o bien, a partir de que su forma, de modo inmediato, reflejó en sí su concepto.

Razón por la cual podemos considerar lo siguiente, cuando hablamos de la “planta”, de un universal, las particularidades de las especies no constituyen su fundamento último; sin embargo, cuando hablamos de la especie, del girasol, parecería primordial considerar a la “planta” como momento constitutivo de su configuración; no obstante, aun cuando, efectivamente, el momento de la vida vegetal como esencia le preceda al surgimiento de la flor, ésta se ha convertido en un sujeto [si se quiere, nominal] nuevo y, por consiguiente, para aprehenderlo, habremos de remitirnos a él como nueva sustancia; en ese sentido, hablar del girasol como planta y no como flor, sería incurrir en la necesidad de determinarlo a partir de lo que ya no está-siendo, necesidad que cae en la mala infinitud, la cuantitativa, la que estipula que “algo deviene otro, pero lo otro es también un algo y

---

<sup>26</sup> ECF., § 95

deviene por consiguiente otro, y así sucesivamente hacia lo *infinito*<sup>27</sup>, es decir, hablar de “la planta devenida en girasol”. La verdadera infinitud es la cualitativa, la que da una alternativa *efectiva* a los cuestionamientos que surgen de la “predisposición natural a la metafísica”, tales cómo: ¿por qué habríamos de aceptar que el objeto es infinito si conocemos el momento de su origen con la misma certeza que conocemos bajo qué circunstancias llegaría a su fin?, estas preguntas por el cuánto y hasta por el dónde, parecerían buscar todo menos una respuesta, si es que por respuesta esperan la *prosecución perennizadora* que dé con causas primeras. En realidad, si por infinitud entendemos la superación de lo finito, y por finito los momentos que en su alteridad han sido superados, la infinitud “consiste, entonces, en la autorreferencia que pone y supera la alteridad [...], y de esta manera se cumple como autorreferencia infinita”<sup>28</sup>; en ese sentido, el de la mediación consigo mismo, diríamos sobre nuestro ejemplo que la planta seguirá siendo planta dé girasoles o no, y que aun cuando el girasol se marchite, seguirá siendo un girasol [un girasol marchito], que, siendo diferente, sigue siendo él mismo: ha devenido.

Este devenir es, por consiguiente, el que habremos de expresar como sustancia en tanto «espíritu». En efecto, *el espíritu es infinito* siendo lo “sustancial a él, la *esencialidad transfigurada*,”<sup>29</sup> la mediación del sí consigo mismo, “la identidad pura, que en un segundo momento se separa de sí misma, como lo distinto, como el ser por sí y en sí frente a lo universal”<sup>30</sup>, o, en otras palabras, el movimiento de la infinitud puesto en la esencia del «espíritu» que es la autoconciencia. Lo que equivale, precisamente, a decir que la sustancia es expresada como *sujeto* –ahora sí en el sentido de persona humana- y, por ende, que *el sujeto es infinito*. Pero como nuestra noción de *sujeto* lleva, hasta aquí, implícito el desarrollo de su autoconcepto, es decir, la transfiguración de la conciencia en autoconciencia y ésta, a su vez, en *ser-Deseo*, centrémonos en la mediación del *Deseo* consigo mismo, en el desarrollo de su propia infinitud, es decir, en el desarrollo intrínseco de su propia historia.

La *historia*, en tanto columna sobre la cual también se yergue la configuración del «espíritu», para que pueda ser entendida en su *libertad* y, consecuentemente, como rasgo liberador para el *Deseo*, requiere, primero, que se destrinque la aparente ambivalencia que su concepto presenta en torno a la verdad, a saber: que del momento

---

<sup>27</sup> ECF., § 93

<sup>28</sup> ECF., N.T., p. 197

<sup>29</sup> C.f., *Fenomenología*, p. 20

<sup>30</sup> LFH., p. 553

superado y, por tanto, verdadero, no se desprende, necesariamente, la verdad. Como el trayecto de ésta investigación ilustra con bastante precisión lo que esto significa, expliquémoslo del siguiente modo: es totalmente verdadero que la metafísica precrítica tenía por fundamento que el conocimiento de Dios estaba dado por la intuición intelectual, lo cual no significa que la intuición, tomada en cualquiera de sus modalidades, llevara al conocimiento de su concepto, pues siendo la naturaleza de la intuición un modo de aprehensión unilateral, resulta, entonces, esta intuición, incapaz de llegar a la mediación del concepto consigo mismo, a la verdad.

¿Cómo debe ser entonces entendida la historia en relación a la verdad? Desde mi manera de ver, existe un modo híbrido, por decirlo de alguna manera, que, al mismo tiempo que sintetiza las concepciones hegelianas de la historia (*inmediata, reflexiva y filosófica*<sup>31</sup>), no es excluyente con el método *crítico* de Nietzsche, de acuerdo con el cual, habría que imprimirle cierto grado de *fuera plástica* al acontecimiento. La factibilidad de hacer coincidir estas dos posturas consiste en que, en realidad, lejos de ser propuestas distintas, tomadas en su resultado, entrañan la misma exigencia: la realización presente. A lo mucho, si se insistiese en diferenciarlas, podría decirse que mientras Hegel se enfoca más en la historia tomada de manera universal (la narración de los acontecimientos del mundo hasta la Edad Moderna), Nietzsche hace hincapié en la historia individual (en la del hombre que se auto-narra); pero ambos tienen por objetivo determinar la utilidad de la historia para la vida. En fin, el híbrido consiste en el conocimiento objetivo de la historia dado por la narración *lineal*, tanto como en la vivificación que ese conocimiento adquiera en el presente, la *plasticidad*. En otras palabras, *linealidad-plástica*.

Entender la historia de manera lineal significa que de un hecho concreto (lo *inmediato*) se deriven, necesariamente, la totalidad de los factores en torno a él; o sea, lo que se halla de fondo en este modo de concebir el acontecimiento, lejos de ser una búsqueda teleológica o de un fin externo, es la *reflexión*, casi rumiante, sobre la relación causa-efecto. Es decir, lo que juzgamos o conocemos, es el efecto a partir de sus causas, y no las causas para *predecir* sus efectos. Pensemos en el ejemplo de la hoja del roble que al caer en el río encalló en el lado este. El hecho concreto es la ubicación de la hoja, para explicarlo podemos echar mano desde la corriente del río y la estación del otoño, hasta la ley de la gravedad; pero todos estos factores no nos posibilitan, ni remotamente, predecir el mismo trayecto para una segunda hoja caída, a la que tal vez, se le cruce el ligero aleteo de una mariposa cambiado su rumbo hacia el oeste.

---

<sup>31</sup> Vid. LFH., Las distintas maneras de considerar la historia, pp. 153-160

Lo mismo ocurre con los acontecimientos del «espíritu»: Sobre el hecho concreto, hacemos concatenaciones retrospectivas a fin de entender su presente, su *estar-ahí*, y aun cuando siempre existe la posibilidad de que un factor sea pasado por alto, la verdad sigue siendo lo perceptible, lo inmediato mediado por el entendimiento; sin embargo, ese hecho verdadero, no posibilita, de ningún modo, *predictibilidad* alguna: “no hay un caso que sea completamente igual a otro. Nunca la igualdad entre dos casos es tanta, que lo que resultó mejor en el uno haya de serlo también en el otro”.<sup>32</sup> Justamente en esto consiste el rasgo de libertad de la historia en la configuración del «espíritu», en que “cada pueblo se halla en una relación tan singular, que las relaciones anteriores no son nunca congruentes con las posteriores, ya que las circunstancias resultan completamente distintas”<sup>33</sup>.

Ahora bien, como ya hemos dicho, al remitir la infinitud del «espíritu» a la del ser-Deseo, significa que en éste debe manifestarse el mismo rasgo liberador. Aquí, entra la plasticidad. De acuerdo con Nietzsche, ésta exige cierta capacidad de olvido, cierta capacidad “de sentir de manera no histórica, abstrayéndose de toda duración”<sup>34</sup>. Por alguna razón que desconozco por completo, Nietzsche asume que el exceso “de sentido histórico con el que se daña lo vivo para, finalmente, quedar destruido”<sup>35</sup>, es propio de la filosofía hegeliana, y que, para sanar esta enfermedad historicista (la virtud hipertrofiada),

se tendría que conocer exactamente el grado de *fuerza plástica* de un hombre, de un pueblo o de una cultura, es decir, esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas...<sup>36</sup>

En realidad, en Hegel no se encuentra algo distinto a la perspectiva crítica de Nietzsche, según la cual, la fuerza plástica reside en destruir y liberarse del pasado llevándolo a juicio, un juicio que Nietzsche asume que en la filosofía de Hegel se relaciona con el sentido de justicia y que, por consiguiente, está mediado por un fin teleológico o plan unitario (cristianismo) y no por el individuo, por su fuerza para actuar y la determinación de su carácter. Esto es falso. Todo se reduce a un problema de homonimia. Hegel entiende por modo crítico de la historia, a la “historia de la historia, un juicio acerca de las narraciones históricas [...] que abre ancho campo a las más caprichosas representaciones, [...] un modo de llevar el presente al pasado, poniendo ocurrencias

---

<sup>32</sup> *LFH.*, p. 158

<sup>33</sup> *Id.*

<sup>34</sup> Nietzsche, *Op.Cit.*, p. 42

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>36</sup> *Id.*

subjetivas en el lugar de los datos”<sup>37</sup>. Por esta razón, rechaza el modo crítico de hacer historia, lo cual no significa que esté en oposición con el criticismo nietzscheano; si para Hegel no existe caso similar en un pueblo, en el «espíritu», mucho menos en el individuo, en el *Deseo*; en ese sentido, el pasado no es *sepulturero del presente*, como le imputa Nietzsche; además de que el sentido de justicia no es el principio rector de los actos de un hombre, sino la fuerza de su carácter. Pero dejemos que sea el propio Hegel quien tome la palabra:

Suele aconsejarse a los gobernantes, a los políticos, a los pueblos, que vayan a la escuela de la experiencia en la historia. Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que jamás pueblo ni gobierno alguno han aprendido de la historia ni ha [sic] actuado según doctrinas sacadas de la historia. Cada pueblo vive en un estado tan individual, que debe resolver y resolverá siempre por sí mismo y, justamente, el gran carácter es el que aquí sabe hallar lo recto. [...] En la premura y presión de los acontecimientos del mundo, no sirve de nada un principio general, un recuerdo de circunstancias semejantes, porque un recuerdo desmedrado no tiene poder ninguno en la tormenta del presente, no tiene fuerza ninguna en la vivacidad y libertad del presente. Lo plástico de la historia, es cosa bien distinta de las reflexiones extraídas de ella. Para conocer los conceptos de lo recto, lo justo, etc., no hace falta consultar la historia.<sup>38</sup>

Luego entonces, no se trata de llevar el presente al pasado, sino de conservar lo verdadero, no por pasado, sino por verdadero. Nada distinto a lo que nos lega Nietzsche: *sólo desde la fuerza más poderosa del presente tenéis el derecho de interpretar el pasado*<sup>39</sup>. Nada distinto a lo que el espíritu engendra en “lo universal de la contemplación filosófica que es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos [...] contemplación que no es de una universalidad abstracta, sino concreta y absolutamente presente. Es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado”<sup>40</sup>.

Este es el rasgo liberador de la historia para el *Deseo*, su poder de convertir lo acontecido en acontecimiento, con esa *fuerza plástica* que le impulsa a situar su querer sobre el pasado y exclamar, aliviado, *así lo quise, así lo querré, así lo quiero...*

¿Cómo debe ser, entonces, entendida la historia en relación a la verdad? En este único sentido: sobre todo lo dicho, sobre lo ya acontecido, sobre lo que en alguna vez se instituyera lo verdadero; ha de mantenerse la vigencia de su verdad, en la medida en la que se manifieste en el presente, en el aquí y ahora, en el «espíritu» que está-siendo.

No obstante en el «espíritu» que concibe Hegel, sigue abierto un recoveco –que, por cierto, no es ajeno al «espíritu» de nuestro tiempo-, por el que se filtra la no-verdad de lo

<sup>37</sup> LFH., p. 159

<sup>38</sup> Cf. LFH., p. 158

<sup>39</sup> Nietzsche, *Op.Cit.*, p. 93

<sup>40</sup> LFH., p. 160

que un día se afirmara verdadero. Ahí es donde el «espíritu» engendra su crepúsculo, ahí donde el *Deseo* renuncia a su *Dolor*.

Pero antes de desarrollar esto último a fondo, me parece pertinente resumir los conceptos anteriores. Digámoslo del siguiente modo: siendo las manifestaciones de la razón lo necesario en el *ser-Deseo*, la ley a la que éste responde es, entonces, la del relacionarse con lo exterior, con la otredad en su incesante alteridad, otredad que por interior tiene a la sustancia universal, al «espíritu» del que es esencia; y que, para aprehenderlo como tal, como la mediación de sí consigo mismo, vuelve, en la reflexión, su esencia infinita de *ser-Deseo*, a sus propias determinaciones: a la historicidad que le ha constituido para conservar y cultivar lo que en ella hay de verdadero.

Si con los conceptos expuestos hasta aquí, quisiéramos identificar el concepto del «espíritu» al de Dios, tendríamos que decir que Dios, lejos de ser la entidad eterna, sería, más bien, la sustancia universal de la que el hombre se sabe esencia, es decir, el cúmulo de acontecimientos inherentes que se gestan al interior de la vida y, por consiguiente, que el hombre es Dios, lo que equivale a decir que el hombre hace a Dios y no a la inversa, y, en consecuencia, el concepto de Dios, viene sobrando: con el del «espíritu» basta. Este punto de vista, con el que estoy totalmente de acuerdo, en efecto, puede ser inferido desde el hegelianismo; pero, ciertamente, Hegel no se detiene ahí.

Centrémonos, ahora, en la columna del *Dolor* de la cual penden dos cadenas. Interpretémoslo así: Cadena uno: el precio de la vida, es el dolor del nacimiento; por lo que podemos decir que el hombre está encadenado a aquel. Encadenado, porque el dolor es algo que él no elige, y, a la vez, porque el dolor es algo a lo que no puede renunciar; esto se esclarece aún más cuando pensamos en que es totalmente posible que la vida de un hombre carezca de placeres, pero nos resulta imposible concebir la vida de alguno sin padecimientos. Cadena dos: el hombre se ve impelido, a lo largo de toda su vida, a encontrarle al dolor un sentido. Aquí es donde para la conciencia nace la intuición de Dios.

De acuerdo con Hegel, existen dos vías para penetrar en la verdad que se halla en el concepto de Dios: el pensamiento y la fe. A la primera corresponde el desarrollo de las premisas que sostienen, en su unidad, a la sustancia universal infinita (espíritu) con la esencia infinita (autoconciencia) en un tercer momento en el que se disuelven las diferencias, es decir, Dios como concepto. A la segunda, corresponde la vivificación de este concepto al interior de la comunidad, digamos, a la actualización de un determinado modo de concebir a Dios en la realización del *nosotros*, en donde tiene lugar la diferencia

entre el bien y el mal; pero como esta relación es propia de la *religión*, no es, todavía, de este lugar, por lo que nos limitaremos a tratar al Dios del pensamiento, al concepto.

Como sabemos, el concepto está mediado por el entendimiento en un orden triple tal y como sigue: la percepción capta las determinabilidades propias de la certeza sensible, de tal manera que se diferencia de ella, pero en este percibir, las determinaciones con arreglo al objeto, son más bien algo abstracto, es decir, la esencia. Pero ésta, siendo lo necesario, es, por ende, intrínseca a lo percibido; por lo que la reflexión, digámoslo así, la regresa a la certeza –mediada ya por el entendimiento–; es, entonces, cuando emerge el conocimiento de la representación para la conciencia, que ya no es tan sólo lo que le “aparece”, sino ella misma (la conciencia) puesta en aquella. De tal modo, que lo que se le ofrecía como *objeto*, es ahora lo indiferente, y el nuevo objeto para la conciencia es ella misma, que, una vez que se filtra por el mismo movimiento triple, acaece como autoconciencia. Ésta, que en la triplicidad ha encontrado la objetividad verdadera, se hace a sí misma abstracción y deviene «espíritu», pero como mera abstracción, como sustancia; la cual retorna a la representación (que es ella misma) y se expresa como sujeto. Luego entonces, el orden lógico que seguiría, tendría que ser el «espíritu» desgajado qué, hallado en su abstracción, retornara desde ella al «espíritu»: tal abstracción vendría siendo el concepto de Dios. Por ello, para Hegel, el único concepto cognoscible de Dios, es el que expresa este triple movimiento, en otras palabras, el Dios trino propio del cristianismo y, como, ciertamente, la doctrina cristiana es la única que, históricamente, ha alcanzado esta concepción, nos remitiremos a su lenguaje. Decir que Dios es trino, equivale a decir que es Padre, Hijo<sup>41</sup> y Espíritu.

