

EL CONCEPTO HEGELIANO DE ESPÍRITU: INTEGRACIÓN DE IDENTIDAD Y DIFERENCIA, CONCIENCIA Y DEVENIR

The hegelian concept of spirit: integration of identity and difference, consciousness and becoming

Antonio Gutiérrez Pozo¹ (Universidad de Sevilla).

agpozo@us.es

España.

Artículo Recibido: septiembre de 2020

Artículo Aprobado: abril de 2021

Resumen

El sentido último de la noción hegeliana de espíritu es sintetizar y mediar entre la metafísica del acto y la ejecutividad, que prima el devenir, y la metafísica de la representación y la objetivación, que prima la conciencia. Esto significa además integrar identidad y diferencia. Entender el pensar como representación objetivadora y el devenir como algo que no supone presencia para sí, implica, primero, impedir la objetivación de la ejecutividad, y segundo, hacer imposible la síntesis entre aquellas dos metafísicas. Pero el espíritu hegeliano ontologiza y dinamiza el pensar, lo desintelectualiza. Así, le quita al pensar cartesiano su carácter objetivador y le incorpora la *Tathandlung* fichteana, lo que finalmente permite aquella síntesis.

PALABRAS CLAVE: HEGEL – ESPÍRITU – DEVENIR – CONCIENCIA – IDENTIDAD - DIFERENCIA.

Summary

The ultimate meaning of the Hegelian notion of spirit is to synthesize and mediate between the metaphysics of act and performativeness, which emphasizes becoming, and the metaphysics of representation and objectivation, which emphasizes consciousness. This also means to unite identity and difference. To understand thinking as objectivating representation and becoming as something that does not involve presence for itself, implies, first, preventing the objectivation of performativeness, and

¹ Antonio Gutiérrez Pozo es Catedrático del Área de conocimiento de Estética y Teoría de las Artes en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, España.

second, making the synthesis between those two metaphysics impossible. But the Hegelian spirit ontologizes and dynamizes thinking, it deintellectualizes it. Thus, it takes away from the Cartesian thinking of his objectivating character and incorporates him the fichtean *Tathandlung*, which finally allows that synthesis.

KEY WORDS: HEGEL – SPIRIT – BECOMING – CONSCIOUSNESS – IDENTITY – DIFFERENCE.

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo no es sin más un trabajo sobre Hegel. Su intención principal es presentar el concepto hegeliano de espíritu como integración de las categorías de identidad (conciencia) y diferencia (devenir), lo que equivale a presentarlo como un puente entre las dos grandes corrientes metafísicas, la del acto y la de la representación. Para ello, pretendo dejar atrás la oposición que se establece entre dos interpretaciones completamente dispares de la filosofía de Hegel. La primera, ejemplarmente representada por Adorno, es la que habitualmente ha dominado la comprensión del pensamiento hegeliano y la segunda, expuesta sobre todo por Derrida, Žižek o Deleuze, ha surgido recientemente por oposición a aquella. La primera nos presenta a Hegel como filósofo de la identidad y la totalidad, radicalmente confrontado a Derrida, pensador de la *différance*, mientras que la segunda aspira a mostrar a Hegel, reconocido ya como pensador del devenir y la diferencia que rompe con el todo idéntico, como un filósofo derridiano *avant la lettre*. Contra estas dos interpretaciones contrapuestas que se han apropiado injustamente de la comprensión total de la filosofía hegeliana, como si no hubiera otro camino hermenéutico, en este trabajo intento exponer una tercera vía hermenéutica que medie entre aquéllas integrando identidad y proceso, identidad y diferencia. Esto equivale a concebir el pensamiento de Hegel como síntesis de la metafísica del acto, de la ejecutividad y del dinamismo, y de la metafísica de la representación, la objetivización y cosificación, las cuales le llegan a Hegel respectivamente en las versiones de la filosofía de la energía y la actividad (*Tathandlung*) de Fichte y la filosofía de la conciencia (*cogito*) de Descartes.

Para entender correctamente los paralelismos identidad/diferencia y conciencia/devenir, sólo tenemos que reparar, primero, en el hecho de que el

devenir produce diferencias, y, segundo, en que la conciencia cartesiana es un instrumento objetivador e identificante, que cosifica, que reduce a cosa, a identidad. Entonces aquella mediación entre las dos metafísicas y, por tanto, entre identidad y diferencia (y proceso), se consuma en la síntesis entre devenir, ejecutividad o acción, y conciencia, dos elementos que no casualmente forman parte esencial de la idea hegeliana de espíritu, la noción básica que nos permitirá legitimar nuestra tercera vía hermenéutica. Ahora bien, ya podemos anticipar que la mediación que perseguimos entre conciencia/acto, idea/energía, cosificación/actividad, resulta extremadamente difícil de justificar porque el acto como tal es irrepresentable, inobjetivable. Para lograr unir conciencia y devenir, identidad y diferencia, representación y acto, Hegel se vale del concepto fundamental de su pensamiento, el espíritu: “Lo absoluto (*Absolute*) es el espíritu (*Geist*)”, de manera que éste es “el concepto más elevado (*erhabenste Begriff*)”². Jaeschke y Arndt aseguran que Hegel es sobre todo “el filósofo del espíritu (*Philosoph des Geistes*)”³. El concepto hegeliano de espíritu posibilita estas múltiples síntesis porque, frente a la interpretación cosista e intelectualista, supone, por un lado, aceptar la naturaleza ontológico/entitativa del pensar en vez de considerarlo algo exterior de carácter meramente teórico que representa y objetiva, y, por otro, comprender el devenir o ejecutarse como algo que contiene presencia para sí, como ejecutividad reflexiva. Sólo aquel pensar práctico y no teórico garantiza esta comprensión de la ejecutividad reflexiva. Esta concepción del espíritu ontologiza y dinamiza el pensamiento, ya desintelectualizado, y así puede incorporar la conciencia -ya no teórica objetivadora/representacional- en el acto, en la ejecutividad, que ahora sí lleva consigo la autoconciencia -no intelectual.

2. DOS HERMENÉUTICAS: IDENTIDAD VERSUS DIFERENCIA

Aquella primera línea hermenéutica considera que la filosofía de Hegel está estigmatizada por la “herida del pensamiento de la identidad (*Wundmal des*

² HEGEL, Georg W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817-31), III, *Werke*, Band 10, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, § 384, p. 29. En adelante: EPhW. Cf. HEGEL, Georg W. F., *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Werke*, Band 3, p. 28. En adelante: PhG.

³ JAESCHKE, Walter y ARNDT, Andreas, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant*, München, Beck, 2012, p. 632.

