

SABER ABSOLUTO, SABER DEL LÍMITE DESAZÓN, OLVIDO Y CONTIN- GENCIA EN LA **FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU**

Dra. María José Rossi

Dr. Marcelo Muñiz

Profesores Universidad de Buenos Aires- Argentina

Recibido: junio2007 • Aceptado: julio 2007

Resumen Este trabajo toma posición frente a las lecturas tradicionales de Hegel, que hacen del saber absoluto la identidad perfecta entre pensar y ser. Sostenemos en cambio, con Žižek, que el verdadero saber absoluto es conciencia del fracaso, y que la conciencia final reconoce su ser en “el libre acontecer contingente”. Las dificultades surgen del desconocimiento de los distintos niveles que propone el texto: el de la conciencia y el del nosotros; donde el nosotros no es una supraconciencia sino que su pauta (que consiste en poner retrospectivamente la necesidad allí donde no la hay) va variando a lo largo del derrotero fenomenológico, al igual que varía la de la conciencia. Ello es así porque el sujeto no es visto por Hegel como sustrato sino que es entrevisto (anticipándose a Lacan) como falla, escisión. De este modo, el saber absoluto no representa un cierre sino una apertura: es saber del límite. **Descriptores:** Hegel, Fenomenología, saber absoluto.

Abstract

This paper takes position against the traditional readings of Hegel, who make from the absolute knowing the perfect identity of thinking and being. We sustain, on the contrary, with Žižek, that the true absolute knowing is the consciousness of failure, and that the final consciousness recognizes its being in the “free fortuitous happening”. Difficulties emerge from ignorance of the different levels that proposes the text: the one of consciousness and the one of us; where “us” is not a supra-consciousness but its criterion (which consists in putting retrospectively necessity where there is not) that varies along its phenomenological course, as it does consciousness’. That is because the subject is not seen by Hegel as

substrate but it is seen-through (anticipating Lacan) as fault, split. In this manner, the absolute knowing does not represent a close but an opening; it is the knowing the limit.
Key words: Hegel, phenomenology, absolute knowing

I.

Preliminare

S

La **FENOMENOLOGÍA** como relato de la contingencia

La conciencia, cuyas desventuras constituyen el meollo del relato fenomenológico, es conciencia *en el mundo*. El intento por reconstruir la lógica partiendo del mundo, remontándose de manera regresiva en busca de leyes que reconocen un origen en la materialidad en su sentido más amplio —intento que en Husserl se presenta como característica de la especulación fenomenológica, pero que ya se encuentra en el propio Hegel. (Ferraris, 2006: 22)¹— constituye la apuesta más ambiciosa y audaz de la *Fenomenología del espíritu* (en adelante: FE).

La FE es así el descubrimiento del significado hermenéutico de la experiencia. Esto implica que los conceptos son repensados en su origen experiencial. Experiencia que abarca, no sólo lo que la ciencia en su versión moderna entiende por esta noción —el conocimiento empírico cuya fuente reside en la sensibilidad—, sino también, lo que la conciencia filosófica aprehende en el *medium* de la historia, es decir, en su trato con el mundo, con los otros hombres, consigo misma.

Se augura así una reconciliación inédita: la del concepto puro con la experiencia, la del método con la historia. Esa mediación, que será, como notamos, uno de los puntos fundamentales en torno del cual discurrirá buena parte de las filosofías del siglo XX, ya aparece planteada por Hegel en su FE. La inmersión en la experiencia, la lucha por aferrarla y mantener su riqueza, de mantener un diálogo vivo con el resultado de sus vivencias y de hacer valer su complejidad recuperándola en el concepto, es la clave de su especulación. Además, indica cuál es el camino del auténtico filosofar: no la ubicación desde el saber absoluto para conducir desde él al neófito; sino, el tránsito desde el mundo de la vida para concluir en un saber, que es saber

¹ Debido a sus prejuicios antiespeculativos, Husserl no pudo comprender que la fenomenología ponía en acto la exigencia de Hegel en relación a Kant: mostrar lo trascendental en su relación dialéctica con el mundo de la experiencia; con lo que terminó adoptando, sin saberlo, la solución hegeliana.

de esa misma experiencia y de sus límites. De ahí, que en su caracterización se hospeden todas esas dimensiones, que se reconocen como esenciales de la experiencia: el movimiento, el tiempo, la mediación.