El *Espíritu* cristiano tiene en común con el nuestro, el «espíritu»-concreto<sup>42</sup>, el ser el objeto absoluto, la verdad; en tanto que “siendo el hombre mismo espíritu, está presente consigo mismo en este objeto y encuentra así, en su objeto absoluto, la esencia y su esencia”<sup>43</sup>, sin embargo, se diferencia en una exigencia adicional, a saber, la abolición de la objetividad de la esencia: que es el individuo; sólo entonces, el *espíritu* permanecería

---

<sup>41</sup> La relación Padre-Hijo, para Hegel es sostenible filosóficamente, en tanto que enuncia una representación, o dicho de otro modo, el «espíritu» manifestado en las relaciones fácticas. Premisa que no es, de ningún modo, desdeñable o caduca (el mismo psicoanálisis parte de ésta relación a fin de sanar las psicopatologías), por lo que será retomada en el ámbito de la *religión*; lo cuestionable, en todo caso, sería qué ejemplos de ésta representación tomamos del pasado para traerlo al presente, razón por la cual, analizaremos las determinaciones del Padre y del Hijo cristianos como conceptos, es decir, a qué determinaciones de este Padre particular responde este Hijo en particular, y no la relación en sí misma.

<sup>42</sup> En realidad, una definición más propia del significado de nuestro «espíritu», el desarrollado hasta aquí, sería la del *espíritu especulativo*: el que concebido por el pensamiento retorna a su simplicidad: el sujeto. Pero como el *especular*, aun no es introducido, a pesar de estar implícito a lo largo de la investigación, me parece que con la connotación de *concretud* basta por ahora. Amen de que el pensamiento *especulativo* sea expuesto en el siguiente apartado.

<sup>43</sup> *LFH.*, p. 544

en sí mismo, Hegel nos dice: “es menester que sea negado el lado natural del espíritu, en el cual el hombre es un hombre particular y empírico, a fin de que desaparezca lo heterogéneo y se realice la reconciliación del espíritu”<sup>44</sup>. Pongamos especial atención sobre la palabra *reconciliación* que no es para nada trivial: Este sentido “reconciliatorio” trastrueca la significación del movimiento de triplicidad que hasta aquí conocemos: en el ámbito de la certeza, la percepción separa y distingue las determinaciones que, en un segundo momento, *devuelve* a su certeza, haciendo que, para el entendimiento, en un tercer momento, la esencia y la forma se aprehendan *unificadas*, no *reconciliadas*. En el siguiente nivel, la conciencia se pone como objeto percibiéndose en sus determinaciones, gozar, padecer, amar, desear y, la que nosotros hemos tomado primordialmente, conocer; pero todas pierden su abstracción en el *regresar a* la representación, al sujeto, que, hallándose *unificado*, se *consolida* como autoconciencia: se [auto] *logra*, no se *reconcilia*. La autoconciencia puesta como objeto, *retorna* a sí misma como *manifestación* del «espíritu» del que es *idéntica*. Así que, si observamos con atención, lo que conceptos como *unidad*, *consolidación*, *manifestación o identidad* expresan, es solamente el descubrimiento, por así decirlo, de la reflexión sobre lo que ya estaba dado, es decir, nada exterior le fue añadido, sino simplemente, en su mediación consigo mismo, la cosa, la conciencia o el hecho, se expresaron en su devenir: en el exterior que expresa la verdad de lo interior.

La reconciliación, por el contrario, plantea la unificación de mí en un ser otro, pero no a la manera del “otro-mí-mismo”<sup>45</sup>, sino en un otro radical, que no-siendo-yo, habría de llegar a ser: la auténtica degradación del mundo a la intuición, a saber, ver realizado mi sentimiento, mi *dolor*, en alguien que no soy yo<sup>46</sup>.

Y me refiero al dolor por razones bien específicas para la conciencia. La primera es la razón (o razones) del pensamiento: cuando la conciencia natural (o empírica) se ve degradada a fenómeno, al objeto de sí misma, se desgarrá en esta pérdida de “naturalidad” para ganarse como autoconciencia: se duele en esta pérdida de su “estado primigenio”. Cuando como autoconciencia se pone para-otro, se desgarrá en el temor con el que se le enfrenta, se duele en su no ser para aquél más que el espejo en el que éste refleja su deseo, se desgaja en la apetencia por el reconocimiento y, ante su fracaso, se duele en su mismidad, pero se recupera en su *ser-Deseo*. Como *Deseo*, se desgarrá en la

<sup>44</sup> LFH., p. 544

<sup>45</sup> Este modo de otredad en el propio-ser, fue explicado en el segundo apartado del primer capítulo: la mediación del sí mismo consigo, el buen devenir: el mí espectador que tiene por otro al cuadro, se sirve, por decirlo de algún modo, de él para autorreferenciarse, pero de ningún modo deviene en cuadro, sino en autoconciencia, es decir, en sí mismo.

<sup>46</sup> Recordemos que el principio de la intuición es reducir a la inmediatez de mí sentimiento las determinabilidades externas.

cultura, en el pueblo del que no es sino representación negativa, se duele como oposición subjetiva frente a la universalidad, pero se recupera como «espíritu». Y, como «espíritu», se sabe esencia y ya no se halla más escindida de su ser-*Deseo*, o su *ser-para-otro*, o su *ser-en-sí*, aunque, no obstante, siempre se hallará inmersa en el desgarramiento: su ser, *en tanto que es espíritu*, nunca estará quieto. Por ello, el *Dolor* es un privilegio, el privilegio del *devenir*.

La segunda es la razón (o razones) del cuerpo, que no son ajenas a las del pensamiento, pero permiten explicar, de mejor modo, el sentido de unicidad en el *ser-Deseo*, y, desde mi manera de ver, el aspecto irrenunciable de la subjetividad. Expliquémoslo así: toda relación subjetiva implica la objetividad, en la medida en la que se está relacionando con su “objeto”, ya sea objetual o subjetual; de hecho, la relación de la conciencia consigo misma, implica este lado objetivo en tanto que se pone como su propio objeto, como su otro. Ahora bien, si pensamos en cualquiera de las determinaciones con las que el individuo se media consigo mismo, tendremos esta relación sujeto-objeto en un aspecto transferible, incluso si tomamos como objeto el *yo* en su aspecto abstracto, el que no ha regresado a la representación, o, dicho de otro modo, si consideramos esta relación con uno mismo por objeto, tendremos que: si el objeto de mi conocimiento soy yo, no se contrapone con que otro me conozca; si el objeto de mi amor soy yo, no se contrapone con que un otro me ame, de la misma manera, cuando “yo me trasfundo en otro, no estoy en mí; pero teniendo en el otro mi saber y mi querer, soy, sin embargo, yo mismo y, estando en él, estoy en mí mismo.”<sup>47</sup> La viabilidad de esta *transfusión* estriba en que, en efecto, hay un *otro-real* frente a mí y yo soy, también, un otro frente a aquél de modo *actual*; pero no ocurre lo mismo con el *Dolor*. Esto se esclarece aún más cuando pensamos en un simple dolor de cabeza: por más que otro haya experimentado alguna vez en su vida el mismo malestar, cuando yo digo “me duele la cabeza”, es imposible que él padezca mi dolor, ¡no le puede doler mi cabeza!. A lo mucho, en un caso extremo de empatía, sugestión o hipocondría, llegaría a experimentar dolor en *su* cabeza, pero esto de ningún modo implica ni que sane el mío, ni que padezca el mío. En suma, se ama y se conoce de manera objetiva, pero se sufre de manera subjetiva. Y, en ese sentido, el *dolor* sigue siendo un privilegio, el privilegio intransferible del mí mismo.

En consecuencia, el aspecto *reconciliatorio* del Espíritu cristiano, viene a nulificar el desgarramiento por medio del cual llego a saberme y a realizarme como «espíritu»

---

<sup>47</sup> LFH., p. 544

concreto, haciendo parecer mí desgarramiento carente de valor en sí mismo si no se eleva a la fusión con otro en la pérdida de mí *Deseo*, que, ahora es claro, es mi *ser-Dolor*.

Ahora bien, partamos desde aquí, si el *dolor* es lo único mío, y el padecer del pensamiento, digamos, mi proceso de saberme «espíritu», es *doloroso*, entonces, lejos de ser mi *desgracia*, es, más bien, mi virtud. Pero, tal como lo interpretamos en la segunda cadena, el hombre se ve impelido a darle a esto un sentido, y el sentido que ha imperado históricamente, si se quiere ver así, es el de la división, es decir, en esta pérdida intrínseca [la que deja ir lo que se ha sido y recuperándose deja de ser, para volver a ser un yo que dejará de ser en una nueva pérdida de sí mismo], en este ser-dividido, no se ha querido ver la virtud, sino la *miseria* humana: “el hombre, nos dice Hegel, debe sentirse como la negación de sí mismo, debe comprender que su infelicidad es la infelicidad de su naturaleza [la pérdida intrínseca] y que él es, en sí mismo, lo separado y dividido.”<sup>48</sup>

Por ello, este Espíritu necesita de la reconciliación, reconciliación dada por el Hijo.

Dios envió a su Hijo. Esto quiere decir que la conciencia del mundo espiritual se ha elevado hasta los momentos que integran el concepto de la autoconciencia espiritual, a saber, el momento del «estar determinado en sí y por sí», la categoría del punto, que se refiere a sí mismo, la creencia en la finitud. Y el momento opuesto, el de la creencia en la infinitud universal, lo universal que determina en sí sus propios límites.<sup>49</sup>

En esto coincidimos con la concepción del Hijo, en que el sabernos *en sí*, finitos en nuestros momentos superados, se integra con el sabernos esencia de la sustancia espiritual, es decir, nos sabemos infinitos en nuestro presente, en los acontecimientos inherentes: la universalidad repelida hacia sí misma que fija sus propios límites, es decir, el *estar siendo*. Sin embargo, diferimos [o difiero] en muchos otros aspectos.

Como sabemos, el exterior, lo que nos aparece inmediato o sin reflexión, para devenir verdadero para el entendimiento, tiene que ser filtrado por el desarrollo de su interior. Pero este interior no se halla en un elemento distinto. Con base en esto, entendemos respecto al «espíritu», que “el elemento de la interioridad se halla realizado en la personalidad de los individuos”<sup>50</sup>. Sin embargo, si seguimos el pensamiento de Hegel, nos encontramos inmediatamente con un “desdecir”:

Si me considero como este yo –nos dice-, soy infinito para mí; y mi existencia es mi propiedad y mi reconocimiento como persona. Esta interioridad no va más lejos; todo otro contenido ha

---

<sup>48</sup> *LFH.*, p. 548

<sup>49</sup> *Cf. Ibid.*, p. 545

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 546

desaparecido de ella. La corrupción interna de la personalidad tuvo precisamente por causa este momento de la interioridad [...], tomó su contenido de la pasión y la arbitrariedad...<sup>51</sup>

¡Cuántas negaciones en tan pocas líneas! Decir que soy infinito para mí, lleva implícito que me he desgarrado hasta saberme «espíritu», y, en consecuencia, que me he filtrado ya por el ser-para-otro. Por lo que resulta inconsistente pensar que esta interioridad no va más lejos, cuando, en realidad, ya ha ido. Pero esto sólo es consecuencia de la efectiva corrupción, la de asumir la división del hombre que se recupera como yo [como este *dolor*, como este *deseo*, como esta *autoconciencia*, como esta *conciencia* de ser «espíritu»] como la miseria humana.

En el rebajamiento del yo, es dónde “el mundo siente el anhelo de que el hombre no sea comprendido sólo parcialmente como fin y conocedor de su propia infinitud, sino que sea concebido como un momento de la esencia divina”<sup>52</sup>, momento que tiene que circunscribirse a todas y cada una de las *columnas* que sostienen la configuración del «espíritu», en ese sentido, manifestado en un espacio y un tiempo determinado; respondiendo a la ley que le determina: el relacionarse de la razón; expresado como sujeto, que desde su propia historicidad, desde su propio desgarramiento, se sabe esencia espiritual, infinito. Tal es el momento del Hijo, que, como todo concepto, se media consigo mismo. Luego entonces, estamos hablando de un Hijo con sus propias determinabilidades.

Aquí podemos empezar a responder a la pregunta que en este apartado nos planteábamos inicialmente: ¿ocurre entonces que la conciencia *deseante* tiene la exigencia primordial de que toda conciencia frente a ella se halle en el mismo estadio, el de la autoconciencia en su *ser-Deseo*?

El *sí*, propio del elitismo intelectual, tal vez tenga su origen en un punto histórico que deberíamos de dejar de traer al presente: la pasión de Cristo.

En ella, las llagas de un solo individuo pretenden recoger el dolor del mundo. Darle al dolor de otros un único sentido, como si en sí mismo no poseyera ya, su propio valor, el del devenir otro de sí mismo. Si al menos el sentido del dolor se nos ofreciera de ese modo, como la pérdida de quién soy para ganarme siendo yo, un yo gozante para mí y, en

<sup>51</sup> *Id.* Aunque esta crítica está dirigida a nivel histórico, a saber, al «espíritu» del pueblo romano, lo cierto es que Hegel ya ve en ellos expresado el «espíritu» de un pueblo, que por definición, ha tenido que padecer para saberse en su yoidad, en su infinitud. Por lo que constituye un “desdecir”, anular el para-sí, previo a la validez del yo como persona (este que sólo en la sustancia espiritual se reconoce en el Estado). Y, en consecuencia, no exime a la conciencia de tal negación, por lo que puede ser tomada no sólo a nivel histórico.

<sup>52</sup> Cf. *LFH.*, p. 554

consecuencia, para otros<sup>53</sup>, el sentido del llamado Reino prescindiría de la cruz. ¿No es acaso demasiada vanidad querer que mis llagas duelan las heridas de los demás? ¿No hay de fondo una fallida pretensión de despojar al otro de lo que lo constituye, de lo único que le pertenece? ¿No es el conocimiento de la propia infinitud recompensa suficiente para el propio desgarramiento? ¿Es acaso necesaria la *daga clavada por la espalda*?... Es cierto que estamos encadenados al *dolor* y al sentido que buscamos darle, pero esto no constituye una herida en sí misma hasta el momento en el que decidimos renunciar a su privilegio: “los dolores de estos tiempos no merecen aquella gloria”<sup>54</sup>, reza el legado cristiano, y no significa –según Hegel- que los dolores externos como tales deban temerse o rehuirse<sup>55</sup>; pero sí que su sentido no está puesto en quien los padece, sino en quién los recompensa. ¿No se estipula con esto la pérdida del reino ético<sup>56</sup>, del ámbito en el que nos reconocemos individuos en nuestra independencia, disfrazada de *un velo de misterio*?:

El misterio de la religión cristiana, nos dice Hegel, “es en el cual se expresa que el sujeto tiene en sí un valor infinito, porque es el objeto de la gracia divina. Pero el hombre solo tiene este valor como espíritu, siendo, pues, indispensable que se separe de lo natural”<sup>57</sup>. Pero lo natural, lo interior, el más allá de la razón, de la reflexión, de la libertad; es el *dolor* con el que ganamos nuestro *Deseo*, con el que nos ganamos como «espíritu».

En consecuencia, poner el *Deseo* de mí, en la apetencia del reconocimiento, es decir, en ser deseado por otro *Deseo*, es, en el fondo, renunciar a mi propio *dolor* para verlo realizado en el otro, para ver mi desgarramiento sangrar en sus llagas. De la misma manera, exigir que el resto de autoconciencias se hallen en el estadio del *ser-Deseo*, equivale a la vanidad de soportar en mí su desgarramiento. Lo que el reconocimiento [casi por definición] busca, es ver mis expectativas fuera de mí, pero no tanto realizadas en

---

<sup>53</sup> Aspecto que sigue siendo posible por medio del desarrollo de la conciencia fenoménica y en el que estriba su valor. La “reconciliación” del concepto espiritual (abandonado con el criticismo kantiano) con la vivificación del hombre, se media por y en el hombre mismo desde su padecer. El problema del hegelianismo sería, en todo caso, la identificación del «espíritu» concreto con el abstracto absoluto, del que sólo podemos conocer la representación, es decir, Cristo. Pero, como sabemos, escudriñar en la representación, más cuando se trata de la representación del hecho y no de la cosa, significa filtrarla por todas las *columnas* que le constituyen como «espíritu», a fin de conocer las diferencias entre lo verdadero histórico y la verdad actual: es totalmente verdadero que Cristo se autoproclama el Hijo, pero no que en su pasión despojara del privilegio del dolor al mundo, es decir, aun prescindiendo de su concepto, las conciencias aun seguimos descubriéndonos infinitas y espirituales porque este es el resultado del propio desgarramiento.

<sup>54</sup> Romanos, 8, 18

<sup>55</sup> Cf., *LFH*, p. 557

<sup>56</sup> En realidad, Hegel estaría de acuerdo con esta pérdida: “El reino de Dios es proclamado lo único esencial; y todo cuanto Cristo dice expresa la renuncia a todos los vínculos temporales y éticos”. (*Id.*) El problema filosófico de tal desvinculación, es que descontextualiza a la conciencia del ámbito fenoménico, mismo en el que ha descubierto su infinitud y el elemento de su interioridad, pues la base de tal renuncia, al menos en Cristo –no sé en sus interpretes-, tiene por *telos* el más allá, el Reino póstumo, el de la resurrección, es decir, el metafísico.

<sup>57</sup> *Id.*

hechos, sino esperadas por alguien más. Y es que es difícil pensar de modo distinto cuando, como individuo, se ha sido conducido (formado o educado) para poner el *Dolor*<sup>58</sup> en otro.

Pero allende del aspecto ínter-subjetivo –que bastantes perjuicios causa-, está el aspecto cognitivo del concepto –objeto propio de la filosofía- del Dios como trino.