Identitätsdenkens)”⁴. Adoptar este pensamiento como elemento central del discurso significa defender la existencia en Hegel de un todo idéntico y homogéneo como realidad esencial y, por tanto, acabar con la diferencia, con su carácter negativo y antitético pues, añade Adorno, “el pensamiento de la identidad ha sido a lo largo de la historia algo mortal (*Tödliches*), algo que lo devora y engulle todo (*alles Verschlingende*)”⁵. Cuando se entroniza la identidad muere la diferencia, que es homogeneizada -identificada- y digerida en el estómago idealista de la identidad, que todo lo devora. No puede ser de otro modo porque la diferencia es entonces como una exterioridad, un fuera, que se resiste a la identificación, que no se deja asimilar por la identidad, la cual, basándose en ella misma, pretende al contrario una totalidad cerrada, sin nada fuera, sin ninguna diferencia. En tanto la identidad busca anular toda exterioridad o diferencia, la filosofía de la identidad es una filosofía de la inmanencia o de la interioridad. En este sentido, la filosofía de la diferencia es una filosofía de la *trascendencia*, o sea, de aquello -exterior, diferente- que *trasciende* la totalidad idéntica, y que se constituye en un ‘puro fuera’ que desafía la potencia identificadora e inmanente. Ahora se entiende por qué, según Adorno, “el sujeto-objeto hegeliano (*Hegelsche Subjekt-Objekt*) es sujeto”⁶. Un objeto *exterior*, que *trascendiese* al sujeto, supondría la afirmación de la diferencia y la quiebra del imperio de la identidad. Para evitarlo, el *sujeto* -que en Hegel es el espíritu- absorbe toda objetividad y diferencia, y se constituye en garante de la totalidad idéntica. El pensamiento hegeliano de la identidad y la totalidad concluye en una filosofía de la inmanencia de la *subjetividad* espiritual. Nuestra interpretación se opone a esta comprensión de Hegel como filósofo *subjetivista* de la identidad y la totalidad.

Según esta interpretación y dada la primacía de la identidad, la diferencia que sin duda encontramos en Hegel sería ficticia, aparente, una diferencia fingida

⁴ ADORNO, Theodor, *Drei Studien zu Hegel* (1956), *Gesammelte Schriften*, Band 5, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975, p. 376.

⁵ ADORNO, Theodor, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* (1962-64), *GS*, Band 6, 1977, p. 506.

⁶ ADORNO, Theodor, *Drei Studien zu Hegel*, p. 261.

y falsa⁷, pues finalmente se disuelve, rendida ante el poder devorador de la identidad que se la identifica y se la apropia. Sólo entonces podría haber totalidad en sentido hegeliano. Adorno subraya que “la identidad siempre apunta (*ist aus*) hacia la totalidad”⁸. El concepto hegeliano de totalidad sólo sería posible previa afirmación de la identidad y disolución de la diferencia. El todo idéntico supone un poder destructivo, pues vive de la muerte de la diferencia. De ahí que Adorno califique al pensamiento hegeliano de la identidad de “teodicea de la aniquilación (*Theodizee von Vernichtung*)”⁹. Esta energía devastadora es precisamente lo que representa en Hegel la libertad, definida por él mismo como “hacer negativo (*negative Tun*)”, como “furia del desaparecer (*Furie des Verschwindens*)” (Hegel, PhG, p. 436). Lo que posibilita la negación y eliminación del objeto diferente, sin entregarse a ninguno, es la libertad, que para Hegel, como fuerza aniquiladora, es el colaborador imprescindible en el establecimiento de la identidad total. Esta misma dirección interpretativa de Hegel, según Crockett y Davis, seguirían Levinas y Lyotard, pues también para ellos “Hegel colapsa todas las formas de alteridad (*otherness*) en un horizonte monolítico de uniformidad (*sameness*) e Identidad (*Identity*)”, que “no ofrece un espacio dentro del cual exista la alteridad, que finalmente se pliega a la lógica metódica”, de modo que esos autores consideran la filosofía hegeliana como “una cáscara totalizadora (*totalizing shell*)”¹⁰. En Hegel serían imposibles la exterioridad y la diferencia.

Žižek, modelo de la segunda y derridiana línea hermenéutica, enseña que en Hegel “toda oposición externa (*external opposition*) se basa en la auto-oposición inmanente (*immanent self-opposition*)”, es decir, que la diferencia externa implica auto-diferencia (*self-difference*)”, de donde se desprende que para Hegel “un ser finito se diferencia de otras cosas (finitas) porque ya no es idéntico (*identical*) a sí mismo”¹¹. Contra la tópica y repetida imagen de Hegel

⁷ CROCKETT, Clayton y DAVIS, Creston, “Introduction. Risking Hegel: A New Reading for the Twenty-first Century”, en S. Žižek, Clayton Crockett y Creston Davis (eds.), *Hegel and the Infinite. Religion, Politics and Dialectic*, New York, Columbia University Press, 2011, p. 5.

⁸ ADORNO, Theodor, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, p. 506.

⁹ Id.

¹⁰ CROCKETT, Clayton y DAVIS, Creston, “Introduction. Risking Hegel: A New Reading for the Twenty-first Century”, pp. 3s.

¹¹ ŽIŽEK, Slavoj, “Deleuze and the Lacanian Real”, disponible en <https://www.lacan.com/symptom11/deleuze-and.html> (Acceso: 10-08-2020)

como “filósofo totalizador (*totalizing philosopher*) por excelencia, cuyo sistema procede por acumulación implacable que se traga toda diferencia e impide cualquier devenir genuino”¹², Žižek lleva la afirmación de la diferencia en Hegel hasta el extremo de disolver cualquier posibilidad de identidad en la auto-negación y auto-oposición. En esta misma dirección interpretativa, Nancy considera que en Hegel lo negativo es lo esencial, negar todo lo que se pone como sentido idéntico y total, fijo, de manera que en clave antisustancialista -y derridiana- el sentido ahora es la misma negatividad, razón por la que “Hegel es lo contrario de un pensador totalitario (*penseur totalitaire*)”¹³. Frente a lo estático, dado y determinado de una vez para siempre, Hegel para Nancy es un pensador de la libertad, de la “inquiétude del sentido (*inquiétude du sens*)”¹⁴, para el que nada hay quieto ni fijo ni sagrado, sino que todo está en constante negación y transformación. Toda identidad se constituye sobre la diferencia interna, de modo que en clave hegeliana hay que concebir “la contradicción como condición interna de toda identidad”¹⁵. Žižek sigue la dirección hermenéutica de Hegel que ya adoptó Deleuze cuando sostuvo que, frente a la filosofía anterior de la identidad, lo que caracteriza a Hegel es haber alcanzado “el máximo absoluto (*maximum absolu*) de la diferencia (*différence*), o sea, la contradicción, el infinito de la contradicción”¹⁶. El propio Hegel advierte que “la diferencia (*Unterschied*) en general es ya la contradicción en sí (*Widerspruch an sich*)”, y que “tomando más de cerca la diferencia de la realidad (*Unterschied der Realität*), entonces ella se convierte de diferencia (*Verschiedenheit*) en oposición (*Gegensätze*) y por tanto en contradicción, y el conjunto de todas las realidades en general deviene en contradicción absoluta en sí”¹⁷. La contradicción es el máximo de la diferencia, pues la diferencia se absolutiza y se hace irreducible en tanto es contradicción. Ahora es la identidad la que se presenta como apariencia y falsedad. En consecuencia, el concepto hegeliano, lejos de equivaler a una ‘totalidad’, está

¹² CROCKETT, Clayton y DAVIS, Creston, “Introduction. Risking Hegel: A New Reading for the Twenty-first Century”, p. 7.

¹³ NANCY, Jean-Luc, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵ ŽIŽEK, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, London-New York, Verso, 1989, p. 6.

¹⁶ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 64.