Es claro entonces, que el saber que presenta el relato fenomenológico, no es inmediato sino mediado; que tanto la conciencia como el filósofo deben ingresar en la sabiduría, antes de situarse abstractamente en ella. Y que en éste recorrido, el olvido es protagonista: la conciencia tiene que borrar lo aprendido y escribir de nuevo. Ella es, cada vez, resultado de sus múltiples experiencias; su *ser* no es otro que un punto de llegada, el punto de llegada de sus vivencias, y no un substrato inerte. Ella es, para ser exactos, una existencia. Pero lo afanosamente construido por esas experiencias no queda acumulado en su memoria; ese saber, trágicamente, se pierde. El crecimiento de la conciencia resulta a expensas de su virtud rememorante; es un rehacerse de nuevo cada vez. Es desde esa pérdida que surge “el nuevo objeto verdadero”. De ahí que “Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en tanto de allí surge para ella el nuevo objeto verdadero, es lo que propiamente se llama experiencia”². La experiencia resulta ser así movimiento y zozobra, pérdida de sí y del objeto, surgimiento de un nuevo objeto y de un nuevo saber, olvido y reconstrucción, penoso aprendizaje del sí mismo en lo que lo aprehendido se pierde para un presunto saber totalizante; pero no para el ser de la conciencia en tanto existente: ella nunca es, al cabo de sus recorridos, *siempre* la misma. Ella no es la *misma*. Ella no es.

La tesis central de nuestro trabajo —el saber absoluto es saber del límite— se dirige a mostrar la insolvencia de algunos lugares comunes en torno de la interpretación del espíritu en su fase culminante. El más común entre todos es el que considera el espíritu absoluto hegeliano (el presunto punto de llegada de la conciencia) como un supraespíritu, como la completud sin fisuras, la reconciliación sin resto del pensar y del ser, como cancerbero que pone llave y fin a la historia. Este es el lugar predilecto desde el cual se aborda la filosofía hegeliana, el que cuidadosamente se evita deconstruir porque resulta imprescindible, porque en la historia de la filosofía ha sido necesaria la figura del espíritu absoluto para batallar del lado de la individualidad, para defenderla de la descomedida avidez de un espíritu que no sólo sobrevolaría la historia, sino que se engulliría todo a su paso.

² FE, p.
58.

Partimos de la imagen contraria; no por simple reacción a ese lugar común —lo que reanudaría una contienda, a nuestro parecer, infértil, más cerca de la vanidad autoafirmativa que del saber—, sino porque después de la experiencia de adentrarse en los intrincados caminos de bosque de la fenomenología, luego de someternos al arduo esfuerzo del concepto y de fracasar una y otra vez en esos recorridos, hemos extraído la siguiente conclusión, que desde luego no es definitiva, ni concluyente, tan sólo un punto de vista más: la FE es el relato de la contingencia de la conciencia, de sus desavenencias y de sus fracasos.

Este modo de leer la FE, no sólo contrasta con muchas de sus interpretaciones habituales, sino que implica además toda una serie de efectos —creemos, insospechados incluso para el propio Hegel cuando decide emprender su proyecto— cuya articulación interna muestra la cohesión del cometido fenomenológico. En primer lugar: a) supone la metamorfosis del concepto de razón, pues por primera vez se considera al yo real para el discurso filosófico, b) el concepto desciende de las regiones etéreas del pensar para recuperar e incorporar las experiencias vitales de la conciencia; de este modo, el pensamiento queda integrado al mundo de la vida, c) con el mundo de la vida se interioriza y mantiene una de sus dimensiones esenciales: la de la temporalidad, es por eso que el tiempo aparece como clave fundamental del derrotero fenomenológico, tanto de su trayectoria como de su sentido; el movimiento, hecho posible por el tiempo, queda así incorporado tanto al pensar como al ser; en una palabra, el tiempo es el concepto³; d) renuente a su clarificación completa, a su ascensión por el pensar; el tiempo es lo no agotable por esencia; a partir de aquí, el saber absoluto es saber de los límites y saber de lo relativo.

De ahí se hace evidente la otra clave fundamental para el desciframiento de las peripecias y desfallecimientos de la conciencia: la del tiempo. Sin la presencia de la temporalidad en el corazón mismo del sujeto es difícil encontrar la razón de devenir o del movimiento del saber y del objeto de la conciencia⁴.

La lectura que proponemos, consiste entonces en reconocer el protagonismo de la conciencia para encontrar en ella el hiato constitutivo que

³ FE, p. 468.

⁴ Debemos a E. Albizu la profundización del concepto de tiempo para la comprensión del devenir de la conciencia. *Tiempo y saber absoluto* (1998), obra en la que el autor recorre de manera económica y exhaustiva las más clásicas y más recientes interpretaciones del filósofo alemán, reconoce en el tiempo no sólo la clave fundamental desde la cual es preciso leer la *Fenomenología*, su horizonte de comprensión, sino también la llave de acceso al

evitaría el cierre en un presunto saber, y en ubicar en el tiempo el otro momento diluyente de la cosificación en que amenaza detenerse la conciencia, el objeto y su saber sobre el objeto. No es que lo absoluto se sustraiga al saber; no es que una esencia inalcanzable para los límites del finito saber humano (así razona el entendimiento, ese maestro de la dualidad) se ponga más allá de lo legítimamente alcanzable, y que por eso, no sea posible alcanzar la adecuación completa de pensar y ser. Es lo absoluto mismo lo que se pone como reflexión interna de la conciencia desde el inicio de su recorrido, y que se sabe en ese saber penosamente construido por un sujeto, al que los predicados no se le añaden ya como meros accidentes, sino va siendo por ellos y a través de ellos. Su accidentado transcurrir es ahora su esencia, no más una condición previa, liberada de todo padecer, un *subjectum*. Para decirlo con términos prestados (que se harán plenamente legibles en el apartado correspondiente⁵): sujeto barrado - tiempo (no como lugar vacío ni como condición del darse de todo evento) es la clave articuladora de ese saber retrospectivo, finito, contingente (siempre ya), provisorio en que descansa y desfallece la conciencia.