La Trinidad, para el pensamiento en un orden lógico, significa que el uno (Dios), se despliega en su mismidad (la representación), y regresa a su unidad (el espíritu de Dios). Pero este *uno*, para el conocimiento, sólo puede ser mediado, o sea, conocido, por la representación, por el objeto para la percepción. De tal modo que, conocer a Dios, significaría, entonces, remitirse a su aspecto fenoménico, a su ser-ahí, del que puede escudriñarse el interior. Este aspecto fenoménico, sería la encarnación de Dios, el Hombre-Dios: la sustancia expresada como sujeto<sup>59</sup>.

El problema es que, aunque en efecto, esta triplicidad se dé de facto en el orden universal del que pende el interior de la vida, manifestándose como el conocimiento objetivo del concepto, no por ello puede extenderse la experiencia de la ciencia, la del conocer de la conciencia, al anhelo del pensamiento, es decir, al concepto vacío.

El cristianismo trata de redimir esta carencia de representación en la encarnación: el Dios que viene al hombre bajo las determinaciones de Hombre, determinaciones que, al margen del ámbito moral y las creencias transmundanas, pueden resumirse –incluso para los cristianos- en la *Revelación*, a saber, que “Dios es Padre”.

Aquí es donde para el conocimiento, se trunca la factibilidad<sup>60</sup> del aspecto Trinitario<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> En esta valoración del *dolor* podría objetárseme un “desdecir”, a saber, que toda aquella subjetividad sentiente tachada de unilateral en el apartado del *Relojero*, parece ahora la generadora de todo conocimiento universal. En realidad ocurre lo siguiente: en efecto el sentimiento es subjetivo, y a éste se renuncia, no se le anula, cuando quiere ser puesto en el objeto: ver realizado mi sentir en la cosa, o bien, asumirla universal desde la pura inmediatez; este modo de proceder, anularía las distinciones del movimiento de *indicación* propio de la percepción. Pero el dolor, aun cuando es totalmente subjetivo, no escapa a las determinaciones susceptibles de ser indicadas, porque cada una de ellas (desde el desgarramiento de la conciencia hasta el padecer físico) retorna a la representación: al sujeto que padece. Ahora bien, el padecimiento en *acto* es, efectivamente, pura inmediatez, pero por ser, precisamente, esta inmediatez con la que se median los momentos de la conciencia, aunque bajo ninguna circunstancia deje de ser subjetivo, sí lo es el resultado, a saber, el devenir otro de sí mismo. En ese sentido, el movimiento que autoengendra el desgarramiento es universal; porque el hecho de que el dolor sea intransferible, no lo hace *inexteriorizable*.

<sup>59</sup> Cabe aclarar que, desde el cristianismo, decir que “la sustancia es expresada como sujeto”, no es del modo ontológico propio del «espíritu» concreto, sino del modo metafísico propio del Espíritu abstracto, el de Dios.

<sup>60</sup> Precisamente porque no puede llegarse a la facticidad de Dios sin la fe; desde la filosofía de Hegel es insostenible su concepto. La única vía por la que podría sostenerse la representación de Dios en el mundo, sería la de la fe en la representación, es decir, la fe en que Cristo es el Hijo de Dios. Pero como la filosofía y la fe no tienen mucho que ver entre sí, y el desarrollo fenoménico de la conciencia hasta saberse «espíritu» no se ve interceptado por la fe, si retrocedemos un paso, es decir, si omitimos la intención hegeliana de hacer coincidir el concepto del «espíritu» con el concepto de Dios; veremos, por un lado, que la validez espiritual de la autoconciencia no se menoscaba ni un ápice, y, por otro, que, si Dios es sinónimo de «espíritu» concreto, significa que es el cúmulo de acontecimientos vivos que no prescinde de lo terreno y, en consecuencia, que no puede referirsele –filosóficamente- como entidad.

<sup>61</sup> En todo caso, podríamos tomar a la Trinidad como paradigma del movimiento de triplicidad. Pero no como entidad.

Decir que Dios es Padre, es, precisamente, retornar al concepto que requiere predicados: *padre, amor, omnipresencia, eternidad, pensamiento que se piensa, el uno abstracto, la plenitud infinita y la determinación en sí misma*; en fin, el cúmulo de proposiciones sobre una palabra que obedecen, únicamente, a “una locución carente de sentido, un simple nombre; es solamente el predicado el que nos dice *lo que Dios es*, lo que llena y da sentido a la palabra.”<sup>62</sup>

En suma, la *Revelación* de Cristo, es, como todas las *revelaciones*<sup>63</sup>, un objeto de la intuición: el sentimiento inmediato, puesto como un otro. Pero un otro que no regresó a sí mismo, sino que deviene, o pretende devenir, en alguien distinto:

“Nadie va al Padre si no es por mí”, proclamaba el Hijo como verdad absoluta, pero amén del Padre como predicado del concepto vacío; habría que preguntarnos si no está ahí el origen de poner el *Deseo* de sí mismo en otro que no se es. ¿Si no es allí en donde el individuo pierde su razón de ser tanto como el sentimiento de sí mismo? ¿Si no es ese el origen del «espíritu» de nuestro tiempo?, “el de la incertidumbre y la ansiedad difusa en cada hombre que sintiéndose el juguete de fuerzas hostiles y desconocidas; se halla en la búsqueda de un ideal o de una creencia, puesta en un modelo que le permita restaurar la integridad a la que aspira”<sup>64</sup>. ¿Si no es allí dónde se gestó el anhelo, o la comodidad, de ver realizadas todas las potencias humanas en un solo hombre: la concordancia de un pueblo en un individuo? En fin, ¿si no es éste el principio homogenizador de la pérdida de toda individualidad?...

En todo caso, a mi modo de ver, un imperativo mucho más heterogéneo y vinculante para la conciencia en su ser-absoluto, habría sido proclamar “Nadie se construye como «espíritu» si no es a partir del otro”. Porque ser idéntico conmigo mismo (absoluto), se media con la realidad que me interpela, pero no me hace devenir esa realidad, sino mí mismo. Porque hablar “del otro”, es incluir a la multiplicidad de “singularidades” que configuran el todo [del presente]. Porque hablar de “singularidades” es hablar de “determinaciones”. Porque hablar de “determinaciones” es hablar de “transfiguraciones” y, saberme transfigurado, el pasar a ser mi contrario, no significa suplantarle o vivirlo, sino vivirme en mi propio *Deseo*, en mi propio desgarramiento. Porque saberme desgarrado, implica haberlo reflexionado y, en consecuencia, un nuevo *yo* de un nuevo momento, tal

<sup>62</sup> *Fenomenología*, p. 18

<sup>63</sup> En el análisis de *La Revelación o el Relojero*, lo *revelado*, no constituía el objeto desgajado y retornado a sí, sino lo intuito: el sentimiento de sí mismo puesto como un otro, pero que, de no retornar a la representación, al sí mismo, queda carente de determinación y, por tanto, imperceptible, es decir, unilateral.

<sup>64</sup> Moscovici, Serge, *La era de las multitudes, un tratado histórico de psicología de las masas*, Trad. Aurelio Garzón, FDE, México, 1985, p. 13

vez el preciso para transformar el crepúsculo del dolor en el *espejo* del *amor*...

Pero si esta interpretación fuera aplicable o recogida desde el cristianismo, no nos olvidemos de distinguir, con suma claridad, si estamos trayendo el pasado al presente, o si estamos llevando el presente al pasado, porque, de ser así, aquella doctrina no nos ha dado tanto como nosotros a esta doctrina.

## CAPITULO V

Especulando el “por qué” de *Los amantes*

Demos un paso atrás: si el saber es saber de lo universal y lo universal la superación de lo singular y si, con la reflexión del propio desgarramiento, “es el puro *ánimo* el que se ha encontrado *para nosotros o en sí* y se ha satisfecho en sí mismo, pues aunque *para él*, en su sentimiento, la esencia se separe de él, en sí este sentimiento es sentimiento *de sí mismo*”<sup>1</sup>, parecería, entonces, que en la *intransferibilidad* del *dolor* -que constituye, en tanto ánimo de sí, un *singular* que tiene *realidad*-, la *universalidad* se ha perdido.

Sin embargo no es así: del hecho intransferible de la singularidad (*dolor*), o del hallazgo de la infinitud *en y para sí misma* (*yo*), no se sigue la nulidad del universal o, para decirlo de otro modo, el estancamiento del movimiento dialéctico: Desde el principio de este recorrido asentamos de manera definitiva el significado de la universalidad: el movimiento de despliegue repelido a sí<sup>2</sup>, movimiento que cambia de puntos de tensión, pero no de característica: la triplicidad. Luego entonces, en el ser-*Deseo* ensimismado en su desgarramiento que, en efecto, es completamente para-sí-mismo, tiene que manifestarse la superación de la unilateralidad en el ponerse-para-otro.

No obstante, en este *ponerse*, la conciencia en su ser-*Deseo* tiene que cuidarse de no anular, con sus renunciaciones, determinaciones fundamentales de la personalidad<sup>3</sup>. Ya que, siendo la persona humana la esencia del «espíritu», éste, entonces, debe manifestarse dentro de su propio elemento, dado, precisamente, por la personalidad de los individuos; la cual se forma (conciente o no de ello) a golpes de desgarramiento, y siendo el desgarramiento el medio por el cual se tamiza la inmediatez del mí-mismo contingente para devenir en un mí-mismo necesario, es decir, universal<sup>4</sup>; viene a ser [el desgarramiento] una prueba contundente de la necesidad de mantener la subjetividad

<sup>1</sup> *Fenomenología*, p. 133

<sup>2</sup> Vid. p. 10 de la presente investigación.

<sup>3</sup> Según Hegel, el concepto *personalidad*, por cuanto está referida a un término jurídico, entraña el conflicto de la indiferencia, el de la igualdad ante la ley. Sin embargo, yo lo estoy usando en el sentido totalmente opuesto, el del *yo*. En ese sentido, el de las diferencias entre cada individuo, por cuanto la *personalidad* se constituye por su propia historia.

<sup>4</sup> En otras palabras, el desgarramiento, es el medio por el que discurre la reflexión de la conciencia, que, en su actividad pensante, pasa de la “conciencia contingente -que se limita a sumergirse en el contenido y a la que, por tanto, se le hace duro desentrañar al mismo tiempo de la materia de su propio sí mismo puro y mantenerse en él-” (*Fenomenología* p. 39), a las contraposiciones halladas en el pensamiento conceptual, a saber, las constituidas por el momento negativo -en el que el contenido aprehendido se refuta y se reduce a nada, a las determinaciones subjetivas-, y el momento positivo -en el que el contenido se halla como resultado representado remitido a ser-sujeto que, en tanto representación, halla en sí mismo el movimiento dialéctico- (Vid. *Id.*). La superación de ambos momentos, deviene en pensamiento razonador: el momento de “la libertad acerca del contenido que deja que se mueva con arreglo a su propia naturaleza, es decir, con arreglo a sí mismo” (Cf. *Id.*). Empero, el razonar, aun siendo el método dialéctico, no es el pensamiento sobre el método. Justamente este pensamiento sobre el pensamiento (dialéctico) es la elevación del pensamiento hasta el momento *especulativo*: la inserción en la universalidad en la que se pierden las diferencias.

como punto de tensión frente al movimiento exterior. Empero, aunque ser punto de tensión es ya estar *inserto* en el movimiento universal, como sabemos, todo punto de tensión, pasa a ser su contrario: Falta, entonces, que la individualidad pase a ser universalidad en sí misma. ¿Cómo pueden conciliarse ambos términos sin que la subjetividad anule su sí-mismo, es decir, la *intransferibilidad* de su desgarramiento? Tal es la tarea del pensamiento *especulativo*, “en el que el predicado cae en la sustancia y el sujeto mismo cae en lo universal”<sup>5</sup>. El proceso del pensamiento hasta hallarse en su necesidad *especulativa*, Hegel lo define del siguiente modo:

Por lo común, el sujeto comienza poniéndose en la base como el sí mismo *objetivo* fijo; de ahí parte el movimiento necesario, hacia la multiplicidad de las determinaciones o de los predicados; en este momento, aquel sujeto deja el puesto al yo mismo que sabe y que es el entrelazamiento de los predicados y el sujeto que los sostiene. Pero, mientras que aquel primer sujeto entra en las determinaciones mismas y es el alma de ellas, el segundo sujeto, es decir, el que sabe, sigue encontrando en el predicado a aquel otro con el que creía haber terminado ya y por encima del cual pretende retornar a sí mismo y, en vez de poder ser, como razonamiento, lo activo en el movimiento del predicado, como si hubiera que atribuir a aquél este predicado u otro, se encuentra con que, lejos de ello, todavía tiene que vérselas con el sí mismo del contenido, si no quiere ser para sí, sino formar un todo con el contenido mismo.<sup>6</sup>

De tal modo, que lo que importa en la experiencia de la ciencia, es asumir como propio el esfuerzo del concepto, es decir, expresar, también en la subjetividad, el *ser en sí* y el *ser para sí* en la igualdad consigo mismo, esto es, *formar un todo con el contenido*.

Ahora bien, si el desgarramiento es el medio que penetra en la inmediatez del *mí mismo*, o sea, que a golpes de desgarramiento la conciencia natural deviene conciencia epistémica, la epistémica en autoconciencia, la autoconciencia en *deseo*, el *deseo* en «espíritu» y el «espíritu», retornado a la conciencia, en *dolor*; es evidente que el *dolor* tendría que desgajarse a sí mismo, es decir, pasar a ser su opuesto, lo que significa que si el dolor es subjetivo tiene que objetivarse. El problema es que ponerlo como un otro frente a mí, tal como hace la intuición con el sentimiento, implica un movimiento de despliegue en el que se dan todos los momentos de la conciencia hasta saberse nuevamente *dolor*, luego entonces, el aspecto *exteriorizable* del *dolor*, no conlleva, necesariamente, una transfiguración, es decir, no lleva a la conciencia a una nueva figura, por lo que quedaría, tras todo el esfuerzo de reflexión, como un punto de tensión, pero no como universalidad en sí misma, es decir, todavía carecería del *ponerse para otro*. Luego entonces, la verdadera oposición del *dolor*, es aquella determinación [aun sentiente] que no acae exclusivamente en la subjetividad, a saber, el amor.

---

<sup>5</sup> *Fenomenología*, p. 42

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 41

Desde luego, considerar al *dolor* y al *amor* como contrarios no es del todo preciso, en realidad, lo contrario del dolor sería el no-dolor que corresponde a la sanidad; asimismo, el no-amor, propio del odiar, lo opuesto del amor. Pero lo que aquí estamos oponiendo, es la subjetividad, es decir, el paso de la no-subjetividad, que corresponde a la objetividad, al movimiento de carácter universal, propio de lo dado *objetualmente*.

Por ello, tampoco podríamos considerar a la reflexión, o cualquier otra determinación de la razón, como lo opuesto al *dolor*, que es una determinación de carácter sentiente, porque la *lucha*, por decirlo de algún modo, entre el sentimiento y el pensamiento seguiría gestándose al interior del individuo, del *yo*; careciendo, por tanto, de *no-subjetividad*; por lo que no sólo es desacertado contrapuntear determinaciones de caracteres distintos dentro del mismo individuo, sino injusto, porque significaría superar al sentimiento por la razón, es decir, por la anulación<sup>7</sup>; más bien, habría que superar al sentimiento por el sentimiento (del dolor al amor), transformando el lado negativo (el mero ensimismamiento) en su aspecto positivo (el ser-sentimiento para otro), pero esto sólo es posible cuando el sentimiento además de exteriorizable es transferible.

Ahora bien, hablar del *amor* nos sumerge en un mar inagotable de interpretaciones que van desde las cursilerías mal atribuidas al alma, hasta la frialdad que lo reduce a la secreción de endorfinas; pasando, desde luego, por las concepciones de entrega, renuncia, sacrificio y hasta ceguera. Además de que nos evoca infinidad de modalidades que suelen caer en el espectro de la jerarquía: el amor de la madre, el amor entre amigos, el amor de pareja, entre muchos otros más que encajonamos, según las convicciones personales y las posibilidades idiomáticas, en diversos anaqueles etiquetados por intensidad: estima, afecto, cariño, querer, enamoramiento. En fin, incommensurables formas subjetivistas de enunciar, de la manera más enfática posible, las claras diferencias entre el amor filial y el amor erótico, a fin de encontrar, con un poco de suerte, aquella media naranja [¿tal vez perdida en un *Banquete*?] que conciba al amor de la misma manera para que pueda ser, al fin, realizable. Y, aunque es bien cierto que cuando se da la coincidencia entre dos o más individuos sobre el concepto del amor, existe una mayor posibilidad de que sea llevado a los hechos; no por ello deja de ser subjetivo: éste es el riesgo que se corre cuando se echa por la borda la *idea* del *amor universal*.

---

<sup>7</sup> Aquí podría pensarse que existe una fuerte contradicción con el conocimiento objetivo, el que renuncia a la subjetividad sentiente para conocer con verdad y validez. Pero recordemos que a lo que se renuncia no es al sentimiento, sino al modo contingente por el que conoce el sentimiento; en ese sentido, si *amar* fuera un acto intuitivo, en efecto existiría un absurdo; pero siendo la naturaleza del amor un sentimiento puesto en otro, un otro real objetivo, no puede circunscribirse a las determinaciones de la intuición que, en última instancia acaecen unilateralmente (sea o no sentimiento), sino a las características *universalizables* de la objetividad.