¹⁷ HEGEL, Georg W. F., *Wissenschaft der Logik* (1812-16), II, *Werke*, Band 6, pp. 65, 78. En adelante: WL.

quebrado, como la objetividad no idéntica que pretende definir, de modo que es “no-todo (*not-all*)”, y por ello el conocimiento absoluto al que aspira ya no puede ser un “monstruo de totalidad conceptual (*monster of conceptual totality*)” que engulle toda individualidad y contingencia, sino un productor de restos insolubles, lo que acaba con la idea tradicional de ‘absoluto’¹⁸. Así, Žižek, al sostener que el comer nunca es pura absorción -identificación- que todo lo digiere y homogeneiza, sino que siempre acaba produciendo excrementos, residuos, diferencias, alude al hecho de que es un gran error concebir la filosofía de Hegel como un gran estómago que todo lo absorbe y se lo identifica, sin restos¹⁹. En esta filosofía *trascendente* de la diferencia que defendería Hegel, en palabras de Negri, “donde parece que todo está completo, todo está incompleto (*everything is incomplete*)”²⁰. Siempre hay una exterioridad, un *fuera*, que, como diferencia inasumible, no se deja abarcar por el poder identificador del espíritu e imposibilita el todo inmanente e idéntico.

3. TERCERA VÍA HERMENÉUTICA

3. 1. Identidad en la diferencia y diferencia en la identidad

La tercera vía hermenéutica que definiendo con Taylor²¹ rechaza aquella tópica imagen de la filosofía hegeliana como suprema expresión del totalitarismo y *subjetivismo*, pero también su contraria, la comprensión derridiana de Hegel. Aunque Derrida ha señalado que el saber absoluto hegeliano puede ser interpretado como “la eliminación de la escritura en el *logos*, la reasunción de la huella (*trace*) en la presencia (*parousie*), la reapropiación de la diferencia (*différence*)”, esto es, como una “metafísica de lo propio (*propre*)” que concluye en la afirmación de la totalidad idéntica; a pesar de ello, Derrida presenta a Hegel como “el pensador de la diferencia (*différence*) irreducible”²². Sabido es que la *différance* derridiana traduce el *Gott ist tot!* nietzscheano al negar la existencia

¹⁸ CROCKETT, Clayton y DAVIS, Creston, “Introduction. Risking Hegel: A New Reading for the Twenty-first Century”, p. 6.

¹⁹ ŽIŽEK, Slavoj, “Hegel and Shitting. The Idea’s Constipation”, en S. Žižek, C. Crockett y C. Davis (eds.), *Hegel and the Infinite. Religion, Politics and Dialectic*, pp. 221-232.

²⁰ NEGRI, Antonio, “Rereading Hegel. The Philosopher of Right”, en *Hegel and the Infinite. Religion, Politics and Dialectic*, p. 38.

²¹ TAYLOR, Mark C., “Infinite Restlessness”, en *Hegel and the Infinite*, pp. 91-113.

²² DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 41.

de un significado central respecto del que girarían los significantes, lo que implica la afirmación de la autonomía soberana de la escritura -signos, significantes-, liberada ya de su antigua dependencia respecto de *eidos* exteriores. Los significantes se han independizado del referente exterior, casi teológico, al que tenían que rendir cuentas en la época metafísica. Ya no hay un *pie* al que las *huellas* se refieren; si las huellas en la metafísica sólo tenían valor y sentido en referencia a 'su' *pie*, ahora ya sólo hay huellas. En la época posmetafísica y deconstructiva, sólo hay escritura, signos, huellas, sin referentes eidéticos, sin dioses, sólo hay diferencias sin identidades. Esta afirmación de la diferencia es lo que representa el concepto derridiano de *différance* en tanto que es "el movimiento del juego que produce (*jeu que produit*) las diferencias (*différences*)", de modo que "la *différance* es el 'origen' (*origine*) no pleno, no simple, el origen estructurado y diferante (*différente*) de las diferencias"²³. En la concepción metafísica, sin embargo, el origen de la diferencia era la identidad respecto de la cual se constituía como tal diferencia. Es tan antimetafísico el concepto de *différance* que, añade Derrida, "el nombre de 'origen' ya no le conviene"²⁴. El propio Derrida destaca "las muy profundas relaciones de afinidad que mantiene la *différance* así escrita con el discurso hegeliano"²⁵.

El asunto nuclear de nuestra tercera vía interpretativa es evitar tanto un Hegel *derridianizado* como un Hegel consagrado a la identidad y la totalidad y contrapuesto a Derrida. Ninguna de esas dos interpretaciones es verdadera, pero lo esencial es reparar en que tampoco son falsas. Lo que las condena es su carácter excluyente: cada una niega a la otra. Se trata de integrarlas. Este camino hermenéutico alternativo que proponemos considera que en Hegel hay identidad y diferencia, pero sin jerarquías ni subordinaciones, sino mediándose una con otra. Frente a la exclusión y a la elección entre identidad y diferencia, nuestra fórmula para Hegel es integración. La mediación que encontramos en Hegel se funda sobre el hecho de que, para él, "la verdadera esencialidad de algo (*wahre Wesenheit von Etwas*) no es determinarlo como idéntico consigo mismo (*Identisches mit sich*) ni como diferente (*Verschiedenes*), sino que

²³ DERRIDA, Jacques, "La Différance", en *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 12.

²⁴ Id.

²⁵ *Ibíd.*, p. 15.

consiste en que tiene su ser (*Sein*) en otro (*Anderen*), el cual, como su idéntico, es su esencia” (Hegel, EPhW, I, Bd. 8, § 121, p. 248). La esencia de algo es su otro. Hegel confirma que “la simple negatividad (*Negativität*) de sí mismo es la esencia (*Wesen*)”²⁶. Con Hegel, podemos deducir entonces que la esencia de la identidad está en la diferencia y la de la diferencia en la identidad: “Exigimos la identidad en la diferencia (*beim Unterschied die Identität*) y en la identidad la diferencia” (Hegel, EPhW, I, Bd. 8, § 118, p. 242). Lo que busca Hegel es “la unidad del ser-diferenciado y del ser-no-diferenciado (*Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins*), o identidad de la identidad y la no identidad (*Nichtidentität*)” (Hegel, WL2, p. 37). De hecho, “lo absoluto mismo es la identidad de la identidad y la no identidad”²⁷. En la filosofía hegeliana, identidad y diferencia no pueden ser entendidos como meros contrarios sino que, según Taylor, en Hegel hay “identidad dentro de la diferencia (*identity-within-difference*)” y “diferencia dentro de la identidad (*difference-within-identity*)”²⁸.

3. 2. Un todo no totalitario

Ni la identidad ni la diferencia hegelianas son macizas, no sólo contienen respectivamente identidad y diferencia sino que cada una incluye a la otra. La identidad y la diferencia hegelianas son dialécticas y no sustancialistas, porque existen mediándose una a otra y sólo se definen en su mutua relación de oposición y enfrentamiento. Pero ¿cómo podemos entender esta mediación?, ¿cómo justificar que cada una sea al tiempo la otra?. Esta síntesis no puede justificarse si nos movemos exclusivamente en categorías estáticas. Es necesario introducir categorías dinámicas porque sólo la idea de proceso y devenir puede legitimar aquella mediación. En efecto, el devenir es cambio, productor de diferencias, de exterioridades que no repiten la identidad ya dada y que, por tanto, impugnan la totalidad cerrada. Limitarse a la identidad supone encerrarse en un todo estático, inmanente y ajeno a toda diferencia, un *todo totalitario*. La propia idea del devenir implica apertura, diferencia y exterioridad.

²⁶ HEGEL, Georg W. F., *Wissenschaft der Logik* (1812-13), *Gesammelte Werke*, Band 11, Hamburg, Meiner, 1978, p. 232. En adelante: WL2.

²⁷ HEGEL, Georg W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), *Werke*, Band 2, 1986, p. 96.

²⁸ TAYLOR, Mark C., “Infinite Restlessness”, en *Hegel and the Infinite*, p. 109.