En resumen, nuestro trabajo ofrece una perspectiva de lectura o una hipótesis de trabajo cuya validez estriba en que, por un lado, elude la fácil tentación de construir un enemigo hecho a medida con el propósito de sostener las propias posiciones; por otro, porque la idea de que el saber absoluto es una reconstrucción retrospectiva y finita resulta más acorde con la propia experiencia, con nuestros sinsabores y desfallecimientos, con la sensación de triunfo y frustración que necesariamente acompañan a la vida y el saber sobre la vida. E incluso más propicia, si el fantasma que de Kierkegaard en adelante quiso construirse y que la historia efectivamente construyó a expensas de Hegel, tiene el nombre de totalitarismo.

saber absoluto: "El tiempo se manifiesta como la clave de la del tránsito de la metafísica al saber absoluto, pero con el resultado de que la experiencia se rehusa también a ésta y su estructura profunda queda sumida en la incompreensión" (p. 20). Aquí notamos una coincidencia con el propio Žižek: el saber absoluto implica siempre un resto no sabido y no asumido, puesto que "el tiempo, a la vez que impide la aprehensión de lo absoluto, es la negatividad autosuperante del espíritu" (p. 55). De este modo, "El confluir de metafísica y experiencia por mediación del tiempo es el centro de la hazaña especulativa de Hegel" (p.65). Sin embargo, este tiempo es, en la lectura de Albizu, a la vez límite (denominado tiempo real) y condición de posibilidad del desarrollo de la *Fenomenología*, horizonte abstracto de la negatividad, libre de contenidos (tiempo funcional) (cf. p. 105 ss.) Es en relación con esta última consideración donde se apartaría nuestra propia interpretación, más cerca del tiempo de la imaginación trascendental, productiva, que del tiempo como *vacuum* libre de eventos.

⁵ Véase más adelante: cap. IV.

Como plan de trabajo, proponemos partir de las secciones dedicadas a certeza sensible y percepción (IV y V), del punto de vista de la conciencia (para ella) y del punto de vista de la conciencia filosófica (para nosotros). Veremos así, que ninguno de ellos puede pretender ofrecerse como lo absoluto (aunque se ofrezcan como tal), pues ambos pueden invocar de un modo u otro un “siempre ya”⁶: por un lado, la conciencia que hace la experiencia del objeto que cree atrapado en un saber —objeto que de pronto se le sustrae, se le oculta o muda y cuyo saber debe de nuevo adaptar— es el momento del *ya*; por otro, la conciencia filosófica que mira estas vicisitudes es la que dice *siempre*. A la inversa, la conciencia aferrada al nuevo saber, desesperadamente necesita que éste sea uno siempre, no sólo para reafirmar un pasado, su nuevo pasado; sino, para no perderlo en el futuro; mientras que el nosotros que confirma la novedad del saber, el resultado como resultado, lo es ya. Pero la conciencia que dice nosotros, no es la que mira situada desde las alturas de un saber concluido, por encima del saber experiencial; es una conciencia en estado de iniciación, “que sabemos qué busca a pesar de no saber aún como será”⁷. Así se ubica el nosotros: en el lugar del espectador que se entusiasma (Kant) por esa puesta en escena que se desarrolla ante sus ojos, como esos espectáculos con final abierto que conducen al final, pero no lo exponen; nos retacean el desenlace feliz o la desgracia: eso es lo que parece proponer la FE. Por eso, en la sección VI, analizaremos las peripecias de la conciencia en sus roles de amo y siervo. Allí se hará evidente para ella y para nosotros la realidad de su escisión fundamental, la de su fractura y su constitución en la imagen de un otro. También aquí veremos a la conciencia en un tránsito mortificante; sin embargo, no será el ver de una mirada distanciada, sino la del trance catártico. Goce o trabajo: ambas salidas parecen prometedoras, aunque supongan sacrificio. Habría que preguntarse si en definitiva esta magnífica novela filosófica del siglo XIX no será, después de todo, una tragedia: la tragedia del siempre ya de la conciencia.

II. Interlocuciones y presupuestos hermenéuticos

A fin de poner de relieve los presupuestos hermenéuticos en que se basa este trabajo, debemos aclarar que hemos partido de la lectura de la FE

⁶ La expresión es de Žižek (1998).