Ahora bien, concebir al amor de manera universal implica concebirlo a manera de juicio, es decir, si el juicio es el momento en el que «lo *singular* es lo *universal*»<sup>8</sup> y el amor es un juicio, significa que aquello que es *amable* en el otro, se encuentra también en mí necesariamente y acaece de manera inmediata o, mejor dicho, paralela.

**Los amantes** expresan de una mejor manera lo que el amor como juicio significa, aunque en una primera mirada nos sugiera al amor como

ese milagro por medio del cual lo que es dos se convierte en uno, sin que ello conduzca a la completa supresión de la dualidad; como lo que supera las categorías de la objetividad y realiza efectivamente la esencia de la vida manteniendo la diferencia en la unión<sup>9</sup>,

lo cierto es que aun caben preguntas por plantear. Y no es que el amor no pueda ser definido como ese milagro, pero me parece que esa definición aún escapa al trabajo negativo propio del juicio.

Si observamos con una segunda mirada, *Los amantes* están inmersos en una circunstancia, digamos, poco cómoda; de lo que podríamos inferir que el amor no es sólo el momento *especulativo*: el momento del *reflejarse*, sino la permanencia, el *estar* a pesar de las *circunstancias*.

Dar respuesta a qué es lo que los hace *permanecer*, es saber qué es lo que *los amantes aman*.



**Los Amantes (1963)**  
Remedios Varo (1908 – 1963)

<sup>8</sup> Vid. El desarrollo del juicio en *ECF*, § 166- 171

<sup>9</sup> Cf., Hyppolite, *Op.Cit.*, p. 149

Interpretémoslo del siguiente modo: de los individuos emana *algo*, un algo que podemos entender como rasgo universal, como su rasgo de infinitud: la sustancia espiritual; pero también como su rasgo singular: la personalidad. Esta emanación, al mismo tiempo que es lo que los constituye y es la *fluidéz* que retorna a lo que son, o a quienes son; es, también, lo que los anega, digamos, la materia que tiende a desbordarse a riesgo de ahogar al otro, a sí mismo, o al propio amor. No obstante, permanecen ¿por qué? Porque entre ellos existe una unidad diferenciada, a saber, la que constituye el amar y el reflejar.

Si nos detenemos únicamente en el acto del reflejar, diríamos, por un lado, que lo que vemos es un acto de narcisismo: permanezco embelezado de mi propio reflejo, sin dar la menor importancia a lo que el otro es. En términos hegelianos, diríase que la conciencia se halla frente a lo *inmutable*: “un uno sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo *real*; [frente al cual] la esperanza de devenir uno con él tiene necesariamente que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse...”<sup>10</sup>. Por otro lado, puede que se trate de un acto de sumisión: la total carencia de personalidad que llena su insuficiencia con la *realización* o en la realización de alguien más, en ese sentido, seguiría siendo una conciencia esperanzada: sin convertirse en algo presente para ella misma.

Si, desde otra perspectiva, interpretamos la permanencia por un mero acto de amor, es evidente que la identidad que emerge entre dos individuos, ese grado de similitud entre dos personalidades que les permite permanecer “entrelazados de las manos”, excluye, de facto, la posibilidad de amar al resto del género humano, a no ser, que en cada individuo se encuentre una característica similar, un ligero rasgo que me permita identificarme y, consecuentemente, hallarlo *amable*.

Pues bien, pese a la imposibilidad que parece sugerir que en todos y cada uno de los individuos se halle, ese rasgo digno de ser amado existe. Tal es la idea del amor universal, la que nos lleva a aprehender y a *agradecer* la unidad entre el amar y el reflejar: Si dirigimos el acto de amar [únicamente] a las particularidades, o las contingencias de la personalidad, en efecto, tendremos una lista interminable de qué sí y qué no, de a quién sí y a quién no amar. En cambio, si asumimos que amamos lo que nos es propio, en tanto que amamos lo que nos refleja, veremos que a la naturaleza humana, de la cual somos parte, le inhiere el movimiento del devenir.

Este movimiento que es en sí mismo universal y que se materializa en la singularidad de las personalidades, es el que podemos *indicar* como rasgo amable en cada individuo, y no es que éste, que por definición es distinto a mí, devenga idéntico conmigo, sino por el

---

<sup>10</sup> *Fenomenología*, p. 130

contrario: precisamente porque deviene idéntico consigo mismo, refleja en su devenir el mismo movimiento que, como autoconciencia, experimento, el de la identidad conmigo.

No obstante, identificarme o asimilarme como *yo*, implica un alto grado de compromiso y de responsabilidad. El compromiso de mantenerme *amable* y la responsabilidad (que viniendo de *responder*, implica responder a aquello que nos interpela) de amar en los otros el inherente movimiento de triplicidad (el despliegue del concepto y su retorno reflexivo a sí). Solamente desde esta perspectiva, la naturaleza contingente de la personalidad resulta, por un lado, irrenunciable y, por otro, necesaria en tanto punto de tensión, pues, en ese sentido, lo *amable* en la naturaleza de cada individuo, no sería estrictamente la personalidad, sino el movimiento que ésta genera en su despliegue y la unidad que alcanza consigo misma en su retornarse. Pero además, desde esta idea del amor universal, el *Deseo* de sí mismo no se materializa en el reconocimiento que viene del otro, ni se alimenta de la necesidad de tal reconocimiento, sino que se mantiene de sí mismo: del compromiso de mantener *vivo* el movimiento en-sí, a fin de mantenerse *amado*, pues, dicho sea de paso, serlo no es lo mismo que ser apetecible:

Ser amado trasciende el «*hedonismo refinado* que experimenta la individualidad gozosa de encontrarse en otra individualidad, ya que en este [hedonismo] la individualidad humana busca, en última instancia, la felicidad en el mundo, en otros sí mismos a los que quiere asimilar»<sup>11</sup>, por lo que diríamos que el goce hedonista que la autoconciencia experimenta como el descubrimiento de los otros como *mundo* aprehensible, subyuga el amor al conocimiento: al final no se tiene a un amante, sino a un exhaustivo investigador.

En cambio, si efectivamente el amor se realiza como juicio, en primer lugar no deja de ser un sentimiento: en la medida en la que el impulso vital que nos vincula como género, no necesita ser, necesariamente, reflexionado para que en los hechos sea manifestado, ya que, en todo caso, la reflexión sucede al hecho; y, en segundo lugar,

la superación de dicho hedonismo será obra de la propia individualidad, el resultado de *su propia experiencia*. La crítica [o reflexión post-hecho] no tendrá que llegar de otra parte, no será obra del filósofo que tendría que intervenir de cualquier manera en esta dialéctica y que avanzar un juicio de valor sobre ella. Es la propia conciencia singular [...] quien hará esta dialéctica y descubrirá la contradicción entre lo universal y lo singular.<sup>12</sup>

Diríamos entonces que, mientras para la filosofía el despliegue de la autoconciencia está tamizado por el conocimiento de la propia reflexión [el saber del saber], en la dinámica práctica del acontecer, la vinculación está mediada por la retroalimentación de la vida, por lo que habría que inferir que, tanto para la conciencia natural, como para la que ha

<sup>11</sup> Cf., Hyppolite, *Op. Cit.*, p. 254

<sup>12</sup> *Id.* Cursivas mías.

reflexionado sobre sí misma, lo que la vincula al resto de las conciencias no puede ser la exigencia de hallarlas como *Deseo de sí*, ya que, como hemos visto, éste es resultado de un aspecto del conocimiento: el de la reflexión del propio desgarramiento; sino, por el contrario, la vinculación deberá ser mediada por el *amor* que, siendo un sentimiento y, por ende, no precedido por la reflexión, supera, inmediatamente, la necesidad de reconocimiento: Ser deseado es estar-.siendo asimilado [constantemente] por otro en un aspecto meramente negativo: no trasponer el momento cognitivo en el que al otro lo hago mío, al momento activo del *nosotros*, un nosotros que materializamos en la sustancia ética [*hoy diríamos social*], o bien la materia espiritual que emanamos, y de la que deriva el entorno acuoso (tomando como referencia a *Los amantes*) en el que penetramos y nos compenetramos mutuamente: el «espíritu».

En otras palabras, *esperar ser deseado por otro*, se contradice con mantener el *deseo-de-sí-mismo*, pero no con esperar *ser amado por otro*: si el otro *desea mí deseo*, *me niega*, me escudriña con el pensamiento en un eterno *objetualizarme para-él*, se detiene en las contingencias de la personalidad; en cambio, si el otro *ama mi deseo*, me enaltece, me reconoce reconociéndose, ama en mí lo que le es propio, y, ya que lo que le es propio es *ser-sujeto*, diríamos, entonces, que lo que ama es el rasgo de libertad que conlleva el propio desgarramiento, rasgo que ha descubierto en su propia experiencia; si el otro *ama mi deseo* me induce a retroalimentarlo, a mantenerme *para-mí deseable*, a superar una y otra vez mis momentos desgarrantes *mediante* mi reflexión, y, por ende, a mantenerme *amable para-los-otros*:

La realidad contra la que se vuelven la apetencia y el trabajo [orígenes del deseo de reconocimiento] no es ya, para esta conciencia, *algo nulo en sí*, algo que ella haya simplemente de superar y devorar, sino algo como ella misma es: una *realidad rota en dos*, que solamente de una parte es nula en sí [la parte que desea ser deseada], mientras que de otra parte es un mundo sagrado [la que ama el deseo]; ésta –nos dice Hegel– es la figura de lo inmutable, pues esto ha conservado en sí la singularidad y, por ser universal en cuanto inmutable, su singularidad tiene en general la significación de toda realidad.<sup>13</sup>

Pero el contener en sí misma la significación de toda realidad, el saberse un mundo, al mismo tiempo que arraiga a la conciencia como singularidad viviente, o la mantiene como individuo, es, precisamente, renuncia a la inmutabilidad, por cuanto desea *de sí misma ser amable para otros*. En esto estriban sus transfiguraciones, el elevarse sobre sí misma, es decir, ser inmediatamente singularidad y universalidad, en que la renuncia no es a su *Deseo*, sino a la exigencia de hallar otro *Deseo*: por cuanto el *Deseo* es lo inmutable, “cuando la conciencia renuncia a su figura y la *abandona* y, frente a ello, *da gracias*, es

<sup>13</sup> *Fenomenología*, p. 134

decir, *se niega* la satisfacción de su *independencia* y transfiere de sí al más allá la esencia de la acción”<sup>14</sup> por medio del amor, nace para la conciencia su *unidad* con lo inmutable: no deja de ser para ella *Deseo*, pero ahora es, para el otro, amante y el otro, para ella, el objeto de su amor.

En consecuencia, podemos interpretar que la *permanencia* de *Los amantes* se debe a la unidad especulativa que comprenden el amar y el reflejar porque a ésta la constituye el momento en el que, de manera bilateral, lo amado y lo amable acaecen inmediatamente, momento en el que percibo al otro percibiéndome, en el que el amor acaece como juicio: la singularidad es universalidad, *siendo-en-sí-mismo* inmediatamente *para-otro*. Momento en el que para la conciencia emerge el presentimiento de que lo que es bueno para ella es bueno para la humanidad, y en el que presiente que amar a toda la humanidad y no a un solo individuo, no sólo es posible, sino más fácil: “la conciencia, aunque renuncie a la *apariencia* de la satisfacción de su sentimiento de sí misma, adquiere, sin embargo, la real satisfacción de este sentimiento, ya que ella ha sido apetencia, trabajo y goce: como conciencia, ha *querido*, ha *hecho* y ha *gozado*”<sup>15</sup>, y, aunque de alguna manera vuelve a sentirse desgarrada, negada para-sí misma, se halla *agradecida*:

reconoce al otro extremo como la esencia y se supera, su *gratitud* es también *su propia acción*, que contrarresta la del otro extremo [...]: si aquel extremo le cede algo *superficial* de sí mismo, la conciencia *da gracias* también y, con ello, al renunciar a su propia acción, es decir, a su *esencia* misma, hace propiamente más que el otro, que se limita a ceder de sí algo superficial<sup>16</sup>

Pero como su acto no es de *supremacía moral*, sino un juicio de amor, “la conciencia se siente aquí como este singular y no se deja engañar por la *apariencia* de su renuncia, pues la verdad de ella reside en no haberse entregado”<sup>17</sup>; sino en haber producido una doble reflexión: mantenerse para sí deseante y encontrar al otro *amable*; entonces, vuelve *hacia sí la fuerza de su gratitud*: ella también posee el rasgo universal de la *unidad especulativa*: se media, para devenir, consigo misma.

Sin embargo, afirmar que el rasgo *reflejante* y *amable* es universal, es afirmar que se halla en todos los individuos, por lo que, presuroso, el pensamiento se remite a infinidad de casos excepcionales, haciéndonos preguntar si, efectivamente, esto es verdadero. ¿Qué hay del asesino, del amoral, del pederasta, etc., etc., etc.? Pues bien, la mediación del sí consigo mismo está condicionada por un único elemento: la vida...

---

<sup>14</sup> *Fenomenología*, p. 135

<sup>15</sup> *Id.*

<sup>16</sup> *Id.*

<sup>17</sup> *Id.*

## CAPITULO VI

Experimentando la libertad en *La creación de las aves*

Si el devenir de la conciencia hacía sí misma está mediado por el conocimiento, entonces, para nosotros, los que conocemos, es claro que este salir de sí para retornar como concepto; con la realidad del mundo aprehendida en un “para-mí”, lleva implícito el momento en el que para la conciencia se evidencia el distinguirse de *lo otro*, y, por ende, momento en el que reconoce la intrínseca libertad, tanto de lo otro como de sí misma.

Sin embargo, esta intrínseca libertad que es en sí misma lo bueno, no está exenta de excepciones.

Pensemos en un caso drástico, el de un individuo que ha privado a otro de la vida, el asesino. ¿Diríamos, entonces, que cada vez que éste, mediante el crimen en el cual “al otro lo hace para-sí”, retorna a su concepto, el de asesino? La respuesta, en definitiva, es no. Y me parece que hay varias perspectivas desde las que puede argumentarse.

La perspectiva más básica es la del lenguaje: por cuanto “asesinar” corresponde a un hecho, el concepto de “asesino” vendría siendo el consecuente a un acto delictivo, sin embargo, el concepto que antecede al individuo es el de *ser-humano*. En ese sentido, diríamos que el *juicio de valor* que se emite sobre un individuo que ha delinquido, está mediado por la preconcepción ética que del *ser-humano* se tiene, a saber, *el fin humanizante* que le inhiere como género.

No obstante, esto sugiere de manera inmediata una conciencia previa de vinculación, un conocimiento previo de la naturaleza humana, y, en ese sentido, parecería que el juicio de valor tendría que estar mediado o emitido por “el que sabe”. Semejante situación nos acarrea la problemática de entender a este *fin* como algo impuesto, además de la posibilidad de exonerar, ante la ignorancia de su propio concepto, a un individuo que no responde a él, que no responde a los otros como a sí mismo.

Por ello, la exposición de este apartado estará dirigida a fundamentar que el trayecto ontológico de la conciencia hasta saberse *amante universal*, resulta inesencial para que la individualidad responda al *impulso* de su concepto: la universalidad humanizante.

Para lo cual seguiremos, de manera implícita, el concepto de libertad en Hegel, así como la figura de la conciencia en la *ley del corazón*, a fin de entender que por *impulso vital*, es más, si se quiere, por instinto, el *ser-humano*, no está justificado a renunciar a su concepto para caer en el que sucede a un acto *perverso* (el de asesino, violador, pederasta, etc.).

Empecemos por decir que si efectivamente *ser-humano* es un concepto, entonces se construye, es decir, su inmediatez, que es en sí misma el medio, tiene por fin interior mostrarse, y, en ese sentido, su inmediatez, su presencia, es finalidad en sí misma<sup>1</sup>. No obstante, “donde se percibe una finalidad, se admite un intelecto como su autor; por lo tanto se requiere para el fin, una verdadera y propia libre existencia del concepto”<sup>2</sup>, es decir, liberar de la perspectiva teleológica [externa] a la noción misma de *finalidad en el ser-humano*, por cuanto que en ella el fin vendría asumido de manera extrínseca, o, en otras palabras: si hemos de aceptar que por finalidad el ser-humano tiene el humanizarse, ésta tiene que ser dada exclusivamente por la *autodeterminación*:

Lo que en verdad es la necesidad en la autoconciencia es lo que ella es para su nueva figura [para nosotros la del amante universal], en la que es ella misma como lo necesario; sabe que tiene inmediatamente en sí lo universal o la ley, la cual, en virtud de esta determinación según la cual es de modo inmediato en el ser para sí de la conciencia, se llama la ley del corazón<sup>3</sup>

Decir que la ley es ley del corazón, es hablar de un estadio de conciencia totalmente inserta en la universalidad pero para-sí misma, es decir, la conciencia se sabe coparticipe del elemento universal, del yo, pero, al mismo tiempo, por cuanto decir “yo”, es asumir que “cada yo es solo, es único, [nos enfrentamos, entonces, al problema de que] todos ellos dicen lo mismo”<sup>4</sup> (incluido el asesino). Por ello, parecería que también para el *amante universal*, es menester eliminar al yo, o, por lo menos, imponerse cierto grado de renuncia, en tanto que, hacer valer su unicidad *yoíca*, o bien, la ley de su corazón que ama en lo otro lo que le es propio, le lleva a enfrentarse a una realidad que se le opone, siendo ésta, “de una parte, una ley que oprime a la individualidad singular, un orden del mundo violento que contradice a la ley del corazón, y, de otra parte, una humanidad que padece bajo ese orden y que no sigue la ley del corazón, sino que se somete a una necesidad extraña”<sup>5</sup>, es decir, una necesidad (ley) que no corresponde a la suya que es amar lo que le es propio. Sin embargo, aun cuando para el amante universal el proceso de eliminarse para volverse a recuperar, ha constituido sus transfiguraciones ascendentes, su devenir consigo, y sabe, por tanto, que oponer-se no constituye una pérdida de sí; plantear aquí una “nueva eliminación”, aunque en el fondo no sea sino superarse, consistiría en *retornar eternamente* a la necesidad de reconocimiento: hacer valer su yo frente a la unicidad de todos los *yoes* que se saben uno.