Por tanto, el antagonismo entre identidad y diferencia equivale a la oposición entre lo dinámico y lo idéntico. De aquí se desprende que la síntesis que buscamos se corresponde con la mediación entre identidad y devenir. En el próximo apartado añadiremos el elemento de la conciencia para justificar que estos pares coinciden con el binomio devenir/conciencia. Ahora bien, esta síntesis obedece al carácter procesual y dinámico que esencialmente define a la filosofía hegeliana. Esto significa que aquella mediación está presidida por la idea de devenir, el cual, para Hegel, no es un medio para llegar a una meta sino que él mismo es ya el fin. La verdad no es aquello en lo que desemboca el devenir; la verdad es el propio devenir que no desemboca sino en él mismo. En lugar de importar porque nos lleve a la posada (identidad), el camino (devenir) importa por sí mismo. Machado escribió que “el camino vale más que la posada”²⁹. Tras el proceso, hacer o devenir no hay un ser, pues él mismo es el ser. En él se constituye la ‘identidad’, que sólo será entonces procesual. El devenir caracteriza de manera tan esencial el pensamiento hegeliano, que Nietzsche, que considera lo alemán como lo dinámico, antimetafísico y antiplatónico, identifica esto ‘alemán’ activo con lo hegeliano: “Nosotros, los alemanes, somos hegelianos (*Hegelianer*), aunque nunca hubiese habido un Hegel, en la medida en que nosotros (en oposición a todos los latinos) asignamos instintivamente al devenir (*Werden*), a la evolución (*Entwicklung*), un sentido más profundo (*tieferen Sinn*) y un valor más rico que a lo que ‘es’ (*was ist*)”³⁰.

No pretendemos sólo afirmar la naturaleza dinámica de la filosofía de Hegel. Frente a la posición metafísico-sustancialista que de entrada comprende devenir e identidad como irreconciliables, procuramos introducir el devenir en la identidad, o inyectar en el devenir la identidad³¹. La manera de acoplar la diferencia en la identidad es insertar en la identidad el devenir. Esta integración del devenir es lo que hace Hegel con su concepto fundamental de ‘espíritu’, que tiene una identidad pero, al tiempo, consiste en acción, dinamismo. Para Hegel “el espíritu es un proceso (*Prozeß*) en sí mismo”, de manera que no consiste en

²⁹ MACHADO, Antonio, *Juan de Mairena* (1935), Madrid, Alianza, 1986, p. 283.

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich, *Fröhliche Wissenschaft* (1882), *Kritische Studienausgabe*, Band 3, München, De Gruyter, 1980, § 357, p. 599.

³¹ INFANTE DEL ROSAL, Fernando, “Hegel y la identidad como proceso”, *Eikasia: revista de filosofía*, nº 58 (2014), pp. 227-266.

una cosa, algo ya dado y concluido de una vez para siempre, sino que es “algo activo (*etwas tätiges*). La actividad (*Tätigkeit*) es su ser (*Wesen*)”³². El ser del espíritu hegeliano, su identidad, es hacerse, hasta el extremo de que “cuando el espíritu es pensado simple e inmediatamente en reposo (*ruhend*), no es el espíritu; el espíritu es esencialmente ser activo (*tätig zu sein*)”³³. Esto significa que el absoluto hegeliano, de acuerdo con Taylor, es un proceso de “infinita inquietud (*infinite restlessness*)”, es decir, “la inquietud del infinito”³⁴. Un absoluto respaldado por una identidad como devenir y no por una identidad sustancialista sólo puede consistir en una inquietud constante, infinita, que permanentemente integra diferencias exteriores. Un absoluto inquieto como el de Hegel, y aunque pueda parecer un oxímoron, no es sino un absoluto abierto, siempre incompleto. Dicho absoluto prefigura la idea de un *todo no total*, al que siempre le falta algo, por lo que, en rigor, no puede ser un todo. Este *todo no totalitario*, por abierto y nunca acabado, es el todo dialéctico hegeliano que proclama nuestra tercera vía hermenéutica. De ahí que el propio Hegel, dado el carácter siempre deficiente de la totalidad, no puede entender el proceso en que consiste el espíritu como una marcha triunfal con el final feliz de la autorrealización, sino como un “camino de duda (*Weg des Zweifels*)” que en último término es un “camino de desesperación (*Verzweiflung*)” (Hegel, PhG, p. 72)³⁵.

4. METAFÍSICA DEL ACTO VERSUS METAFÍSICA DE LA REPRESENTACIÓN. EL ACTO ES INOBJETIVABLE

Si entendemos en sentido sustancialista las categorías metafísicas entonces quien comprende a Hegel como un pensador de la totalidad idéntica no puede considerarlo como un filósofo del devenir, salvo que éste ocupe un papel secundario y subordinado a la identidad, y quien lo comprende como un pensador del devenir no puede concebirlo como filósofo de la identidad, porque el devenir implica esencialmente la diferencia. Sólo la superación de aquella

³² HEGEL, Georg W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*, (1830), Hamburg, Meiner, 1968, p. 55. En adelante: PhW.

³³ HEGEL, Georg W. F., *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion* (1827), Hamburg, Meiner, 1993, p. 85.

³⁴ TAYLOR, Mark C., “Infinite Restlessness”, en *Hegel and the Infinite*, p. 92.

³⁵ PAHL, Katrin, “The Way of Despair”, en *Hegel and the Infinite*, pp.142s.

metafísica de la sustancia permite la renovación de los conceptos de identidad y devenir y su consiguiente mediación dialéctica. Sólo así se puede comprender a Hegel como un verdadero pensador del devenir y, a la vez, de la identidad y el todo. Presentar el pensamiento de Hegel como síntesis de identidad y diferencia (devenir) supone entenderlo como conciliador de la metafísica del acto y la metafísica de la representación. La legitimación de esa síntesis practicada por Hegel valiéndose del concepto de espíritu es la intención final de este trabajo. La metafísica del acto consiste en la comprensión del ser como devenir, ejecutividad o 'ponerse en obra', de modo que entiende todo lo real como algo dinámico que está siempre llevándose a cabo. Ser es realizar lo que se es. Esta primacía de la acción propia de la tradición dinamicista del ser ejecutivo llegará a Hegel mediante Fichte, para el cual "toda realidad (*Realität*) es activa (*tätig*) y todo lo activo es realidad"³⁶. Según Fichte, la esencia de la realidad es el yo como *Tathandlung*, esto es, "una actividad (*Tätigkeit*) que no presupone un objeto sino que lo produce (*hervorbringt*)"³⁷. Por más que la metafísica de la representación tiene su fundamento en el sustancialismo platónico, Hegel la recibe en su versión moderna y cartesiana, que es su origen, como afirma Henry: "La historia de la metafísica occidental desde y por Descartes se convierte en una historia de la metafísica de la representación (*représentation*)"³⁸. Esta filosofía cartesiana es la que nos va a permitir introducir en las relaciones que hemos establecido entre devenir, diferencia e identidad, la noción de conciencia, central en nuestra estructura argumentativa. En efecto, si la metafísica del acto prima el devenir, la de la representación subraya la conciencia como nueva base metafísica de la comprensión de la realidad, pues nada se nos da si no es como elemento *concienciado* o *cogitado*. La conciencia piensa, es pensamiento, *cogito*. Ahora bien, entendida en sentido cartesiano la conciencia significa la comprensión del pensar como representar intelectualista. Para la metafísica de la representación sólo es aquello que podemos representarnos intelectualmente mediante la conciencia. Ser es ser representado. La conciencia cartesiana sólo piensa

³⁶ FICHTE, Johann G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1802), *Fichtes Werke*, Band I, Berlin, De Gruyter, 1971, p. 134.