⁷ Albizu, 1998, p. 75.

como relato autosustentable, esto es, como texto que contiene en sí mismo las pautas de su interpretación, lo que hace innecesario remitirse a otros escritos del filósofo. Tampoco hacemos referencias extratextuales a otros pensadores, salvo indicaciones someras que permitirían a lo sumo dar cuenta de que el pensador no construyó aisladamente su sistema ni que tampoco nosotros damos la espalda a la inmensa tradición filosófica que lo circunda, hacia atrás y hacia adelante. En suma, adoptamos los presupuestos de la hermenéutica ontológica, la que consiente la exégesis de un texto como un diálogo que se entabla entre lo dicho en la cosa (*die Sache*) y su lector; y que sería la hermenéutica que la propia razón dialéctica recomienda: la que implica sumergirse en la cosa, la que exige una inmersión en la experiencia de lo real. El lema fenomenológico “*zu den Sachen selbst*” implica que la especulación filosófica atiende “a las cosas mismas” en desmedro de las propias ocurrencias y del capricho de la subjetividad. Este atender es por ello un “dejar-hacer” (*Gewährenlassen*), un abandonarse sin reservas ante lo real sin oponer resistencia y sin manipulación:

El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse [*übergeben*] a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión general [*Übersicht*] que no es más que la reflexión del saber en sí mismo [es decir, puramente abstracto] fuera de todo contenido⁸.

Cuando ese objeto vivo es un texto (como en este caso) tampoco importa la intención del autor, lo que éste haya querido decir. Aún presumiendo alguna intención de parte del filósofo Hegel, en más de una ocasión el propio texto desdice sus presupuestos iniciales o los contraviene; no siempre está a la altura de su intuición más original. Sin embargo, estas mismas contradicciones confirman, como veremos, la imposibilidad del saber absoluto, la incapacidad para el sujeto de asirse, de saberse en una plenitud sin fisuras. Hemos sí, dialogado con otros intérpretes porque esas lecturas nos atraviesan de antemano; constituyen el suelo de esas anticipaciones

⁸ FE, Prólogo, p. 36. También en la *Estética* se expresa claramente en esta dirección: “Por eso la consideración de lo bello es de tipo liberal, un dejar hacer [*Gewährenlassen*] de los objetos como si fuesen libres e infinitos, y de ningún modo el querer poseerlos y servirse de ellos como útiles para necesidades e intenciones finitas, de modo que el objeto bello no aparece forzado ni constreñido por nosotros ni combatido por las restantes fuerzas externas [*Außendingen*]”. (1955, p. 149; 1983 II, p. 51).

de sentido —para decirlo en términos gadamerianos— tan inevitables como necesarias, y que se hacen presentes toda vez que se decide abordar un texto.

Entre esos interlocutores se cuentan los que, como decíamos, han construido la imagen de Hegel como paladín de lo absoluto, y aquellos que confirman, o interpretan mejor, nuestras propias sospechas. Entre estos últimos se cuenta Slavoj Žižek. La lectura de Žižek, que recupera las enseñanzas de Lacan en relación con la constitución del yo, nos permitió reconocer en el filósofo alemán la formulación de una realidad dolorosa para la soberanía del sujeto cierto de sí: la de su fractura o escisión fundamental. Si la conciencia no puede arribar al saber es porque está constitutivamente escindida. O en otras palabras: el saber al que se llega es el saber de la imposibilidad de saber. Es el saber del fracaso:

Todo el proceso dialéctico transcurre ‘entre las dos muertes’, una entidad ‘se convierte en lo que es’ realizando su negatividad intrínseca; en otras palabras, tomando conocimiento de su propia muerte. ¿Qué es el saber absoluto sino el nombre del momento final de este proceso, cuando la ‘conciencia’ se purifica de todo presupuesto de ser positivo, el momento que se paga con una pérdida radical, el momento que coincide con la pura nada?⁹.

Llevados por el tono final de la FE están en cambio, los que sugieren la reconciliación sin fisuras de pensar y ser. Es cierto que ése tono puede dar lugar a más de un malentendido. Basta, para confirmarlo, con reproducir esas palabras con las que Hegel sella el capítulo dedicado al saber absoluto:

La verdad no sólo es en sí completamente igual a la certeza, sino que tiene también la figura de la certeza de sí misma, o es en su ser allí, es decir, para el espíritu que la sabe, en la forma del saber de sí mismo. La verdad es el contenido, que en la religión todavía es desigual a su certeza. Pero esta igualdad se halla en que el contenido ha cobrado la figura del sí mismo. De este modo, aquello se ha convertido en elemento del ser allí o en la forma de la objetividad para la conciencia, lo que es la esencia misma, a saber: el

⁹—Žižek, 1998, p. 97.

concepto. El espíritu que se manifiesta en este elemento a la conciencia o, lo que es aquí lo mismo, que es aquí producido por ella, es la ciencia¹⁰.