<sup>1</sup> Tal como en el desarrollo interpretativo de los *remedios varo*, que en sí mismos son inmediatos y, a su vez, el medio por el que la interpretación tiene lugar.

<sup>2</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 445

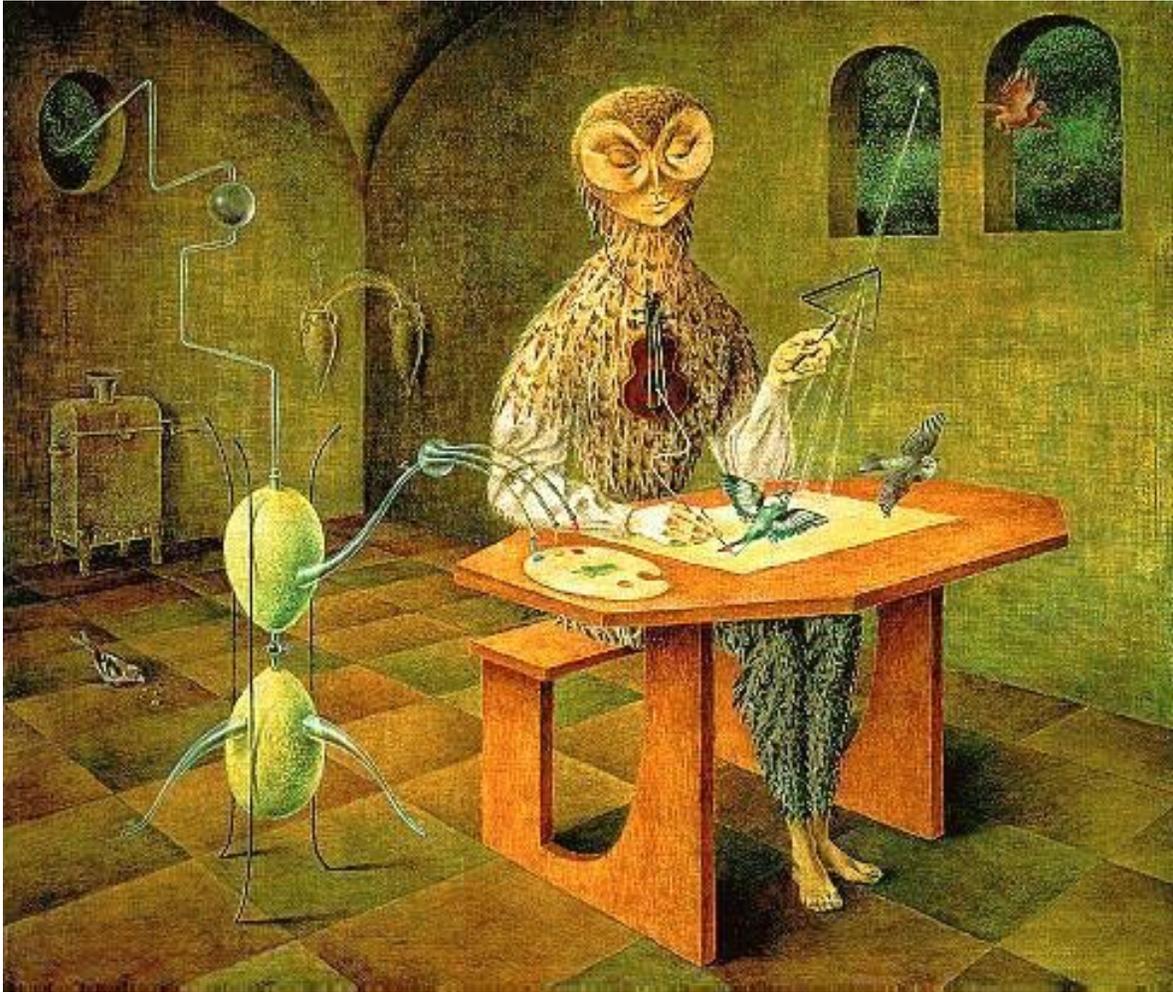
<sup>3</sup> *Fenomenología*, p. 218

<sup>4</sup> Hyppolite, *Op. Cit.*, p. 89

<sup>5</sup> *Fenomenología*, p. 217- 218

Por eso no se trata de renunciar a la conciencia o al conocimiento de ser singularidad y universalidad en y para-sí misma, sino, precisamente, mediante su conservación, liberarla [o abrirla] a su finalidad humanizante, y, viceversa, liberar el concepto de finalidad de la singularidad del yo.

Ayudémonos del siguiente *remedios varo*:



**Creación de las Aves (1957)**  
Remedios Varo (1908-1963)

Interpretémoslo como la autoconciencia que, siendo un *corazón*, en él ha hallado una ley: un fin que tiende a realizar. Lo primero que salta a la vista en el cuadro es que se trata de un corazón, digamos, musical: se pensaría que de un violín se crean melodías, que la música sería el fin que tendería a realizar. Sin embargo, para la *Sabiduría*<sup>6</sup> la finalidad es

<sup>6</sup> Aunque, como puede suponerse, el término Sabiduría está íntimamente relacionado con aspectos fundamentales de la realización absoluta de la autoconciencia y puede ser interpretado en más de un sentido en esta analogía, en realidad, con él me refiero al personaje-ave de la obra, la cual, por cierto, Remedios titulara en su origen, precisamente, como *La Sabiduría*.

otra: por cuanto ha hallado el saber de sí, se recrea en ella misma, creando lo que es idéntico, es decir, es una con su objeto: el ave crea aves.

Su creación o, en términos filosóficos, la reproducción de sí mismo, está mediada por el mecanismo, representado aquí por la máquina de pintura: objeto que, como determinidad exterior, es un compuesto<sup>7</sup> y su eficacia respecto a otro se queda en la referencia extrínseca: en el ser autosuficiente en tanto objeto concreto, pero insuficiente en tanto que su realización (o fin último) está impelida a centrarse en el exterior, o sea que su *funcionalidad* está en el confluir en un mismo centro con el resto de los objetos concretos (difractor de luz, óleo, pincel), los cuales, por mucho que le ofrezcan resistencia –por cuanto son independientes a él- están, sin embargo, centrados en la misma finalidad, y, en esta unidad, empero, se verá resuelta su insuficiencia: siendo autosuficientes en tanto medios. En palabras más claras, la máquina de pintura que en sí misma es tal, resulta incompleta en relación al fin: crear aves; pero su insuficiencia se elimina relacionándose con los demás medios.

[No obstante,] el hecho de que el fin se refiera inmediatamente a un objeto y lo convierta en medio, como también que determine a otro objeto por medio de éste, puede considerarse como una *violencia*, por cuanto el fin aparece de muy otra naturaleza con respecto al objeto, y los dos objetos son igualmente totalidades recíprocamente independientes<sup>8</sup>

Pero considerémoslo de este modo: si la máquina, el pincel, el difractor de luz y el óleo, tienen por finalidad hacer pintura, entonces, en realidad, los medios [y, por cierto, dejando de lado que “lo que tiene que ser empleado para la realización de un fin, y ser adoptado esencialmente como un medio, es un medio, de acuerdo con su destinación de ser consumido”<sup>9</sup>], lejos de alcanzar el fin, son, más bien, alcanzados por éste: “el fin es precisamente el concepto que en la objetividad se ha alcanzado a sí mismo”<sup>10</sup>.

En ese sentido, el *reproducir-se*, que es el fin de la *Sabiduría*, no viene dado de manera extrínseca, por cuanto el movimiento del fin,

tiende a eliminar su *presuposición* [consistente en tener ante sí un *mundo objetivo*, mecánico y químico al que su actividad se refiere como algo *ya existente*], es decir, elimina la intermediación del objeto, y lo pone como determinado por el concepto. Este comportamiento negativo frente al objeto, es un comportamiento negativo frente a sí mismo, es una eliminación [superación] de la subjetividad del fin. En sentido positivo es la realización del fin, es decir, la unión de ser objetivo con él.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Recordemos el principio de objetividad establecido desde *Ojos sobre la mesa*, donde cada elemento de la obra, como tal, es en sí mismo independiente, pero puestos en relación configuran su totalidad: un compuesto de sí mismo, o bien, los miembros de un todo.

<sup>8</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 455

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 465

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 454

<sup>11</sup> Cf. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 455

Traslademos ahora los elementos del *remedios varo* al recorrido de la conciencia, si hemos dicho que el *ser-humano* tiene por *fin* humanizarse, es decir, el re-producir-se, tenemos, en un primer momento, que la acción del sujeto referida al mundo -en este reproducirse- tiene en sí el mismo efecto negativo que le confiere al exterior: el mundo que concibe como mecánico y químico y que tiende a negar asumiéndolo como medio. En un segundo momento, lo ve ante sí, desplegar-se en su realización [si se quiere, funcional]; alcanzándose a sí mismo: la máquina de pintura da lugar a una pintura, momento en el que el mundo *ya existente*, evidencia para la conciencia que “su actividad autodeterminante es así en su identidad inmediatamente *extrínseca a sí misma*”<sup>12</sup> y, por tanto, esta reflexión hacia lo *exterior*, se trueca, inmediatamente, en reflexión sobre sí misma: la conciencia es igualmente negativa para-sí, cuando se ve asumida como el medio para la realización de un “fin mayor”, pero si éste es tan sólo ella misma en su desdoblamiento, significa, entonces, que no viene dado extrínsecamente, sino tan sólo desarrollado desde el fin mismo: el ser-humano. De este modo, el humanizarse es, así, su simple autodeterminación.

Ante este fin, aún hay que llamar la atención sobre otro aspecto en la dialéctica del fin y el medio y que, por cierto, es mucho más evidente si observamos la *Creación de las aves*, a saber, que “el *instrumento* de trabajo se conserva, mientras los servicios inmediatos parecen y quedan olvidados: en sus utensilios el hombre posee su poder sobre la naturaleza exterior, aunque se halle sometido más bien a ésta para sus fines”<sup>13</sup>. Diríase, entonces, que al término de una pintura particular, la máquina de pintura sigue conservando su *funcionalidad* para otra, de la misma manera, el hombre que ha realizado una *labor* determinada, no se agota en ella, por lo que se ve impulsado a *realizarse* a lo largo de su vida; pero lo más interesante en este punto, es la referencia a la naturaleza.

En el cuadro ésta está representada por un cuerpo astral, el cual, aunque en efecto representa el orden natural del universo (cosmos), puede también ser interpretado como el orden inexorable al que se somete la actividad racional, que es la esencia del *fin* (ser-humano), es decir, el orden de la vida.

Hemos dicho anteriormente que *la idea es la unidad del concepto y la realidad*<sup>14</sup>, por lo que podemos afirmar que *la idea inmediata es la vida*:

el concepto que, diferente de su objetividad, simple en sí, penetra su objetividad, y, como fin en sí mismo, halla en ella su medio, y la pone como su medio, aunque es inmanente a este medio, y constituye en él el fin realizado idéntico consigo mismo. Esta idea, a causa de su

<sup>12</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 455

<sup>13</sup> Cf., *Ibid.*, p. 461

<sup>14</sup> Vid., pp. 19, 70, de la presente investigación.

inmediación, tiene, como forma de su existencia, la individualidad. Pero la reflexión de su proceso absoluto en sí mismo es la eliminación de esta individualidad inmediata: por este medio el concepto, que en ella, como universalidad, es lo *interior*, convierte la exterioridad en universalidad, o sea pone su objetividad como igualdad consigo misma.<sup>15</sup>

De tal modo que es la vida, como proceso de sí misma, en donde la *reproducción* tiene lugar, pero aquí, antes de desarrollar la *idea universal* de la vida, quisiera abordar marginalmente la exposición sobre el movimiento del género que Hegel hace como último “escalón” de la *producción*, el cual podemos resumir en el «suceder de las generaciones»: “la individualidad viviente que no se alcanza verdaderamente en la otra, sino que se hunde en ella y una nueva individualidad surge en lugar de la unidad nunca realizada *para ella misma*: «el crecimiento de los hijos, es la muerte de los padres»”<sup>16</sup> -proceso que, en efecto, corresponde en su totalidad al concepto de *reproducción*. Sin embargo, la *reproductibilidad* no se agota en esta secuencia, pensemos, por ejemplo, en el caso *particular* de quien no ha procreado, hecho que no exime al individuo del *reproducir-se*, de devenir consigo<sup>17</sup>. Por ello nos centraremos en éste, el aspecto del *proceso vital*, es decir, en la vida como concepto, que, en todo caso, viene siendo el del “autodesarrollo propio del espíritu, que permanece por sí mismo en cada una de sus particularizaciones, y cuando las niega, [...] las conserva al mismo tiempo para elevarse a una forma superior.”<sup>18</sup> Empero, hay que aclarar la primera impresión que en el «espíritu» la vida tiende a tener, situémonos en el cuadro: las *aves creadas* figuran lo que puede denominarse como «vida del espíritu», en tanto que superan la individualidad –representada por la Sabiduría-, y, asimismo, trascienden el mundo *presupuesto* –la naturaleza mecánica y química-, con su rasgo de libertad: su ser en sí que, en cuanto *existentes*, las hace conceptos de sí mismas. Interpretación que nos muestra que la «vida del espíritu» se contrapone a la *idea de la vida*: ésta, representada por un cuerpo astral, se halla, entonces, como algo distinto al «espíritu» mismo: la luz de la *idea de la vida*, en su *triplicidad*, da origen a la «vida del espíritu». De tal modo, que la vida como tal vendría siendo un medio para el «espíritu», pero si aceptamos esto, tendríamos que aceptar que el individuo viviente es, a su vez, medio del «espíritu»: secuencia de relaciones que sitúan al *ser humano* en la degradación extrínseca de “un fin unitario”, desvinculando así al individuo de alcanzarse a sí mismo como fin, al *fin* de su naturaleza intrínseca, y a la vida la desvincula del «espíritu».

<sup>15</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 477

<sup>16</sup> Cf., Hyppolite, *Op. Cit.*, p. 255

<sup>17</sup> Vale la pena hacer mención en este punto, que el no procrear, no deslinda al individuo del movimiento del género, por cuanto él mismo es producto de éste, en ese sentido, seguirá vinculado a tal *suceder*, pero, como ya he mencionado, el desarrollo lo centraremos en el *reproducir-se*, en el movimiento intrínseco del devenir.

<sup>18</sup> Cf., Hyppolite, *Op. Cit.*, p. 34

Sin embargo, estas *astucias* de la razón, las supera, en ambos casos, la *vida misma*:

Como *vida natural*, y por cuanto está en relación *con el espíritu*, [la vida] tiene una *determinación de su exterioridad*, allí [en lo natural] por medio de sus presuposiciones, que son otras configuraciones de la naturaleza, aquí [en el espíritu], en cambio, por medio de los fines y la actividad del espíritu. La idea de la vida por sí está libre tanto de aquella objetividad presupuesta y que condiciona, como también de la relación con esta subjetividad.

La vida, [...] es, en sí y por sí, absoluta *universalidad*; la objetividad que tiene en sí, está compenetrada en absoluto por el concepto; tiene sólo el concepto como sustancia. Es decir, en la vida, el concepto es el alma *omnipresente*, que queda como simple referencia a sí misma y como un todo único en la multiplicidad que compete al ser objetivo”<sup>19</sup>

En resumidas cuentas, en la vida, la exterioridad se halla, inmediatamente, en igualdad a la *simple determinación* de su concepto: la vida está determinada por lo vivo, lo vivo es tal, porque coincide con las manifestaciones de la vida. Por ello, en presencia de la vida, “se extravían en absoluto todos los pensamientos al pensar que se atiene a las determinaciones de las relaciones reflexivas y del concepto formal”<sup>20</sup>, y así, esta múltiple exterioridad, es para la conciencia un *misterio incomprensible*, en parte porque la reflexión no concibe al concepto de *omnipresencia* como sustancia de la vida, porque, al ser el individuo, justamente, un viviente, se vería inserto en el mismo concepto; y en parte porque para abstraer del concepto de la vida el significado de ella, basta con ser su propio concepto: lo vivo.