³⁷ FICHTE, Johann G., *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), *FW*, Band I, p. 468.

³⁸ HENRY, Michel, "Heidegger, Descartes, Nietzsche: Schopenhauer et le 'courant souterrain' de la metaphysique", *Les Études Philosophiques*, nº 3 (2012), p. 307.

representando, pero representar equivale a objetivar, cosificar e identificar. Al representar, la conciencia objetiva y reduce a identidad el dinamismo de la realidad. Esta conciencia representacionista entiende lo real como objetividad identificada, de modo que objetiva, cosifica y paraliza, el proceso del ejecutarse que caracteriza al ente real. Por tanto, la metafísica de la representación, como actualización del sustancialismo platónico, comprende lo ente como *cogitatio*, como algo cosificado por una conciencia intelectualista/representacional.

Como ya advertimos el núcleo problemático de la síntesis principal que buscamos entre devenir y conciencia reside en la imposibilidad en principio de representar -objetivar- el acto, lo ejecutivo, en suma, el ser en tanto proceso, ya que al objetivarlo pierde su realidad dinámica y ejecutiva. En efecto, Deleuze destaca que “el movimiento (*mouvement*) se opone al concepto y a la representación”³⁹. El acto ejecutivo en cuanto tal efectivo llevarse a cabo es inobjetivable. Una cosa es amar, ejecutarlo, vivir *por dentro* el amor, y otra bien distinta es representarlo objetivamente mediante el pensamiento, porque en este caso se reduce a objeto contemplado *desde fuera*. Pero entonces ya no se ama. En el amor contemplado no queda nada de la realidad amorosa, de la vivencia del amor. El *amor pensado* es una pobre sombra del *amor vivido*. Por eso Schopenhauer escribió que, dado que es esencialmente actividad ejecutiva, energía siempre dinámica, “la voluntad en cuanto tal nunca es objeto (*Objekt*)”⁴⁰, la voluntad es actividad, energía, siempre dinámica. Esta voluntad o acto es algo interior, nouménico, mientras que la representación objetivante sólo puede captar su aparecer exterior cosificado, detenido, su fenómeno. El mundo de la representación está dominado por el esquema sujeto/objeto y, desde él, el sujeto representativo de cualquier vivencia, cuando lo piensa, lo tiene presente como objeto, como algo visual o intelectual, no como el acto vivido que era. Lo desvive, lo desfigura. De ahí que Henry haya podido afirmar que “la vida es el ser que nunca sucede (*advient*) como objeto de un sujeto”⁴¹. Cuando ocurre como objeto de un sujeto, según decreta la estructura de la representación, se desrealiza, ya

³⁹ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, p. 19.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), *Sämtliche Werke*, Band I, Frankfurt a. M, Suhrkamp, 1986, § 22, p. 171.

⁴¹ HENRY, Michel, *La généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985, p. 8.

no es lo que era, pierde su esencia vital. Lo que una vez fue acto vivido, la representación lo transforma en objeto contemplado, en cosa. En este sentido, Heidegger ha escrito que “pensar (*Denken*) es representar (*Vorstellen*) algo en general”, y que “re-presentar significa tener presente (*präsent haben*) algo ante sí como sujeto (*Subjekt*)”⁴². El propio Heidegger corrobora que el representar es “un pensar que falsifica (*verfälscht*) siempre y necesariamente lo real en tanto detiene (*still stellt*) el insuspendible devenir (*unausgesetzte Werden*)”⁴³. Representar contemplativamente algo implica desrealizarlo. Ello se debe a que el ser en acto, el devenir, es ejecutivo y no reflexivo. Por eso es imposible objetivarlo sin pérdida de realidad. Esta imposibilidad es un trasunto de la contraposición entre la metafísica del acto y la de la representación.

5. EL ESPÍRITU HEGELIANO COMO EJECUTIVIDAD REFLEXIVA Y REFLEXIÓN ENTITATIVA: EL SABER PRÁCTICO

5. 1. El ser del espíritu como saberse

Recapitemos brevemente. Presentamos a Hegel como el filósofo que pretende la síntesis entre la identidad y el binomio devenir/diferencia, lo que equivale a entenderlo como el filósofo que sintetiza la tradición de la metafísica del acto con la de la representación, la tradición platónica con la aristotélica. Para que la tercera vía interpretativa de Hegel que exponemos quede completa es necesario añadir el ingrediente de la conciencia a la integración entre identidad y devenir/diferencia, incorporación que no es arbitraria. Por una parte, la conciencia y, con ella, el pensar han sido las categorías básicas de la filosofía moderna, de modo que Hegel no podía ser ajeno a ellas si pretendía una filosofía que recogiese la historia del pensamiento. Por otra parte, la conciencia (cartesiana) representacional ha sido el principal elemento objetivador y cosificador, fundamento entonces de la identidad en el pensamiento moderno. Tenemos así ya los binomios definidos, identidad y conciencia por una parte, y,

⁴² HEIDEGGER, Martin, *Die Frage nach dem Ding* (1935-36), *Gesamtausgabe*, Band 41, Frankfurt a. M., Klostermann, 1984, p. 139.

⁴³ HEIDEGGER, Martin, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-40), *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Band 9, 1976, p. 233.

por la otra, diferencia y devenir. Hegel se encuentra con aquellas dos tradiciones metafísicas bajo dos formas históricas concretas, no en abstracto: la metafísica de la representación se le manifiesta en la filosofía de la conciencia de Descartes, y el idealismo fichteano del yo es la metafísica del acto concreta con la que ha de medirse. El poder concedido por Descartes al sujeto pensante permitía a Hegel evitar el antiguo e ingenuo objetivismo que ignoraba el papel de la subjetividad, y la filosofía idealista fichteana significó para él el triunfo del devenir y la libertad frente al estatismo dogmático y cosista. El proyecto filosófico de Hegel es asumir la introducción moderna de la conciencia y el pensamiento por Descartes, e incorporarlo a la filosofía de la *Tathandlung* fichteana. Al hacer esto, Hegel sabe que estaría también uniendo identidad (conciencia) con diferencia (devenir). Esto implica que, salvando el descubrimiento moderno del pensar, debe liberarlo de su versión cartesiana, intelectualista o visualista, representacionalista y objetivadora, pues de otro modo sería imposible unirlo a su contrario, la filosofía dinamicista fichteana. En el anterior apartado hemos comprobado la incompatibilidad que existe entre devenir y conciencia, y la imposibilidad de representar el acto. Sólo quitándole al pensar cartesiano ese rasgo objetivador, podrá unirlo a lo que no se deja objetivar ni representar, la actividad fichteana. A su vez, gracias a este novedoso pensar no representacional, podrá afirmar que la ejecutividad ya sí implica presencia para sí, reflexión, naturalmente una reflexión de índole no representacional, no objetivadora. Además, sólo así podrá integrar la identidad, que sigue a la conciencia, con la diferencia, que está conectada con el devenir. En suma, este es el único camino para fusionar la metafísica del acto con la de la representación.