El malentendido —que insistimos, resulta promovido por la propia letra del texto en estas palabras finales, especialmente si se las recorta de la FE como un todo— se origina en confundir el punto de partida del saber absoluto con el resultado del saber absoluto. Y si bien se alude en el párrafo a la identidad entre verdad y certeza, y a la unidad de forma y contenido en el concepto, eso no significa (como se verá más adelante) que esa identidad y esa unidad sean definitivas. A lo que Hegel apunta es a mostrar que: a) lo que es, es en el mundo; eso se sabe, sin apelación a ninguna trascendencia religiosa y cognitiva; es decir, que lo real puede ser apresado en el concepto; b) pero el concepto es concepto vivo, como el objeto, lo cual implica que siempre se van a generar resquicios o desajustes entre el concepto y el objeto: su identidad no puede aspirar a ser (jamás) perfecta.

Si recurrimos ahora al clásico texto de Valls Plana (1979), es para mostrar cómo en torno del pasaje citado se han levantado las interpretaciones que conocemos, y a las que brevemente aludiremos:

[En el saber absoluto]... coinciden ahora completamente certeza y verdad, polo subjetivo y polo objetivo en que la conciencia como tal se escinde y que constituyen el motor de su dialéctica propia. Pero eso no significa que el objeto o verdad quede absorbido por la certeza o saber. La diferencia subsiste, y se ha consolidado, incluso, al ser superada. El objeto ha ganado su total independencia y libertad en la medida en que se ve afectado por la mismidad del sujeto. El objeto es plenamente objetivo porque él mismo es subjetividad y está identificado como tal. Este objeto es la comunidad espiritual, un nosotros que es yo y un yo que es nosotros, que realiza en la existencia lo que el espíritu es desde siempre en sí.¹¹

Esta conclusión problemática —referida a la coincidencia de certeza y verdad— es reconocida no sólo por el autor que citamos, sino por la mayoría de los que siguen esta interpretación del texto hegeliano; en ella no hay resquicio alguno para concebir que algo pueda quedar por fuera del saber absoluto. La confusión —creemos— está en sostener que el saber

¹⁰ FE, “La ciencia como el concebirse del sí mismo”, p. 467.

¹¹ FE, p. 357.

absoluto escapa a su propia regla, es decir, que podría ubicarse por encima de las otras conciencias; que la conciencia que encarna ese saber no es una más.

Así, por ejemplo, Jean Hyppolite señala que “El filósofo que en la *Fenomenología* dice nosotros y se distingue de la conciencia que está inmersa en la experiencia, percibe la necesidad especulativa de la progresión que no ve la conciencia ingenua”¹². Sin embargo, el mismo autor reconoce en otra obra (1987), que el saber empírico propio de la conciencia vulgar no es distinto del saber absoluto alcanzado por la conciencia filosófica pensante del nosotros. Salvo por dos ingredientes insoslayables: que en ésta, el saber de sí es mayor que en la conciencia ingenua, pues se sabe como saber absoluto, y que en ese saber (identificado sin más con el Logos) se alcanza la identidad “del Sentido y del Ser, del para sí y del en sí, y que la reflexión es allí idéntica al Ser”¹³. Este no lugar desde donde este nosotros habla, estaría entonces en otro nivel, diferente e incluso superior, al del resto. Esto es, precisamente, lo que resulta difícil de aceptar, y es lo que ubica la lectura de este autor en línea con las ya habituales interpretaciones del texto hegeliano.

En el mismo sentido se ubica la lectura de Kojève, quien asegura en una de sus célebres lecciones sobre Hegel y en particular sobre la FE, que: “Es sólo el sabio el que integra todas las actitudes cognitivas posibles, es solamente esa integración total que efectúa el Sabio la que suprime en la Ciencia la oposición filosófica entre el Sujeto cognoscente y el Objeto conocido”¹⁴. Ser sabio significa para Kojève alcanzar la más completa autoconciencia, la “integración total” entre sujeto - objeto y entre todas las filosofías, integración que en la perspectiva atea de este autor, sólo se consigue en el estado homogéneo universal, en el fin de la historia, pues “en el mundo real, tal como existe antes del fin de la historia, no puede haber sabio”¹⁵. Sabemos que ésta aseveración radical —que excede al propio Hegel aún tomando en consideración su concepto de estado ético— dio lugar a numerosos malentendidos y desafortunadas conclusiones acerca del fin de la historia, que no se dejan cotejar por el corpus hegeliano.

¹² Hyppolite, 1991, p. 531.

¹³ Hyppolite, 1987, p. 78.

¹⁴ Kojève, 1985, p. 67.

¹⁵ *Ibidem*, p. 83.