Todo esto, para nosotros, no es más que una *transposición* del desarrollo espiritual del yo: la autoconciencia que se sabe sustancia [infinita] del «espíritu», es equivalente al viviente [omnipresente<sup>21</sup>] que experimenta su concepto, la vida. “El juicio originario de la vida, consiste, por ende, en que ella se separa, como sujeto individual, respecto a lo objetivo, y al constituirse como la unidad negativa del concepto, forma la presuposición de una objetividad inmediata.”<sup>22</sup> Por ello, para nosotros, se advierte un perogrullo cuando concluimos que: siendo lo vivo la objetividad inmediata de la *finalidad*, la vida, ésta no es, entonces, extrínseca a su concepto, y es, por tanto, *necesidad* de lo vivo el reproducir y no el *suprimir*; en ese sentido, quien ejecuta una *supresión* de la vida, no sólo atenta contra la objetividad inmediata, sino contra su propio concepto, contra sí mismo. Y es, para nosotros, evidente que lo que juzgamos es un concepto pervertido<sup>23</sup>, no un fin alcanzándose a sí mismo: el ser-humano humanizándose.

<sup>19</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 481-482

<sup>20</sup> *Id.*

<sup>21</sup> El concepto de *omnipresencia*, como una experiencia posible en el individuo, es esclarecido en el siguiente capítulo.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 483

<sup>23</sup> Aquí, me parece pertinente mencionar que Hegel es mucho más benevolente o quizá optimista. Mientras yo enfáticamente sostengo que un concepto pervertido es eso y no un ser-humano, para Hegel aún hay figuras de la conciencia que explican la omisión de devenir uno consigo mismo, tal es la consideración que, por ejemplo, hace respecto a la enfermedad. Pero, a mi juicio, en nuestro siglo, son consideraciones que deben dejarse a la medicina y no a la

Sin embargo, la premisa con la que iniciamos este apartado, era, precisamente, la que consideraba innecesario el trayecto ontológico de la conciencia para responder a su propio concepto. A este respecto hay que hacer dos importantes aclaraciones: la primera es que el trayecto ontológico se refiere al conocimiento de sí en sentido filosófico: el saber de sí, y, como saber, en efecto, es objeto de estudio de la filosofía: el conocer del conocer; pero, justo porque podemos conocerlo, significa que el conocimiento existe como momento previo: el de la simple adecuación de la realidad a su concepto; por ende, la segunda aclaración, es la que abarca el conocimiento de sí en el sentido de la conciencia natural, me explico: aun si un individuo ignorara por completo su naturaleza ontológica, lo que es inmediatamente evidente para él, es que pertenece a una especie a la que es adecuado, más aun, lo que es innegable es la *absoluta universalidad* que comparte: la vida; en virtud de esta adecuación a su concepto, existe, de facto, un conocimiento de sí. Sin embargo, aún puede objetarse, que en algunos casos, precisamente el “saberse” parte de esta especie, es el origen del repudio a ella.

Pues bien, aquí yo tengo una postura, tal vez muy personal, tal vez no, pero, estoy convencida de que el repudio, necesita la misma fuerza de entendimiento que el amor, incluso puede llegarse a necesitar más concentración de energía en el repudiar que en el amar; así que, en ese sentido, el repudio hacia la “especie” [o hacia un solo individuo], no es, para nada, cuestión de ignorancia, sino de conciencia, y, para ella, ontológica o no, la idea inmediata es la vida. Ante esta síntesis inmediata entre el concepto y la realidad, para el individuo viviente, es claro que “se produce por su impulso de manera tal, que el producto, cuya esencia es el concepto, es él mismo el productor”<sup>24</sup>; *impulso* que podemos definir como el sentimiento-de-sí, luego entonces, en el impulso, el individuo se determina, es decir, el impulso es su propia determinación. “Esta autodeterminación del viviente es su juicio o sea su limitarse, por cuyo medio se refiere a lo exterior como a una objetividad *presupuesta*, y está en acción recíproca con ella”<sup>25</sup>.

Ahora bien, sé que al suponer esta acción de reciprocidad, el acontecer, más en nuestros tiempos, contradice con suma fuerza que el ser-humano tenga por fin humanizarse: impulsarse a reproducirse y no violentarse a suprimir y/o suprimirse. Y en ese sentido [acepto que] decir que la *finalidad* sea responder, desde la singularidad universalizable del *yo*, de manera *adecuada* al propio concepto vital, suena como una utopía.

---

filosofía. En lo tocante al concepto de finalidad en el ser-humano, que podría identificarse con el de *dignidad*, y, por ende, irrenunciable, mi postura es más rígida: si la dignidad nadie la quita, entonces, nadie la da y, por ende, es intrínseca; de tal manera que pervertirla con un acto de *supresión* [o violencia], despoja al ser-humano de su concepto.

<sup>24</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 487

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 488

Sin embargo, esto no es, para nada, una falacia naturalista, o sea, una confusión entre lo que sucede de facto, y lo que *debería ser* la humanidad:

Dado que el viviente es impulso, la exterioridad le atañe y lo penetra sólo porque ya está *en* él, en sí y por sí; la acción sobre el sujeto consiste, por ende, sólo en que éste halla *adecuada* la exterioridad que se le ofrece. —Puede también que no sea apropiada a su totalidad; pero, por lo menos, tiene que corresponder a un particular lado suyo, y esta posibilidad estriba en que el sujeto, precisamente porque se comporta de modo exterior, es un particular.<sup>26</sup>

La particularidad a la que se refiere el viviente es, primeramente, el mundo mecánico y químico, la objetividad en general; por ende, y como ha mostrado éste recorrido, lo exterior deviene, inmediatamente, interior: lo percibe. Asimilación que se junta con el proceso de reproducción del individuo. Así, el mundo es un momento objetivo de él: en efecto, en la “diversidad de *sus* objetos, la conciencia descubre lo que ella misma es: el mundo es el espejo en que vuelve a encontrarse”<sup>27</sup>, de tal manera que este «yo es un nosotros, y el nosotros este yo»<sup>28</sup>.

Con este retorno a la unicidad *yoíca*, se tiene un nuevo escalón que, por cierto, no siempre se entiende adecuadamente cuando se interpreta a Hegel.

Asumir en *mí*, en este yo, al resto de los *yoés*, no es una supresión de mi «yo soy», ni la pérdida de toda individualidad que se funde, se inhibe o se entrega a un “fin unitario” extrínseco, mayor o impuesto; sino todo lo contrario: es la expansión de la *yoidad*.

Es la autoconciencia en un estado de «receptividad infinita». Es la individualidad deseante de más espejos, pero, por cuanto en ella se halla el mismo rasgo reflejante, es, a su vez, *recibida* por otros en estado de expansión. Es el corazón que, en cuanto obra de acuerdo con su necesidad, su acción se objetiva oponiéndosele inmediatamente, y, así, ve disolverse la ley de su corazón en la forma del *ser* que cobra su actividad, la cual *es*, por consiguiente, ahora una potencia universal que le resulta ajena; de tal manera que su acción en el mundo, no sólo es objetiva para él, sino para los otros, y, viceversa. Por ello lo que realiza no es la ley de su corazón, sino la de todos los corazones: la objetividad que recibe de las acciones de otros que ejercieron “su ley”. Y así el *yo* se expande en la multiplicidad de la obra humana, su corazón late acompasado del latido universal, de la armonía del «espíritu». La expansión del yo es el corazón que se conserva para-sí en el placer de haber actuado, es la *Sabiduría* que, ante la realidad de sus creaciones, las ve salir *libres* por la ventana.

<sup>26</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 492

<sup>27</sup> Cf., Hyppolite, *Op. Cit.*, p. 22

<sup>28</sup> Ref. *Fenomenología*, p. 113

## CAPITULO VII

Los *Tres Destinos* humanizantes: Filosofía, Religión y Arte

Ahora bien, por cuanto la realidad *creada* deviene *libre*, independiente, el impulso del corazón se ve elevado a la acción sobre su resultado<sup>1</sup>: “el concepto de la vida [como el reproducir humanizante] que ha vuelto en sí es el devenir del concepto que se refiere a sí mismo, y que existe por sí como universal y libre, es decir, es el traspaso al *conocimiento*.”<sup>2</sup> En efecto, el impulso sobre lo *creado*, es ahora conocerlo; pero como en este *crear*, lo que ha hecho es *reproducirse*, el impulso del conocer, es sobre sí mismo: tal es la manifestación de la *Filosofía*.

Para ella, ya no hay cabida a la ignorancia del sí mismo, para la falta de autoconcepto. Pero, justamente porque su autodeterminación es comprender todos los momentos del concepto, la reflexión sobre sí misma, en primera instancia, se separa del sujeto para, después, expresar su sustancialidad en él:

[el] concepto de la filosofía es la idea que *se piensa*, la verdad que se sabe, lo lógico con el significado de que ello es la universalidad *acreditada* en el contenido concreto como realidad efectiva suya. La ciencia ha regresado de este modo a su comienzo, y lo lógico es así *su resultado* como lo espiritual; a saber, que desde el juzgar presupone [en el cual el concepto era sólo en sí y el comienzo era algo inmediato] o desde el [carácter de] *fenómeno* que tenía lo espiritual en aquel comienzo se ha elevado a la vez a su puro principio como a su elemento.<sup>3</sup>

En virtud de esta elevación del sujeto a la sustancialidad, así como a la acción recíproca: la sustancia expresada como sujeto; en el autoconcepto filosófico [o autodeterminación filosófica], “*lo lógico deviene naturaleza, y la naturaleza espíritu*”<sup>4</sup>. Por lo que, siendo el «espíritu» la *reproducción* humana en su alteridad, el paso del concepto a la sustancia, es claro que la filosofía tiene por *destino* la reproducción de sí misma: el pensamiento humanizante. Empero, la naturaleza del silogismo, es decir, el paso del concepto a la representación y su retorno sustancial al concepto mismo -al individuo vinculado-, no adquiere su realización sino en la comunidad. Tal es la manifestación de la *Religión*.

<sup>1</sup>[Sobre el título de este capítulo] Aunque Hegel ordena las manifestaciones del espíritu [el resultado de la acción del impulso] en arte-religión y filosofía, por ser esta secuencia la constitución de la naturaleza del silogismo, a saber:

Que el Arte –como representación sensible- es el momento en el que se abstrae el concepto. Es seguido de la Religión, que, siendo *revelada* en Cristo, retorna el concepto abstracto a la representación, al mundo. Y, consecuentemente, ambas, sintetizan sus momentos, el concepto y la representación, en la idea, que es el objeto de estudio de la Filosofía.

Yo he optado, sin embargo, por una inversión en la exposición que, en realidad, es sólo aparente, pues la reflexión, al haber tenido su origen en un *remedios varo*, sigue manteniendo la premisa de la representación sensible como primera instancia del trayecto de la autoconciencia. Como segunda, el aspecto religioso, expuesto aquí como *impulso vinculante*. Y, en conclusión, la reflexión de ambas como el devenir espiritual: pensamiento filosófico.

<sup>2</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 483

<sup>3</sup> ECF., § 574

<sup>4</sup> ECF., § 575



**Tres Destinos (1956)**  
Remedios Varo (1908 -1963)

Para desarrollar esta manifestación, que constituye una de las *columnas* faltantes en la configuración del «espíritu»: *arte, religión y filosofía*; he querido situarla en este *remedios varo*, precisamente por el significado que su autora le da:

Esos tres personajes se dedican tranquilamente a lo que quieren [a mí modo de ver, al centro se halla Remedios: el arte; a la izquierda, la expresión del pensamiento: la filosofía; a la derecha, la mirada contemplando una copa, ¿tal vez un cáliz? : la religión], ni se conocen entre sí; pero hay una complicada máquina de la que salen poleas [mecanismo] que se enrollan en ellos y los hacen moverse [impulso], ellos creen moverse libremente [ley del corazón realizada]... esa máquina es movida a su vez por una polea [retorno al corazón] que va hasta un astro [vida del espíritu] y éste mueve el total. Ese astro representa el destino de esa gente que, sin ellos *saberlo*, está mezclado, y algún día sus vidas se cruzarán y mezclarán.<sup>5</sup>

Aunque no lo parezca, esta noción de *destino* es bastante compatible con nuestro concepto de *finalidad* [reproductiva], que, como vimos, puede prescindir del *saber*, o bien, de la reflexión de *ser fin en sí mismo*, pero no puede prescindir de [ser] realización, por

<sup>5</sup> Comentario de Remedios Varo en *Remedios Varo*, Catálogo Razonado, tercera edición, México, Era, 2002, p. 113

cuanto ésta es algo intrínseco y no impuesto, ha de manifestarse, entonces, a sabiendas o no. El ejemplo más claro de que la inconciencia de la *reproducción* no es su límite, se da a un nivel –si se quiere, pobre, pero fáctico– que es el biológico. Por lo que no debe extrañarnos, que la noción de *destino*, en este sentido “ocultista”, pueda ser retomada para nosotros como identidad con el *fin*. Sin embargo, y para evitar malos entendidos, vale la pena aclarar que por *destino* no entiendo un patrimonio esotérico ineludible, sino un devenir exotérico construible - intrínsecamente orientado [destinado] a ponerse en relación. Vuelvo a coincidir con Remedios: “sus vidas algún día se cruzarán y mezclarán”: lo mismo ocurre con el *arte*, *la religión* y *la filosofía*: en la «vida del espíritu», las realizaciones individuales, se entrelazan en estas manifestaciones dando lugar a la comunidad.

Ahora bien, por cuanto *comulgar* en la «vida del espíritu» exige preservarla, mantenerse en su concepto requiere un escalón más por encima del “no saberse entrelazado”. Este paso contundente lo alcanza la filosofía con los momentos del concepto, y, para dar un ejemplo de su vinculación con las otras manifestaciones, dirimiremos el concepto del objeto propio de la religión: Dios.

He anticipado con bastante claridad, que el concepto de Dios al que Hegel quiere conducirnos, trunca su momento en la representación: el Cristo que es el devenir otro de sí mismo, el Padre, y que, además, éste, al que retorna, es justamente el que requiere de predicados. Por lo que la labor de la filosofía, que es identificar al sujeto con el predicado, se ve imposibilitada ante el concepto de Dios: no hay punto medio en el que el concepto abstracto recaiga: la representación. Es decir, la abstracción “Dios” es irrepresentable.

No obstante la imposibilidad de inferir existencia, en los predicados de Dios hay algo: el ejercicio del pensamiento, y, como he dicho anteriormente, «la exigencia de hacer fenoménico al pensamiento no es algo a lo que debemos renunciar»<sup>6</sup>. En ese sentido, habríamos de contestarnos ¿cuáles de los predicados que atribuimos al concepto de Dios, son expresables como sustancia, es decir, como sujeto?

Pues bien, hemos contestado a uno de ellos: la infinitud. Que, vale aclarar, no es lo mismo que la *eternidad*. Porque la infinitud es la oposición de lo finito: el paso de la determinación al movimiento del concepto; la eternidad, en cambio, es la trascendencia sobre el tiempo y el espacio, y, en ese sentido, carente de representación. Ahora bien, con el mismo método, y la misma cautela de no darle rienda suelta a los *anhelos* de la razón, aquí quisiera enfocarme sólo en uno de los predicados de Dios, la omnipresencia.

---

<sup>6</sup> Vid. p. 50 de la presente investigación.

Históricamente, desde la *intuición* del *logos*, hasta el *trunfo* de la revolución que liberó a lo sagrado de la *interpretación* univoca: la protestante<sup>7</sup>; pasando, desde luego, por las manifestaciones orientales, tribales y precolombinas; el hombre ha manifestado la creencia en una entidad incorpórea que se halla, más que en todas las cosas<sup>8</sup>, en todas partes. Esta *fe* en el desbordamiento de lo uno en el todo, a la luz del conocimiento filosófico, requiere una *inversión*: la contención del todo en lo uno: la idea *omnipresente de la vida*. Por ende, experimentable en la vida individual: expresable como sujeto.

Ya hemos dicho que en la vida,

lo que se distingue como parte, o según cualquier otra reflexión extrínseca tiene todo el concepto en sí mismo: [en lo vivo se halla el concepto, la vida]; este concepto es aquí el alma<sup>9</sup> *omnipresente*, que queda como simple referencia a sí misma y como un todo único en la multiplicidad, que compete al ser objetivo.<sup>10</sup>

Sin embargo, el que la vida sea *omnipresente* y el individuo viviente sea concepto de la vida, no lo hace -precisamente porque es individuo- presente en más de un sitio. Pero esta idea de la *extensión*, o mejor dicho, *difusión* de la presencia de un individuo en “otros lados”, es la que corresponde a la *esperanza* de la *fe* y, por lo tanto, nunca realizada para ella misma. En cambio, la contención de toda la vida en un solo individuo, no sólo es algo fáctico, sino cognoscible.

Un ejemplo significativo lo he encontrado en las siguientes palabras de Hermann Hesse:

Suponemos siempre demasiado estrechos los límites de nuestra personalidad. Adscribimos tan solo a nuestra persona aquello que distinguimos como individual y divergente. Pero cada uno de nosotros es en el ser total del mundo, y del mismo modo que nuestro cuerpo integra toda la trayectoria de la evolución, hasta el pez e incluso más atrás aún, llevamos también en el alma todo lo que desde un principio ha vivido entre el *espíritu* de los hombres.<sup>11</sup>

Podría pensarse que el valor del individuo se ve menguado: llevamos todo *acabado* en nosotros mismos. Sin embargo, hay una gran diferencia entre “llevar el mundo” y

<sup>7</sup> Me refiero al protestantismo como punto climático del desarrollo religioso a nivel histórico, no porque lo crea el fin unitario al que habríamos de llegar con el cristianismo, o como culminación de la historia de la humanidad, la verdad última o la Roma a la que conducen todos los caminos. Mucho menos estoy considerando nulos los movimientos religiosos paralelos o sucesivos. Sólo lo señalo como la *plataforma* desde la que Hegel replantea el movimiento del concepto, porque en el protestantismo, se alcanza [aunque ignoro si por vez primera] la apertura interpretativa; y es que, si hay algo que debemos considerar sagrado, tendría que ser todo, menos fijo. Oportunidad que abre el protestantismo.