El proyecto hegeliano consiste, pues, en incorporar la *Tathandlung* fichteana, la acción productiva, en el pensamiento, o, lo que es lo mismo, liberar al pensar de su condición contemplativa y distante, representacionalista y objetivadora, para dotarle de actividad productiva. Se trata de que el pensamiento deje atrás la subjetivista estructura sujeto/objeto, de carácter visual, intelectual, objetivador, para que adopte una naturaleza más dinámica y entitativa -y menos objetivadora e intelectual. Hegel dinamiza y ontologiza el pensar y lo desintelectualiza, erradicando su tendencia objetivadora. Este valor

ontológico del pensamiento sólo puede obtenerse si se abandona la filosofía subjetivista del sujeto/objeto. Esta renovación anti-intelectualista, anti-representacional, anti-subjetivista, dinámica y ontológica, es lo que aporta Hegel con su concepto de espíritu. Hegel pretende conectar identidad y diferencia, conciencia y devenir, mediante la idea de espíritu, que es el sujeto procesual que integra esos cuatro elementos. El espíritu hegeliano es proceso, su ser es acción. Su actividad, pues, no es un añadido secundario a su naturaleza espiritual, sino que en Hegel “el espíritu actúa esencialmente (*handelt wesentlich*), se hace (*macht*) lo que es en sí (*an sich*)” (Hegel, PhW, p. 67). El espíritu, lejos de ser cosa, algo ya dado y preexistente a su actividad productiva, se hace, consiste en su hacerse. Pero el concepto hegeliano de espíritu no es sólo proceso sino que incluye también la dimensión moderna de la conciencia, el pensamiento. El espíritu hegeliano no sólo consiste en hacerse, también es pensamiento, conciencia. En efecto, Hegel subraya que “el espíritu (*Geist*) es pensar (*Denken*)”, “conciencia (*Bewußtsein*)”, o sea, saber, reflexión, algo pensante (*denkend*) (Hegel, PhW, p. 54; EPhW, III, Bd. 10, § 549, p. 352)⁴⁴. A su vez, “la conciencia es el espíritu como saber (*Wissen*)” (Hegel, WL, I, Bd. 5, p. 17).

Pero no sólo eso. Para Hegel, “el espíritu trabaja (*erarbeitet*) por saber lo que es en sí”⁴⁵, esto es, por convertir el *en sí* en *para sí*. Hegel (EPhW, III, Bd. 10, § 564, p. 373) confirma que “el espíritu sólo es espíritu en tanto es para el espíritu”. Es que la esencia misma del espíritu es el saber(se), la reflexión, el pensamiento. En palabras de Hegel (PhW, p. 65), “lo supremo (*Höchste*) para el espíritu es saberse (*sich zu wissen*)”. Acto y pensamiento se unen en la idea hegeliana de espíritu. Esta es la tesis principal, la llave que permite las síntesis devenir/conciencia, identidad/diferencia. Ahora bien, aquella unión acto/pensamiento sólo es posible porque ambos elementos se han transformado. El acto o ejecutividad porque incluye en su ejecutarse la reflexión como elemento constituyente, y el pensamiento porque ya no obedece al esquema intelectualista, teórico. La clave está sin duda en esta última transformación, y

⁴⁴ HEGEL, Georg W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), *Werke*, Band 7, p. 46. En adelante: PhR. Cf. METSCHER, Thomas, *Logos und Wirklichkeit*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 2010, p. 457.

⁴⁵ HEGEL, Georg W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822-31), *Werke*, Band 12, p. 31.

ello porque sólo un pensar no teorético, no representacionista, puede formar parte de manera constituyente de la ejecutividad. Fusiona el devenir con la conciencia cartesiana, con el pensar, pero ya no entendido representacionalmente sino ontológicamente. En efecto, por un lado, “lo que la conciencia es en sí lo sabe por su realidad”, de modo que “por ello un individuo (*Individuum*) no puede saber lo que es antes de haberse llevado a cabo a la realidad mediante su hacer (*Tun*)” (Hegel, PhG, p. 297). Pero por otro lado, “la perfección (*Vollendung*) del espíritu consiste en saber lo que él es, su sustancia (*Substanz*)” (Hegel, PhG, p. 590). Para lograr la síntesis, verdadero fundamento de la tercera vía hermenéutica de Hegel, el propio pensar ha de ser la clave del hacerse. El espíritu hegeliano consiste en actividad hasta el extremo de que es su hacerse, pero la actividad en que se hace es el propio pensar. El espíritu no es sino que se hace, o mejor, su ser es su hacerse, y este hacerse -su ser entonces- es su pensamiento. Se hace entonces como saberse, de manera que su saberse es su ser⁴⁶. El espíritu es aquel ser que no es sin más, que no es *inmediatez*, que no está ya ahí inmediatamente dado, sino que existe sólo en su saberse. No es *cosa*, no es *en sí*, sino que es (se hace) *mediante* el saber, o sea, en tanto es para sí, en tanto se vuelca reflexivamente sobre sí mismo. Resulta evidente que no es un saber objetivador, sino con valor ontológico, puesto que consiste en el propio hacerse. Esa mediación que es el saber no es representacional sino entitativa, ontológica, constituyente. El espíritu hegeliano es pensar no representacional y ejecutividad reflexiva o para sí no objetivador.

Así, p. e., en rigor y contra la tradición cosista, el ser humano ni es libre ni es racional, sino que tiene que hacerse libre y racional. La concepción dinámica del ser que defiende Hegel implica que decir ‘el ser humano es libre y racional’ significa que tiene que llegar a serlo, que tiene que hacerse. El ser humano, como ser espiritual por excelencia⁴⁷, “tiene que hacerse (*sich machen*) a sí mismo lo que debe ser (*sein soll*)” porque “lo que inmediatamente es, es sólo la posibilidad (*Möglichkeit*) de serlo, o sea, de ser racional y libre” (Hegel, PhW, p.

⁴⁶ WINFIELD, Richard D., *Hegel's 'Phenomenology of Spirit'. A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*, Lanham MA, Rowman & Littlefield Publishers, 2013, pp. 179ss.

⁴⁷ “El ser humano es espíritu”, escribe Hegel (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1805-31), I, *Werke*, Band 18, p. 13), y Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel* (1933-39), Paris, Gallimard, 1947, p. 30) precisa que “el ser humano es espíritu encarnado (*incarné*)”.

58). Pero además no sólo no es ya, *inmediatamente*, sino que su ser ha de serlo a través de la *mediación* del pensar. En efecto, para Hegel (EPhW, III, Bd. 10, § 400, p. 99; PhR, p. 46), “el espíritu es pensar (*Denken*)” y “el pensar es lo más propio (*Eigenste*) del ser humano, aquello por lo que se diferencia del animal”, de manera que el ser humano es el lugar propio del espíritu y por eso, según Ch. Taylor, “el vehículo (*vehicle*) de esta autocomprensión del espíritu”⁴⁸, del saberse en el que se hace y es. Como ser espiritual y pensante, en términos hegelianos, “lo que el ser humano es realmente (*reell*) tiene que serlo idealmente (*ideell*)” (Hegel, PhW, p. 57). Esto significa que el ser humano no es libre sino que se hace libre y se hace libre mediante el saberse libre, o sea, que no es libre y racional *en sí* sino *para sí*. El saber que somos libres es lo que verdaderamente nos hace libres, y lo mismo se puede decir de la racionalidad humana. Por esto Beiser ha afirmado que “la realización de la libertad”, que es la meta de la historia, equivale a “la autoconciencia de la libertad”⁴⁹. Sólo podemos ser libres a través de la mediación de la conciencia de la libertad. Lo propio del espíritu y del ser humano por tanto es que la inmediatez se resuelve en mediación reflexiva. En definitiva, la teoría hegeliana del espíritu se compendia en la tesis que declara que “todo depende (*ankommt*) de la conciencia de sí del espíritu; cuando el espíritu sabe que es libre es totalmente diferente a cuando no lo sabe. Pues cuando no lo sabe es esclavo y está contento con la esclavitud (*Sklaverei*) y no sabe que no es justa (*gebührt*)” (Hegel, PhW, p. 56).