Otra interpretación sería la de que el fenomenólogo es una conciencia extraordinaria que desde la unidad de la idea absoluta, puede reunir las diversas figuras de la conciencia desde su acceso privilegiado a “la lógica” (Marrades, 2001); de este modo, la brecha entre el camino y el final es insalvable en sus propios términos, conclusión que tampoco compartimos. Resultaría inevitable encontrar un fundamento exterior a la propia experiencia fenomenológica, destruyendo toda su verdad.

Otras lecturas que intentan salvar a Hegel ante la plausibilidad de las lecturas tradicionales, terminan debilitando su rigurosidad para mantener cierta coherencia general. Por ejemplo, la mirada que realiza Charles Taylor de la FE (1975) advierte acerca de la dificultad de aceptar las transiciones internas como necesarias, y propone que la obra tiene su fuerza en la persuasión del autor al lector; los argumentos serían interpretaciones más o menos verosímiles sobre el conocimiento, la antropología y la historia. De esta manera, se aborta definitivamente el fin de la FE, su unidad. En el mismo sentido Robert Solomon (1983) concluye que la FE demuestra, en última instancia, que toda posición tiene presupuestos y contextos que la hacen inteligible:

No philosophical viewpoint, no life-style or conceptual framework, no isolated argument or demonstrative proof, no matter how sound, no matter how persuasive, can ever be adequate by itself. For every premise or set of premises, there is a context and a set of presuppositions that has been taken for granted; for every argument, there is a perspective that has not been challenged; for every moral principle or ethical argument, there is a social milieu and a set of cultural needs and a history that provides the stage upon which such exercises are intelligible¹⁶.

Luego de este breve relevamiento —que no agota desde luego todas las lecturas e interpretaciones que se han hecho sobre la FE; pero, que son aquellas de las cuales hemos aprendido y con las cuales, modestamente, hemos también polemizado— creemos que la forma de salir del atolladero es mantener la coherencia del libro hasta el último momento, lo que significaría que la figura del saber absoluto también tiene su pauta: la identidad mediata entre la sustancia y el sujeto. Y que esa pauta, al igual que todas las demás, está destinada a fracasar. Ello conduce a nuestra conclusión, que

¹⁶ Solomon, 1983, p. 637.

brevemente anticipamos pero que será desarrollada a lo largo del trabajo: *el verdadero saber absoluto es conciencia del fracaso; la conciencia final reconoce su ser en “el libre acontecer contingente”*.

La ciencia se presenta así como el modo de clausurar bajo su concepto la necesidad de lo acontecido, pero no por ello se cierra —como veremos— la experiencia del mundo (ni la ciencia a esa experiencia) ni se anulan las diferencias. Basta oponer a las ya citadas estas otras palabras del propio Hegel, las que se hallan casi al borde de su libro: “El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del *libre acontecer contingente...*”¹⁷

III. Siempre ya: **ELLA** y **¡NOSOTROS**

Una de las dificultades centrales en la interpretación de la FE surge de los distintos niveles en que se desarrolla la experiencia. Tenemos por un lado la conciencia que Hegel nos propone acompañar en su experiencia, y por otro el nosotros que Hegel comparte con el lector. A primera vista, éste es el escenario que se propone a la lectura. Pero rápidamente se producen desdoblamientos infinitos: el nosotros que mira desde el final y con el cual nos identifica Hegel no existe, o mejor dicho, no tiene un punto fijo de enunciación; solamente podemos decir que, en el momento en que una voz dice nosotros, la conciencia no sabe dónde está yendo, pero nosotros sí. En términos del propio Hegel, para la conciencia sucede x, pero para nosotros o *en sí* pasa z.

Por una parte, el nosotros no tiene un punto de anclaje fijo y permanente; eso significa que puede reconstruir la figura posterior a la experiencia de la conciencia que está siguiendo de distinta manera¹⁸. Por otra, ese nosotros puesto por Hegel (el autor) no nos involucra necesariamente como lectores. Sin embargo, debemos aceptar provisionalmente y asimilar ese punto de vista para que se vuelva inteligible el desarrollo de las vicisitudes de la conciencia. La contraposición entre el *para* la conciencia y el *en sí* que

¹⁷ FE, p. 472.

¹⁸ Hasta aquí mantendremos la lectura lineal de la fenomenología que supone que cada figura supera y contiene a las anteriores.

acompaña todo el relato supone la mirada del nosotros, que es la que pone la necesidad, sin la cual, tendríamos sólo el punto de vista de la conciencia en su desconcierto, sus miedos e incertidumbres.

Esto acarrea una primera paradoja: la de la imposibilidad de identificarnos realmente con el nosotros que nos impone Hegel, aún cuando vuelve inteligible lo que la conciencia no sabe, pero supone. Por tanto, el punto de vista del nosotros es un supuesto más, ni superior ni más totalizante por el hecho de pertenecer al nosotros como conciencia filosófica; es, para utilizar los mismos términos con que Hegel se dirige a la conciencia, un supuesto *puesto* sin saberlo.