<sup>8</sup> Esta idea correspondería al panteísmo: la degradación del *Ser* en el espectro de la existencia; tema que no es nuestro, por cuanto que en él, el concepto es presupuesto: no hay desarrollo negativo de Dios, pero además, porque al *Dios presupuesto* se le finitiza en el mundo al establecer su unidad con él, y el mundo viene determinado solamente como un fenómeno al que no se le atribuye efectiva realidad (Vid., *ECF.*, § 50, npp.).

<sup>9</sup> Ya que el término *alma* no ha sido empleado en esta investigación, me parece que vale la pena aclarar qué entiende Hegel con él: en la idea de la vida, el alma es “el concepto de sí mismo, que en sí está totalmente determinado, como el principio que comienza, que se mueve a sí mismo” (*Ciencia de la lógica*, p. 485). Este principio de movimiento, es, para Hegel, en tanto que *ha sido* relacionado a la individualidad, una “forma ínfima, entre las formas concretas, en que el espíritu está hundido en la materialidad” ( *Id.*, p. 505) ya que, en todo caso, al movimiento inmediato, *lo animado*, le superaría la conciencia.

<sup>10</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 482

<sup>11</sup> Hesse, Hermann, *Demian*, Trad. Ernest Curtius, México, Porrúa, 2000, p. 68

conocerlo, así que, por un lado, mientras no *lo sabe*, la individualidad sigue inacabada, por lo que no habría que precipitarse a confinarnos a “un fin ya realizado”, pero, por otro, del hecho de no *saberse*, no se sigue que el individuo deje de ser presencia de la vida que le antecede: es omnipresencia. No es tan solo él mismo, sino el punto único en el que se entrelazan los fenómenos, el mundo, una sola vez y para nunca más. Es el astro en el que confluyen los hilos del destino<sup>12</sup>.

Pero, justo porque esta omnipresencia es la contención de todo aquello que, sin serlo, soy, sólo puede tener lugar en la comunidad. Por ello asiento con que ser-seres omnipresentes da lugar a un sentido religioso<sup>13</sup>, es decir, al re-ligarse: volver a vincularse. Aquí, en lo que en Hegel podemos identificar como la *idea práctica*, “el concepto se halla como real frente a lo real; pero la certeza de sí mismo, que el sujeto tiene en su ser-determinado en sí y por sí, es una certeza de su propia realidad y de la *irrealidad* del mundo”<sup>14</sup>, es decir, el mundo deviene, para el sujeto, un más allá de lo real [de lo puesto]: su reflexión sobre él.

El sujeto ha reivindicado aquí, para sí mismo, la *objetividad*; su determinación en sí es lo objetivo, pues él es la universalidad, que al mismo tiempo está determinada en absoluto. [...] Esta determinación contenida en el concepto, igual a él, y que incluye en sí la exigencia de la realidad exterior individual es el *bien*.<sup>15</sup>

Entonces afirmamos, por un lado, que el bien es por sí mismo lo verdadero, y, por otro, que su realización tiene lugar en una *experiencia religiosa*.

Ahora bien, si la experiencia religiosa es realmente una experiencia, no podemos hacer otra cosa que partir de nosotros mismos a fin de hallar los aspectos que la constituyen:

Partir de uno mismo quiere decir moverse a partir de la propia persona sorprendida dentro de su experiencia cotidiana. Entonces el «material» de partida no será ya un prejuicio sobre uno mismo, una imagen artificiosa de uno mismo, una definición de nuestra persona tomada quizá de ideas corrientes o de una ideología predominante [un fin extrínseco].<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Al respecto del movimiento que genera este astro, Remedios Varo nos ha dicho: “ellos creen que se mueven libremente”. Pues bien, aquí quisiera indicar una coincidencia más con ella: En efecto, *lo libre es el concepto en su existencia*, por cuanto deviene consigo mismo. Empero, si afirmamos la omnipresencia en el individuo, en ese sentido, no es representación exclusiva de sí mismo, sino de la historia evolutiva que le precede, tanto a nivel biológico, como espiritual. Es la representación de las experiencias que ha tenido, tanto individuales, como colectivas: es presencia de lo que ha conocido y, por tanto, presencia de sus objetos; es presencia de lo que ha amado y, por tanto, el testimonio-ahí, de aquellos que lo aman. Es cierto, todo aquello lo ha hecho para-sí, pero no por ello lo ha apresado. Aquellos hilos que entretejió en sus experiencias, son, a su vez, los hilos que lo mueven: cree que se mueve libremente, pero su libertad pende de lo que ha conocido, padecido, gozado, hecho, amado. Ser el astro en el que confluyen los siglos, es decir, ser el acontecer, significa estar-siendo [también] los que han sido. El destino, o autodeterminación, del individuo es, por lo tanto, representar la significación del yo: el nosotros.

<sup>13</sup> El sentido *religioso* que estipulo aquí, no coincide *del todo* con el de Hegel. Para él “el concepto de religión verdadera, es decir, de aquella cuyo contenido es el espíritu absoluto, reside esencialmente [en] que ella sea *revelada*, y precisamente, *revelada por Dios*” (ECF., §564). Aquí, el método es distinto, Dios no se nos *revela*, sino que, de los predicados de su concepto, cuáles podemos vivenciar, en ese sentido, es el *hombre* el que se *pone de relieve*, no una existencia extrínseca.

<sup>14</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 551

<sup>15</sup> *Id.*

<sup>16</sup> Giussani, Luigi, *El sentido religioso*, Trad. José Miguel Oriol, Madrid, Ediciones encuentro, 1998, p. 58

Es decir, la experiencia religiosa, que es esencialmente *acción presente*, debe *contener* la significación del bien: «no sólo la dignidad de lo universal, sino también la de lo absolutamente real»<sup>17</sup>. Diríase, con esto, que la realización del bien en el re-ligarse, significa el «yo soy», con esa exigencia de presente que la conjugación indica, la contención de la *otredad* que, existente en sí misma y realizada para sí misma, constituye, sin embargo, momentos [fundamentales] de mí propio devenir.

En efecto, el valor religioso unifica pasado, presente y futuro, y, cuando es auténtico [cuando verdaderamente la conciencia halla en sí la multiplicidad de lo diverso], es profundamente amigo de apreciar todo matiz del pasado, al igual que predispone a asumir cualquier riesgo ante el futuro, y en el presente es indómito, insomne, vigilante...<sup>18</sup>

Pero afirmar que, para el sujeto en re-ligamiento, el presente es siempre una acción, «justamente, porque sólo la acción *descubre* el talento, el factor humano»<sup>19</sup>, es dejar de lado ciertos factores fácticos que rodean, también, al protagonista del presente, a saber, toda la indolencia, el cansancio, la distracción, la necesidad y la reincidencia posible; en pocas palabras, “la recaída del concepto en el punto de vista que tenía antes de su actividad”<sup>20</sup>. Por ello, es menester sustraer la contingencia, o arbitrariedad del individuo, de la idea del *bien*, es decir, determinarla como lo indeterminado.

Si circunscribimos [únicamente] la idea del bien a la “acción virtuosa” o, quizás esté mejor expresado, a la “acción moralmente correcta”, además de que ésta puede estar afectada por el pensamiento corriente propio de un periodo histórico determinado, que bien puede ser *invertido*<sup>21</sup> en los periodos subsecuentes; veremos que en ella, el bien, en tanto realizado, “es bien a causa de lo que representa ya en el fin subjetivo, en su idea; [pues] la realización le da una existencia exterior”<sup>22</sup>, no obstante, en esta exterioridad, por cuanto le es inmanente la finitud, el bien sólo habrá alcanzado una existencia accidental susceptible de ser destruida, y es que si hay algo frágil en el mundo es, justamente, el “actuar virtuoso”.

Por ello, la idea del bien no puede recaer esencialmente de lado del individuo, aunque, ciertamente, no pueda mantenerse sin él; ella debe sobrepasarlo, manifestarse en mutua

---

<sup>17</sup> Hegel, *Op. Cit.*, p. 551

<sup>18</sup> Giussani, L., *Op. Cit.*, p. 61

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 59

<sup>20</sup> Hegel, *Op. Cit.*, p. 556

<sup>21</sup> Pensemos, por ejemplo, en la *inversión de los valores* postulada por Nietzsche: Todas aquellas acciones que la tradición judeo-cristiana viniera acarreado como los orígenes del individuo escindido, el pecado; tras la reformulación del concepto de Dios [posibilidad que abre tanto el protestantismo como una exhaustiva lectura de Hegel], Nietzsche las re-asigna en un orden virtuoso, es decir, aquello que fuera considerado “pecaminoso”, sería, ahora, el factor vinculatorio: el *retorno hacia sí mismo*.

<sup>22</sup> Hegel, *Op. Cit.*, p. 553

correspondencia con lo *dado*<sup>23</sup>, es decir, la autoconciencia tiene que transgredir su límite: “su propia visión de sí y por eso, no tiene que dirigirse contra una realidad exterior, sino en contra de sí misma”<sup>24</sup>.

Ahora bien, como esta visión de sí no viene dada por la intermediación al actuar o por el simple impulso, sino por la mediación, por el detenimiento, por el poner *los ojos sobre la mesa* y hacerse objeto de sí mismo, es decir, por el conocimiento; la determinación inmediata sobre sí mismo, es la presuposición “de que debe tener sólo una realidad fenoménica, y debe ser en sí y por sí nula [o sea], determinable en absoluto por medio del concepto objetivo”<sup>25</sup>. Pero, como sabemos, en la dialéctica del concepto objetivo [certeza sensible transpuesta a la certeza de sí], la actividad reflexiva modifica al objeto exterior: lo interioriza. Con lo cual, queda *puesto* como existente en sí y por sí; eliminando, de facto, la presuposición.

Lo mismo ocurre con la idea del bien cuando la autoconciencia se las ve consigo. La presuposición del bien como algo ya realizado, ya sea por otros o en sí mismo, se elimina, o supera, con la interiorización que se hace de él, es decir, se supera “la determinación del bien como un fin puramente subjetivo y limitado con respecto a su contenido, y se eliminan [superan] tanto la necesidad de realizarlo sólo por medio de la actividad subjetiva, como esta actividad misma”<sup>26</sup>. Así, a pesar de los factores circundantes a la actividad [indolencia, por ejemplo], el bien está *destinado* a ser realidad inmediata: la exigencia de realidad exterior individual en su auto-reproducción. *Inmediación* que restablece a la individualidad como “*identidad libre, universal, consigo mismo*, para la cual la objetividad del concepto representa una objetividad *dada, presente* de inmediato para el sujeto mismo, así como también éste se conoce como el concepto determinado en sí y por sí.”<sup>27</sup>

Éste, constituye el retorno más drástico de la conciencia hacia sí misma, por cuanto el desgarramiento [aquí] consta de desprenderse de la realidad y de la irrealidad del mundo en un mismo momento: el sujeto re-ligado en su estar-siendo-omnipresente, es, ahí, la *destinación* del bien por cuanto se halla vinculado; pero, a la vez, se ve impelido a desgajarse de la idea del bien como lo ya realizado.

Por lo tanto, en este resultado se ha restablecido el *conocer*, y se ha reunido con la idea

<sup>23</sup> Ya que la idea del bien, es una idea -la unidad configurada por concepto y realidad-, le atañe al saber. Por ello, aun con la subsistencia del mundo en su realidad exterior, que por y en sí misma es el bien, sin la presencia de la subjetividad, la idea quedaría incompleta: sería una realidad pero no para una conciencia y, en ese sentido, nula.

<sup>24</sup> Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 556

<sup>25</sup> *Id.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, 557

<sup>27</sup> *Id.*

práctica; la realidad previamente hallada está determinada, al mismo tiempo, como el fin absoluto realizado; pero no, como el conocer inquisitivo, puramente como mundo objetivo, sin la subjetividad del concepto, sino como mundo objetivo, cuyo motivo interior y subsistencia real es el concepto. Esto es la idea absoluta.<sup>28</sup>

“La idea eterna<sup>29</sup> que está-siendo en y para sí, [que] se actúa eternamente como espíritu absoluto, [se] engendra y [se] goza.”<sup>30</sup>

En consecuencia, de la unidad [diferenciada] que configuran el conocer [filosofía] y el actuar [religión<sup>31</sup>], emerge [aunque nuevamente, de un modo distinto], el impulso, que ahora “tiene la determinación de eliminar su propia subjetividad, de convertir su realidad, que antes era abstracta, en concreta, y de llenarla con el *contenido* del mundo presupuesto por su subjetividad”<sup>32</sup> para, *finalmente*, considerar en el objeto la identidad consigo mismo, por lo que, *también*, es impulso a llenarse de él; es decir, es impulso hacía “la figura que ya no muestra en ella nada más [que la idea]: la *belleza*”<sup>33</sup>, por consiguiente, la belleza es el resplandor de la *verdad*.

<sup>28</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 557

<sup>29</sup> En virtud de la diferenciación que he expuesto más arriba entre el concepto de *infinitud* y el de *eternidad*, yo aquí interpretaría a la “idea eterna” como “idea infinita”, es decir, la unidad entre concepto y realidad, que está-siendo el mundo para la autoconciencia, en su incesante superación de lo fijo al movimiento del concepto. En cuanto al “actuar eternamente como espíritu absoluto”, la resignificación sería la misma, a saber, actuar cualitativamente frente al ámbito fenoménico, es decir, espiritualizarlo.

<sup>30</sup> *ECF.*, § 557

<sup>31</sup> Ciertamente, podría pensarse que el *actuar*, supera las expectativas de la religión. Esto es sólo un *aferrarse* a la preconcepción que de la religión se tiene, es decir, a sostener como su [único] campo el territorio en donde tiene lugar el ejercicio colectivo de una determinada fe. Si, en cambio, hemos aceptado que el ser *omnipresencia* adscribe a nuestra personalidad determinaciones que, incluso, podemos prescindir de conocerlas a lo largo de toda nuestra vida, pero que no por ello dejan de ser verdaderas (como los procesos evolutivos); entonces, el sentido religioso es mucho más amplio que el ejercicio de la religión en el sentido ordinario. Todavía más, cabe decir, que el sentido religioso, por cuanto su autodeterminación, es el re-ligamiento, entonces su actividad consta, -o bien el ejercicio de esta actividad-, en la inclusión de la otredad en la mismidad; determinaciones que configuran el actuar. Y, por si aún se pusiera la actividad del pensamiento como posible objeción, vale decir que en ella, la verdadera reflexión tiene como momento suyo, el ponerse a sí mismo como a otro, por lo que, en efecto, se halla re-ligada hacía sí misma en lo que constituye su retorno.

<sup>32</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 508

<sup>33</sup> *ECF.*, § 556. –Por si concluir la *idea verdadera* como el emerger de la belleza, pareciera un *salto* injustificado, vale citar la estética hegeliana: “La belleza, representa la unidad del contenido y del modo de ser de este contenido y deriva de la apropiación y de la adecuación de la realidad al concepto. [Las manifestaciones artísticas] sólo pueden estar basadas en estas relaciones entre el concepto y la realidad, en la manera como el concepto está incorporado en lo real” (Hegel, *Filosofía del Arte*, Trad. Domingo Hernández Sanchez, Madrid, Abada, 2006, p. 132)

## CONCLUSIÓN

### Embellaciendo a la torre del *Flautista*

Afirmar que la *belleza* es el resplandor de la *verdad*, bien puede parecernos, inmediatamente, *razonable*, en tanto que indagar en un concepto, implica el oponer-se para recuperar-se, o sea, el movimiento del superar-se, cuyo requerimiento *necesario* es la presencia negativa, lo que *implicaría* que la *belleza*, re-tornada hacía sí misma, contrastada con lo otro, sea en sí misma verdadera, pues lo *es* en tanto concepto.

Sin embargo, si lo verdadero [y también lo válido] se *acredita mediante* el movimiento del concepto, lo bello *debería* acaecer del mismo modo, a saber, recaer en la multiplicidad de las representaciones, factor que, precisamente, hace problemático desgajar el concepto de *lo bello* por cuanto se disgrega en una variedad indefinida y, además, porque, visto de esta forma, su concepto *dependería* totalmente de la unilateralidad subjetiva, a saber, de un mero acto de gusto. En ese sentido, o bien la afirmación es completamente arbitraria y la *belleza* nada tiene que ver con la *verdad*, o bien, la *belleza* no tiene que ver con esa

limitación esencial de su contenido, [que] queda generalmente en una penetración por lo espiritual de la intuición o de la imagen; [es decir] queda en algo formal, con lo que tanto el contenido del pensamiento o la representación como la materia que ese contenido utiliza para configurarse, vienen a ser del tipo más diverso e incluso inesencial<sup>1</sup>...