5. 2. La *objetivación* no reflexiva de la vida

La integración de la filosofía fichteana de la *Tathandlung*, del devenir, el acto y la diferencia, con la filosofía cartesiana del *cogito* y la identidad, sólo es posible si, por un lado, el pensar reflexivo deja de ser entendido en términos intelectualistas, representacionistas y objetivadores para incorporar una dimensión entitativa/constituyente, y, por otro, si la ejecutividad, lejos de

⁴⁸ TAYLOR, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 73. Según Theunissen (*Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologischer-politischer Traktat*, Berlin, De Gruyter, 1970, p. 125), “el espíritu para el cual se revela (*offenbart*) lo absoluto es el ser humano”.

⁴⁹ BEISER, Frederick C., “Hegel’s historicism”, en Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1993, p. 289.

reducirse a mero acto sin ‘presencia para sí’, contiene el saberse. La piedra angular de esta mediación es la renovación de la idea de conciencia, pensar o saber. Cuando sufro, cuando vivo el sufrimiento y éste se ejecuta real o entitativamente, sin duda sé que sufro, pero este ‘saber’ no consiste en ningún acto intelectual reflexivo. Sé que sufro sin pensarlo representacionalmente. No es un saber teórico/objetivador que, desde luego, no sería constituyente, no formaría parte del sufrir mismo sino que se ejercería desde fuera, contemplativa, visual o intelectualmente. Más bien, es un saber práctico/vital con valor entitativo/ontológico puesto que forma parte de la ejecución del sufrimiento, de la vivencia del sufrir. En este saber tengo ante mí el sufrimiento como ente, como una presencia real sufriente, no como un objeto ante un sujeto. Frente a esta presencia representacional, *cogitativa* o intelectual, en el saber vital tengo la presencia entitativa del sufrir. Este saber entitativo es el que permite que el ejecutarse, el devenir, la vida, pueda verse u objetivarse vitalmente, de modo no conceptual o predicativo. Sólo este pensar no intelectual ni representacionista hace posible que hablemos de ejecutividad *reflexiva* y de *reflexión* entitativa u ontológica. Pues bien, esta reflexión entitativa y esta ejecutividad reflexiva es lo que representa el concepto hegeliano de espíritu. El espíritu hegeliano es lo que piensa y se va haciendo -siendo- mediante sus pensamientos. Así se verifica la integración devenir/conciencia. El pensar del espíritu entonces ya no es aquel pensar visualista/intelectualista, distante, representacional, objetivador, propio del cartesianismo, sino que ahora tiene valor ontológico/entitativo. El concepto hegeliano de espíritu supone una actividad, un devenir que incluye el pensar no objetivador, y una conciencia no representacional-objetivadora sino dinámico/entitativa. Por esto no consideramos adecuada la crítica de Deleuze a la filosofía hegeliana cuando sostiene que pensadores posteriores como Kierkegaard, Nietzsche o Bergson “reprochan a Hegel haberse quedado en el movimiento falso (*faux mouvement*), en el movimiento lógico-abstracto”, o sea, en la representación del movimiento, cuando de lo que se trata realmente, añade Deleuze, es de “producir en la obra un movimiento capaz de conmover (*émouvoir*) al espíritu fuera de toda representación; se trata de hacer del propio

movimiento una obra (*oeuvre*), sin interposición”⁵⁰. Pero justamente esto último es lo que hallamos en Hegel, una comprensión no representacional del movimiento sino ontológica, constituyente. El espíritu entonces, en tanto es al tiempo conciencia, pensamiento no objetivador, por una parte, y hacerse, acción, por otra, es la noción con la que Hegel pretende responder al -en principio- irresoluble problema de la inobjetivabilidad del acto, de la vida. Como tal respuesta, el espíritu es la categoría con la que Hegel puede reconciliar la metafísica del acto y la de la representación.

Para superar aquel problema lo que hace Hegel es superar el marco conceptual de la representación y la objetivabilidad en el que se había quedado el pensar intelectualista cartesiano, y presentar otro modo -no visualista, al margen del esquema sujeto/objeto- de conectar el pensamiento con la vida, con el devenir: introduciéndolo en ella, convirtiéndolo en su propio ser. Así es como la vida es autoconsciente, se piensa a sí misma, pero no ya teóricamente, de forma representativo/objetivadora, sino dinámico/entitativamente, o sea, siendo ese pensar su propio ser. Sólo una conciencia no intelectualista, no teórica, puede representar el devenir o vivir en su ejecutarse sin objetivarlo desde fuera. Por supuesto, con la noción de espíritu, Hegel no objetiva la vida, puesto que es irrepresentable en cuanto ejecutividad, sino que incorpora el pensar en el propio ejecutarse de forma constituyente. Se *objetiva* (se da cuenta de sí) en tanto vive. Por supuesto, mediante un pensar que ya no objetiva el acto desde fuera, como un objeto, sino que forma parte de él. La peculiaridad del espíritu hegeliano es que en él no hay acto que no sea pensar, puesto que en dicho pensar es donde el espíritu se hace. El acto -la vida- se ve a sí mismo pero no ya como algo separado de su hacer, como un representar visualista y objetivador, *more* cartesiano, sino como algo que forma parte de su propio hacerse, hasta el punto de que ese *verse* es su *serse*. Ya no es un *verse* representacional e intelectualista, objetivador, sino ontológico, entitativo o constituyente. La ejecutividad vital es un *para sí* prerreflexivo. Así es como la vida -el acto- es *reflexiva* y es consciente de sí sin distancia. Se *objetiva* antepredicativamente, al tiempo que actúa y vive. Esta es la *objetivación* prerreflexiva de la vida. Se

⁵⁰ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, p. 16.

confirma que el encumbramiento del espíritu, la rehabilitación ontológica del pensamiento, la ruptura con la estructura sujeto-objeto y la quiebra de la conciencia representadora/objetivadora son inseparables. Este polinomio es indestructible.

6. CONCLUSIÓN: EL SUJETO/OBJETO DEL ESPÍRITU

Lejos del cartesianismo, el pensar del espíritu hegeliano ya no tiene una naturaleza intelectualista, ya no representa mediante la objetivación conceptual, distante, sino que tiene carácter entitativo, ontológico, pues forma parte de la realidad que piensa y es pensada, esto es, el propio espíritu. El pensar no representacionalista, o sea, la reflexión entitativa, al formar parte constitutivamente del devenir, posibilita que éste se comprenda no intelectualmente sino entitativamente, convirtiéndose entonces en ejecutividad reflexiva, con presencia para sí. Esta desintelectualización del pensar permite la introducción de la conciencia en el acto, en el devenir. A su vez, sólo una conciencia no representacionalista, no intelectualista, facilita un devenir que sea presente para sí mismo. El pensar en definitiva ya no es una actividad representacional de un sujeto frente a un objeto, sino el ser mismo de aquella especie de *supersujeto* que es el espíritu hegeliano, porque en rigor no es un sujeto, puesto que también integra al objeto. Así, Pöggeler sostiene que el espíritu es sujeto de toda relación, de modo que “en el saber absoluto, el espíritu es su propio objeto (*Gegenstand*)”⁵¹. Esta ontologización del pensar no sólo implica la superación del antiguo esquema sujeto/objeto, sino también y sobre todo que el pensar, en tanto que ser del espíritu, es el ser de todo lo real. No olvidemos que Hegel (PhG, p. 28) concibe lo absoluto como espíritu y que por tanto “sólo lo espiritual es lo real (*Wirkliche*)”. Esto significa que el alejamiento hegeliano de la filosofía representacionalista, además de un claro signo de su apartamiento de la filosofía moderna de la conciencia y del sujeto, es un movimiento inseparable de la adopción de un nuevo *objetivismo* por parte de Hegel. Este *objetivismo* ya no es lo contrario de aquel subjetivismo moderno que