El nosotros es así la suposición de totalidad, de la posibilidad de abarcar lo que es y lo que *todavía* no es, pero está en potencia o en sí, porque *ya* es fenómeno para nosotros. De esta forma, estaríamos en condiciones de ver el primer quiebre en la linealidad del texto: la linealidad es puesta por el nosotros que positiviza su experiencia como totalidad de “todo lo experimentable”. Pero cada punto de enunciación de un nosotros constituye su propia totalidad, que no es más que un postulado que le permite hacer experiencia del objeto.

Podemos incluso aventurar aquí —para hacer visible y ampliarnos el horizonte en el cual se ubica la especulación hegeliana, para elevar la vista de los recorridos inextricables y por momentos, demasiado terrestres de la conciencia, al universo (material e inmaterial) que la contiene— que la linealidad que impone el nosotros corresponde al paradigma cartesiano: el de la separabilidad de las partes, el de la posibilidad de su sumatoria, la que consiente la construcción de la línea a partir de la unidad mínima: el punto. Pero la conciencia (y también nosotros, sin saberlo) se movería más bien conforme con los parámetros del universo barroco, para el que la unidad mínima de la materia no es el punto, sino el pliegue. Por eso su saber, como su ser, es des-pliegue. Ello insinúa la afinidad de la experiencia de la conciencia con la vida, con el organismo, cuyo comportamiento emula. Aquí el desarrollo no implica adición sino flexión hacia el centro, hacia el núcleo, hacia la profundidad de la materia por la presión de una “fuerza compresiva activa” que hace al universo curvo y no lineal. Es universo orgánico, viviente. Por eso, como veremos, la materia-pliegue es la materia-tiempo. Como “el organismo viviente tiene una determinación interna que le hace pasar de pliegue en pliegue”, el saber no puede ser sino despliegue (cfr. Deleuze, 2005)

Pero volvamos al derrotero fenomenológico: el saber que se consigue en certeza sensible *ya* es una totalidad. Al fracasar, crea una nueva totalidad, la percepción, que es dejada de lado como resultado y es postulada o puesta como pauta, como marco, anticipación de la experiencia. Anticipación que no anticipa, marco que no enmarca y fracasa; fracasa y vuelve a fracasar. Figura tras figura, todos los postulados se derrumban: sólo queda la nada, el vacío: "...este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda*, o más propiamente, el camino de la desespe-ración"¹⁹.

Pero la nada no es una simple nada, es una nada determinada. Pero, ¿para quién?, ¿desde dónde? Para nosotros, los autores de este texto²⁰, el mismo Hegel abre la puerta de la contingencia, su nada se manifiesta como nada pura, la nada determinada es una nada pasada, retrospectivamente preñada del nuevo presente. Pero la nada presente es una nada vacía o, en otros términos, pura contingencia:

Pero la nada... sólo es, en realidad el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido. El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o el vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo para arrojarlo al mismo abismo vacío. En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación determinada, ello hace inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de sus figuras.²¹

En resumen, es imposible ser ese nosotros que Hegel propone; pero sin serlo, no hay lectura, no hay experiencia. En realidad, ése es el drama de la conciencia, su objeto no es lo que ella cree que es, pero por ello el objeto es lo que es, y lo mismo sucede con ella misma: la conciencia no es lo que

¹⁹ Hegel, 1966, p. 54.

²⁰ No podemos evitar ver en esta autorreferencialidad una dimensión cómica, la seriedad del nosotros objetivo que se le endilga al saber absoluto y que en las primeras páginas de la FE es imposible no suponer, se humaniza por su humildad del final del libro, y el "nosotros" supuesto originario pasa a ser una caricatura, la caricatura de Hegel que todos construimos la primera vez.

²¹ FE, 1966, p. 55.

ella *cree* que es, pero es lo que le *permite* ser lo que es. Esta imposibilidad es constitutiva del saber y de la experiencia, y del saber de la experiencia o el saber absoluto.

Veamos cómo se desarrolla esa imposibilidad en los primeros pasos que da la conciencia: la certeza sensible. En ella están por primera vez contenidos, paradigmáticamente, los momentos que atravesará en las figuras que la sucedan.

IV. El saber del fracaso en certeza sensible

El problema para la certeza sensible se muestra como la imposibilidad de confirmar lo que la conciencia cree saber de su objeto: que es un singular. La estructura de esta experiencia es la siguiente: la pauta²² de la conciencia es que el saber del objeto es inmediato, toda mediación es negar la identidad del objeto consigo mismo al poner una diferencia en él. El objeto es esencial y la conciencia es inesencial; aquél es para sí mismo, no para otro. Por ende, de lo que se trata es de lo que es.

Con este repertorio, la conciencia se entrega a la experiencia del objeto; su pauta supone lo que el objeto es, pero la conciencia no lo sabe. Por un lado, ella no sabe que supone; por otro, nosotros sabemos que el objeto está puesto por ella, sin embargo, ella cree que está dado.