Pero, si reflexionamos detenidamente, nuestra afirmación *pone* a la *belleza* no *tanto* como verdadera en sí misma, sino como un momento de la *verdad*, por lo que las anteriores consideraciones, en este contexto resultan *inadecuadas*. Es decir, para nuestro *haber*, o riqueza adquirida en el recorrido dialéctico, nuestra afirmación debe sugerir, de manera inmediata, un juicio. En tanto que “el *juicio* es la *determinación* del concepto, *puesta* en el concepto mismo [...] [y] el concepto [a su vez] es él mismo [un] abstraer; [un] ponerse una frente a la otra sus determinaciones [constituyendo, así] su propio determinarse”<sup>2</sup>, afirmar que la *belleza es el resplandor de la verdad*, la sitúa más bien como una determinación de ella, tal vez un momento previo, un momento de *inmediatez* [en cuyo caso, el retorno a lo objetivo constituiría lo verdadero]; o, tal vez, un momento paralelo; es decir, si en el juicio el concepto está en el concepto, entonces *lo bello* inhiere a lo verdadero, de la misma manera que *la verdad* inhiere a lo bello y existe, entonces, una mutua correspondencia entre la *verdad* y la *belleza*: acaecen en un mismo y único momento, el de la idea.

<sup>1</sup> ECF., § 559

<sup>2</sup> Cf., Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 307

En otras palabras, en donde acontece algo verdadero, existe, ahí, paralelamente, [un cierto grado de] belleza; asimismo, donde algo bello nos *aparece*, hay, siempre, una determinación de la verdad.<sup>3</sup> Sólo desde esta perspectiva, lo “llamado” bello, abandona su figura contingente, la *gozable* para *un gusto*, y deviene, más bien, *realidad concreta*:

posee la autoconciencia del espíritu libre y posee, por tanto, como condición suya, la conciencia de la insuficiencia de lo sensible y meramente natural frente a lo espiritual, hace de lo natural mera expresión de lo espiritual y es sólo la forma interior la que se exterioriza.<sup>4</sup>

Tal es la manifestación del arte. En efecto, no es lo mismo considerar las distintas *obras*, productos del ingenio y de la obra humana, que encontramos en el espectro artístico, en las cuales, seguramente, además de un gran esfuerzo y un sentimiento puro, sea cual fuere, se hallan elementos agradables para los sentidos; que considerar el *arte de la belleza*. Es decir, así como hablamos del arte de la escultura, del arte de la pintura o del arte de la poesía y en ellos, nuestra subjetividad encuentra rasgos sublimes, hermosos, “bellos”; debemos hablar, también, del arte de la belleza, cuyos rasgos, han de remitirnos a lo verdadero que, para la conciencia, constituye el ser-ella-misma, es decir, en el arte de lo bello, la conciencia encuentra en la *obra* el espejo de lo que ella es. Efectivamente, el arte de la belleza, a diferencia de las producciones artísticas, que son totalmente libres-para-sí mismas, está comprometido a ser *revelación del espíritu*; por ello, para él, la forma representativa en la que acaece, viene siendo incidental, no así su contenido.<sup>5</sup> Porque lo bello es lo verdadero, y lo verdadero es el bien. En este sentido, hay obras del arte bello, y no *artistas* de la belleza, lo que *nos invita a re-encontrarnos como seres comprometidos* es la obra, pero ello no compromete a ciertos cánones estéticos a un artista.

<sup>3</sup> *Identificar* belleza y verdad sugiere un sentido mucho más amplio de lo bello, y no sólo la reducción a la mera manifestación estética [la representación inmediata del arte]. En ese sentido, si la *belleza es idea*, entonces está relacionada con todos los aspectos de la realidad. Por ello, con suma pertinencia, se me podría objetar que si, en efecto, en donde hay verdad *necesariamente* hay belleza, entonces ¿qué grado de belleza podría encontrarse en el acto delictivo?, ya que éste, al ser parte de la realidad, entonces, “es verdadero”.

En principio tendríamos que recordar que para nosotros, la *verdad* ya no es la simple adecuación del concepto a la realidad, sino la elevación de la sustancia espiritual al concepto, y por ello, podemos diferenciar las *verdades de hecho* de la *verdad verdadera* [la autoconciencia que ha hallado en ella la multiplicidad del mundo y que se autodetermina con arreglo al bien], más aun, podemos elevar las primeras a la segunda: tomemos como ejemplo la pederastia, caso que para nuestro análisis [y sólo para nuestro análisis] ayuda a introducir “la presencia de lo bello” en el *hecho develado*.

Sé que puedo parecer muy optimista si afirmo que a partir del conocimiento del delito, el autor puede, al fin, ser castigado, pero pensémoslo del siguiente modo: en un acto como éste, el grado de clandestinidad no anula su verdad, es decir, el hecho *era*, pero no develado, un hecho en sí, no un hecho para-otros, había un *ocultamiento de la verdad*. Lo que hace del *hecho develado*, un hecho *verdadero* -no porque no lo fuera, no porque no ocurriera-, es la completud del movimiento del concepto, *se pone para otros*. En este ponerse, lo bello del *desocultamiento*, no tiene, para nada, un grado estético; sino que consiste en abrir la oportunidad de acción para la justicia, y en ese sentido, la belleza se sigue sosteniendo como determinación de la verdad, porque lo bello es lo verdadero y lo verdadero es el bien. Tal es lo *bello* en tanto idea.

<sup>4</sup> ECF., § 562 – npp.

<sup>5</sup> Es decir, «Al definir lo bello como lo espiritual devenido sensible, *no hay belleza formal*; sólo hay formas más aptas que otras para encarar un espíritu históricamente determinado», (Teyssedre, *La estética de Hegel*, p. 74)

Ahora bien, como justamente frente a una representación del *arte de la belleza* tuvo su origen el recorrido reflexivo de esta investigación, es *justo* concluir también frente a ella:



**El Flautista (1955)**  
Remedios Varo (1908 -1963)

No quisiera dejar de mencionar que fue ante *El Flautista* donde se gestó mi necesidad de contrastar las figuras de la conciencia fenoménica con la obra -aunque por desgracia no toda- de Remedios Varo, y es que en él se contiene toda la significación espiritual de lo Absoluto. Es decir, “en [él] la relación de [su] contenido consigo mismo, de lo Absoluto con su modo momentáneo de autoconciencia”<sup>6</sup>, no hace sino propiciar el encuentro con uno mismo, el saber absoluto. Si es que el contenido a representar en el saber absoluto es el «espíritu absoluto», es decir, “el espíritu cierto de sí mismo en su ser allí [que] no tiene

<sup>6</sup> Teyssedre, *Op. Cit.*, p. 72, -Aquí, El modo momentáneo de autoconciencia del Absoluto, viene siendo el movimiento del *surrealismo*. Por otro lado, la relación del contenido consigo mismo o su identidad consigo (que constituye el absoluto del cuadro), viene dada por la significación de cada una de sus determinaciones.

como elemento del *ser allí* otra cosa que este saber de sí<sup>7</sup>, entonces, sólo se necesita un poco de atención y de apertura, para interpretar *su* torre como el lado espiritual, incluso, como el mismo «espíritu absoluto», en tanto que su configuración no cesa, sigue siendo un proceso; pero, al mismo tiempo, de alguna manera se halla preconcebido, o, mejor dicho, autodeterminado: tiende a una *forma*, su propia forma, su propio fin.

Por otro lado, se necesita una pequeña dosis de receptividad, para aceptar que el flautista representa “el lado de la reflexión dentro de sí y, por consiguiente, aquel que se contiene a sí mismo y a su contrario y que los contiene no solamente *en sí* o de un modo universal, sino *para sí* o de un modo desarrollado y diferenciado”<sup>8</sup>, es decir, un *yo*.

Y, me parece, que se necesita precisamente de una conclusión, para dirimir las relaciones que se hallan en juego, a saber, a) la del espíritu con el espíritu, es decir, el espíritu absoluto representado por la torre; b) la del yo consigo mismo; el flautista con su arte; y c) la del yo con el espíritu absoluto, el flautista frente a su hacer inacabable.

En estas tres consideraciones (o analogías), el contenido del representar es el espíritu absoluto, pero, “puesto que esta forma pertenece a la *conciencia como tal*, su verdad debe haberse mostrado ya en las configuraciones de la conciencia”<sup>9</sup>, lo cual significa, que el ser-fenoménico del espíritu idéntico a sí mismo, es el *yo*.

Diríase, viendo el cuadro, que el flautista es su torre, y la torre, el flautista. A lo que, inmediatamente, se respondería que ambos son totalmente diferenciables entre sí, y es cierto, pero pensémoslo del siguiente modo:

Si la torre representa el espíritu cierto de sí, en primer lugar, centrémonos en que por interior tiene un movimiento ascendente (escaleras), y, si algo hemos tratado de dejar claro es, justamente, que el movimiento de la conciencia hacía el espíritu, que es ella misma, constituye un elevarse sobre sí, un ascenderse. Si observamos con detenimiento, veremos que las escaleras rebasan la estructura preconcebida, o imaginada, y es porque, ciertamente, a la imaginación corresponde el infinito cuantitativo; pero lo cierto es que la torre, posee en sí misma su propio límite: se autodetermina (es más claro en dónde terminará, que su *anhelo*: llegar más lejos). Por lo que, en lo relacionado al *interior desarrollado*, la torre no es distinta del flautista, del sujeto.

En segundo lugar, si nos centramos en el exterior, parece estar un poco desligada de la tierra, en un más allá, pero para nosotros, este más allá consiste en aquello que ponemos en las cosas, un poner que tiene como determinaciones, tanto las exigencias reflexivas

---

<sup>7</sup> *Fenomenología*, p. 463

<sup>8</sup> *Fenomenología*, p. 464

<sup>9</sup> *Fenomenología*, p. 461

que nos impulsan a indagar en lo que constituye al objeto, aunque no esté inmediatamente ahí; como las exigencias que el propio objeto, por cuanto siendo libre, impone como método para su conocimiento. La torre es algo similar. Su arraigamiento a la tierra podría parecer dudoso, pero basta con ver la *materia* que la constituye, para saber que no hay algo más tangible y apegado a lo mundano. Su exterior, que es reflejo del interior, está configurado por rocas que simbolizan fósiles.

En un escenario ajeno al arte, en sentido rígido y sólo para ejemplificar que es verdad que el método lo impone el objeto, en este caso, su conocimiento correspondería a la paleontología. Pero en nuestro contexto, lo que las rocas representan es la historicidad intrínseca, la cual, en tanto individuos, se conforma de las experiencias que nos constituyen, algunas, incluso, hasta parecen habernos ocurrido en otra era, y, otras, en efecto, ocurrieron allí, en el antecedente biológico y espiritual que devino en nuestro aquí y ahora. Se dirá que son “experiencias ocurridas a la especie”, no individuales, y por si acaso la aberración en ello no fuera evidente, vale decir, que, finalmente, aquí tiene su realización el objetivo inicial de esta investigación, a saber, «elevar la experiencia a juicio»<sup>10</sup>, es decir, hallarnos como concepto del concepto, por lo que cualquier intento de desvinculación con una experiencia que “no es nuestra”, y que, sin embargo, constituya un momento fundamental de nuestro propio devenir<sup>11</sup>, no obedece sino a una necesidad.

En tanto espíritu, nuestras piedras simbolizan

Este devenir [que] representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu [es decir, con toda la riqueza de sus manifestaciones y su pasado modo de autoconciencia], razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. Por cuanto la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él* es, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. En su ir dentro de sí, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado –el anterior, pero renacido desde el saber-, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiera perdido para él y no hubiese aprendido nada de los espíritus que le han precedido<sup>12</sup>

...quizá por ello, el mundo de los espíritus, a menudo, nos representa fósiles estrictamente diferenciados, y, por ello, volvemos a la determinación primera, la inmediatez: ponemos el saber de sí, como una realidad exterior, como una torre. Pero lo

<sup>10</sup> Vid. p. 5 de la presente investigación

<sup>11</sup> Enfatizo: que constituya momentos *fundamentales*. Lo cual, no anula ni minimiza la experiencia personal, la cual muchas veces es intransferible y, en ese sentido, con valor único. Así como tampoco sobrevalúa al pasado, porque no todas y cada una de aquellas experiencias influyen, en primera, para bien (para mantener la vida en su vínculo reproductivo) y, en segundo lugar, no todas las experiencias que como género han tenido lugar, influyen a modo determinante en el aquí y en el ahora.

<sup>12</sup> *Fenomenología*, p. 472-473

cierto, es que en la galería de realizaciones que podamos mencionar en una vida, sea natural, sea individual, sea del espíritu; no son sólo el *hecho-ahí*, sino lo que esa vida es. En otras palabras, ya que el *realizar* no es sólo lo que uno hace, sino lo que uno es, aun si se regresa a la *forma inmediata*, lo hecho, lo gozado y padecido, lo reflexionado y lo inadvertido, lo sentido y lo conocido, queda, finalmente, como recuerdo, como saber de sí. Pero vale aun decir, que este retorno a la forma inmediata, es, primeramente, consecuencia lógica, por cuanto estando ya en ésta, “la idea pura del conocer, al hallarse incluida [sic] en la subjetividad, es un *impulso* a eliminar ésta [como si nos descubriéramos en la *embarazosa* situación de estar careciendo de objetividad]; y [así] la pura verdad, como último resultado, se convierte también en el *comienzo de otra esfera y ciencia*”<sup>13</sup>, pues el espíritu que es producido por la conciencia en su desarrollo, *es la ciencia*:

*La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la realización de su reino [como piedras que son vestigios de espíritus pasados, pero que en sí mismas poseen su sello particular, y, aun así, configuran su mismo propio concepto, la torre en la que comulgan]. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia [rocas], pero vista por el lado de su organización conceptual [torre] es la *ciencia del saber que se manifiesta* [torre para un flautista] ...<sup>14</sup>

Se manifiesta en este retorno a la forma inmediata, que constituye, también, un alivio, y es que uno no puede andar tranquilo por la vida desenmarañando cada determinación que constituye al acontecer. Una exigencia tal, de hecho, una auto-exigencia tal, nos arrojaría, irremediabilmente al deseo de hundirnos en un profundo olvido. Pero en el retorno a la forma inmediata desde el saber, lo contingente [historia] y su organización conceptual [la ciencia], “forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono [el estar-siendo] sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida”<sup>15</sup>. Y es que en el recuerdo, queda la satisfacción, incluso un cierto grado de embriaguez, de haber recorrido el camino de la ciencia lógica en la cual hemos hallado “el supremo concepto de sí mismo, [...] como el puro concepto que se comprende a sí mismo”<sup>16</sup>. Como un *flautista* que, con la magia de su arte bello, manifiesta la esencia del espíritu, como un espectador que hace de su *yo* un *flautista*, que se reconoce, es decir, que vuelve a conocerse a partir del arte. Como una autoconciencia que se sabe espíritu... Como un deseo que en la reflexión de su reflexión, empieza a amar la vida, como una vida que con la conciencia de su infinitud, también, se reconcilia con la muerte.

<sup>13</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 582-583

<sup>14</sup> *Fenomenología*, p. 473

<sup>15</sup> *Id.*

<sup>16</sup> Cf., Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, p. 583

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, trad. Alfredo N. Galletti, tercera edición, México, FCE, 1998
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000, Colección Biblioteca Básica
- Breton, André *Manifiesto Surrealista*, en [www.ideasapiens.com](http://www.ideasapiens.com)
- Cassirer, Ernst, *Kant, Vida y Doctrina*, México, FCE, 1968
- Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Alianza Editorial, 1984
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Vol. 2, Primera edición, Séptima reimpresión, Madrid, Alianza, 1990
- Freud, Sigmund, *Psicoanálisis del Arte*, Madrid, Alianza Editorial, 2003
- Giussani, Luigi, *El sentido religioso*, Trad. José Miguel Oriol, Madrid, Ediciones encuentro, 1998
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Primera edición, décimo sexta reimpresión, México, FCE, 2002
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias Filosóficas*, La ciencia de la lógica, trad. José Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza Universidad, 1999
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica, Primera y Segunda Parte*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1993
- Hegel, G. W. F., *Lecciones de Estética*, trad. Raúl Gabas, Barcelona, Península, 1984
- Hegel, G. W. F., *Introducción a la Estética*, trad. Ricardo Mazo, Barcelona, Península, 1985
- Hegel, G. W. F., *Propedéutica Filosófica*, trad. Eduardo Vásquez, Venezuela, Equinoccio, 1980
- Hesse, Herman, *Demian*, Trad. Ernest Curtis, México, Porrúa, 2000
- Hyppolite, Jean, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, trad. Francisco Fernández Buey, tercera edición, Barcelona, Península, 1998
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1984
- Kojève, A., *La dialéctica del amo y el esclavo*, trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires, La Pléyade, 1971
- Lear, Jonathan, *Aristóteles. El deseo de comprender*, trad. Pilar Castrillo Criado, Madrid, Alianza, 1994
- Moscovici, Serge, *La era de las multitudes, un tratado histórico de psicología de las masas*, Trad. Aurelio Garzón, FDE, México, 1985
- Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999
- Ovalle Ricardo/Gruen Walter, *Remedios Varo, Catálogo Razonado*, Tercera Edición, México, Era, 2002
- Teysse, B., *La estética de Hegel*, Trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974
- Tugendhat, Ernest, *Autoconciencia y Autodeterminación*, Trad. Rosa Helena Santos-Ihlau, Madrid, FCE, 1993
- Varo, Beatriz, *Remedios Varo: en el centro del microcosmos*, España, F.C.E., 1990