⁵¹ PÖGgeler, Otto, *Zur Deutung des Phänomenologie des Geistes, Hegel-Studien*, Band I, Bonn, Bouvier, 1961, pp. 288s, 294.

subyace al dispositivo sujeto/objeto, sino que contiene el papel del pensar, sólo que ahora el protagonista de este pensar no es otro que el sujeto-objeto que es el espíritu, o sea, la propia realidad, puesto que para Hegel la realidad es sustancialmente espíritu⁵². Lo que ha hecho Hegel es evitar el antiguo y tosco objetivismo y perseverar en la gran conquista de la modernidad, la afirmación del poder del pensamiento en la constitución del ser, pero sorteando al mismo tiempo la filosofía subjetivista con la que aquella conquista acostumbró a identificarse. El concepto de espíritu ha sido lo que ha permitido a Hegel ponerse al margen del subjetivismo y del objetivismo tradicionales, salvando tanto la relevancia ontológica del pensamiento como el peso de la objetividad. Ahora, la objetividad es el *propio* sujeto espiritual puesto fuera de sí como *objeto* y pensándose -reconociéndose- a sí mismo como tal. En esta actividad *subjetiva-objetiva* de pensamiento consiste el ser del espíritu. De ahí que no podamos compartir aquella tesis ya expuesta de Adorno según la cual “el sujeto-objeto hegeliano es sujeto”. Esta idea de espíritu es la que nos permite defender la legitimidad de nuestra tercera vía hermenéutica de Hegel mostrando que el espíritu trasciende la filosofía de la representacionalidad, el subjetivismo, al superar el esquema sujeto-objeto tradicional, esquema según el cual el sujeto representaba desde fuera al objeto, en lugar de integrarlo en su actividad pensante autoconstituyente. El pensar no objetivador que constituye al espíritu hegeliano es lo que responde al problema de la inobjetivabilidad del acto. Si nos movemos en el marco de la filosofía intelectualista, el devenir en su ejecutividad es inobjetivable, irrepresentable. Sólo el pensar no teórico que pertenece al ejecutarse del vivir propicia que este llevarse a cabo del devenir se dé cuenta de sí en tanto se ejecuta. Es un pensar que *objetiva* el acto formando parte de él. El espíritu hegeliano, por consistir esencialmente en este pensar que ha superado la filosofía intelectualista de la representación objetivadora, puede integrar devenir y conciencia, acto y representación.

⁵² LEHMANN, Gerhard, *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts, Geschichte der Philosophie*, Band X, Berlin, De Gruyter, 1957, p. 71.

7. REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1956), *Drei Studien zu Hegel, Gesammelte Schriften*, Band 5, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975.
- (1962-64), *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, GS, Band 6, 1977.
- BEISER, Frederick C. (1993), Hegel's historicism, en Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, pp. 270-300.
- CROCKETT, Clayton y DAVIS, Creston (2011), Introduction. Risking Hegel: A New Reading for the Twenty-first Century, en Slavoj Žižek, Clayton Crockett y Creston Davis (eds.), *Hegel and the Infinite. Religion, Politics and Dialectic*, New York: Columbia University Press, pp. 1-17.
- DELEUZE, Gilles (1968), *Différence et répétition*, Paris: PUF.
- DERRIDA, Jacques (1967), *De la grammatologie*, Paris: Minuit.
- (1968), La Différance, *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972, pp. 1-19.
- FICHTE, Johann G. (1794-1802), *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Fichtes Werke*, Band I, Berlin: De Gruyter, 1971.
- (1797), *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, FW*, Band I.
- HEGEL, Georg W. F. (1801), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Werke*, Band 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- (1805-31), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I-III, *Werke*, Band 18-20.
- (1807), *Phänomenologie des Geistes (PhG)*, *Werke*, Band 3.
- (1812-13), *Wissenschaft der Logik (WL2)*, *Gesammelte Werke*, Band 11, Hamburg: Meiner, 1978.
- (1812-16), *Wissenschaft der Logik*, I-II, *Werke*, Band 5-6.
- (1817-31), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (EPHW)*, I-III, *Werke*, Band 8-10.
- (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts (PhR)*, *Werke*, Band 7.
- (1822-31), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke*, Band 12.
- (1827), *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*, Hamburg: Meiner, 1993.
- (1830), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg: Meiner, 1968.
- HEIDEGGER, Martin (1931-40), *Platons Lehre von der Wahrheit, Wegmarken, Gesamtausgabe*, Band 9, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- (1935-36), *Die Frage nach dem Ding, Ga*, Band 41, 1984.
- HENRY, Michel (1985), *La généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris: PUF.
- (2012), Heidegger, Descartes, Nietzsche: Schopenhauer et le 'courant souterrain' de la métaphysique, *Les Études Philosophiques*, nº 3, pp. 307-317.
- INFANTE DEL ROSAL, Fernando (2014), Hegel y la identidad como proceso, *Eikasia: revista de filosofía*, nº 58, pp. 227-266.
- JAESCHKE, Walter y ARNDT, Andreas (2012), *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant*, München: Beck.
- KOJÈVE, Alexander (1933-39), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947.

- LEHMANN, Gerhard (1957), *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts, Geschichte der Philosophie*, Band X, Berlin: De Gruyter.
- MACHADO, Antonio (1935), *Juan de Mairena*, Madrid: Alianza, 1986.
- METSCHER, Thomas (2010), *Logos und Wirklichkeit*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- NANCY, Jean-Luc (1997), *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris: Hachette.
- NEGRI, Antonio (2011), Rereading Hegel. The Philosopher of Right, en *Hegel and the Infinite. Religión, Politics and Dialectic*, pp. 31-46.
- NIETZSCHE, Friedrich (1882), *Fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe*, Band 3, München, De Gruyter, 1980.
- PAHL, Katrin (2011), The Way of Despair, en *Hegel and the Infinite*, pp.141-157.
- PÖGGELER, Otto (1961), *Zur Deutung des Phänomenologie des Geistes, Hegel-Studien*, Band I, Bonn: Bouvier.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1819), *Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtliche Werke*, Band I, Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1986.
- TAYLOR, Charles (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Mark C. (2011), Infinite Restlessness, en *Hegel and the Infinite*, pp. 91-113.
- THEUNISSEN, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologischer-politischer Traktat*, Berlin, De Gruyter, 1970.
- WINFIELD, Richard D. (2013), *Hegel's 'Phenomenology of Spirit'. A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*, Lanham MA: Rowman & Littlefield Publishers.
- ŽIŽEK, Slavoj (1989), *The Sublime Object of Ideology*, London-New York: Verso.
- (2011), Hegel and Shitting. The Idea's Constipation, en *Hegel and the Infinite*, pp. 221-232.
- (2020), Deleuze and the Lacanian Real, disponible en <https://www.lacan.com/symptom11/deleuze-and.html> (Acceso: 10-08-2020)