La experiencia sobre el objeto es una experiencia negativa, el fracaso es la refutación de la pauta de la conciencia, el resultado es negativo y por ello la conciencia al quedarse con nada vuelve al ataque con una forma distinta de mantener la pauta. Si la verdad es la inmediatez y el objeto se presenta como universal²³, como mediado, la verdad del objeto debe residir en otra parte. ¿Dónde? —se pregunta la conciencia— “Pues, en el yo, en la inmediatez de mi vista, de mi oído, etc.”²⁴. Este nuevo intento obviamente fracasará, el yo se manifiesta también como universal, como mediado, negando la pauta.

La última alternativa —teniendo en cuenta que los actores del drama son dos, la conciencia y su objeto— se desarrolla con ambos en escena:

²² Esta pauta en su aspecto genérico es compartida por conciencia en sus tres figuras, ésta, percepción y entendimiento. En las otras figuras tomará una forma cada vez más específica, que vuelve retroactivamente a la primera pauta como genérica.

²³ Este resultado surge del diálogo entre la conciencia y el nosotros sobre el aquí y el ahora, solo nos interesará este diálogo en su forma, no su contenido.

²⁴ FE, p.
66.

primero uno, luego el otro, ahora los dos. La inmediatez de la relación es el recurso que pone en juego la conciencia para no recaer en la mediación que anula su verdad; para nosotros esa es su certeza, que está tratando de coronarse como verdad. La relación también se mostrará como universal, ni siquiera la indicación como forma de escapar al lenguaje logrará capturar la singularidad de la inmediatez supuesta.

Ahora bien, el problema es que no podemos aceptar tan dócilmente el relato del nosotros acríticamente. Antes de acompañar a la conciencia en su derrotero ya sabemos varias cosas: la riqueza de la experiencia de la conciencia siempre ya es pobre para nosotros. Luego, al cabo del primer fracaso —la imposibilidad de la inmediatez del objeto— nosotros ya sabemos el final, la verdad de esta certeza sensible es el universal, algo inimaginable para ella e inesperado. Este primer resultado permitirá unificar el resto de la experiencia para nosotros, no para ella. Las conclusiones que expone Hegel con nuestra complicidad son completamente ajenas e incomprensibles para la conciencia en ese momento. Las mismas se aplican genéricamente al objeto, al sujeto y a su relación; pero la conciencia no lo sabe ni puede saberlo. El resultado para ella no tiene aún el carácter positivo que muy rápidamente Hegel presenta²⁵.

La tensión permanente entre los dos principales relatos es evidente, pero esta evidencia es engañosa, como ya dijimos, el nosotros es una posición no positiva, escurridiza, imposible. En cuanto tratamos de aferrarla se escabulle. El nosotros siempre positiviza, “en sí o lo que es lo mismo, para nosotros...”, pero toda positivización lo niega como nosotros.

Pero volvamos a la conciencia, el punto de anclaje que le da identidad consigo misma, que a su vez se la da a su objeto y que en su imposibilidad la mantiene con vida es: la inmediatez de la verdad; la relativización de ésta por *su* verdad es sólo para nosotros, que ya tenemos *la verdadera verdad*. Es decir, el punto que le da sentido a toda la experiencia y que hace que, en última instancia, el caos de los sentidos devenga en experiencia, es este punto supuesto: la verdad como inmediatez que organiza los hechos y los constituye como tales²⁶. El fracaso de la pauta pone a la conciencia frente a un mundo contingente que rechaza la necesidad por la conciencia postulada.

²⁵ Este recurso de Hegel se repite a lo largo de todo el texto y constituye un serio inconveniente para el lector, en la medida en que dificulta la coherencia del relato y la rigurosidad de su lectura, como el autor mismo exige.

De ahí que la conciencia se aferre casi patológicamente a su pauta, es el camino de la desesperación, miedo a la verdad que se presenta como miedo a perder la razón, la amenaza de la locura de un mundo sin sentido.

V. Desazón y escepticismo en **PERCEPCIÓN**

Hegel nos arenga a proyectar el escepticismo sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta²⁷; sólo la confianza de haber superado la prueba puede proponer arrojarse al vacío. Pero la conciencia sólo sabe que su saber está amenazado por un mundo contingente, y la pérdida de su saber es la pérdida del objeto y de sí misma. Hegel sabe esto y lo cuenta dramáticamente, pero en la introducción, una vez en el camino de la conciencia, gentilmente nos ahorra estos momentos, como también las recaídas escépticas que critica en la misma sección; de ahí la necesidad pedagógica de presentar un nosotros que acompañe al desolado lector, quien no debe desesperarse como la conciencia. Sin embargo, el problema de la conciencia es para nosotros. El gran nosotros es el punto de anclaje a partir del cual la FE se vuelve unidad: un libro. Lo primero que aceptamos al abrir este libro es que su contenido también es uno: el del espíritu. Y así como la certeza sensible, nosotros también luchamos por mantener la unidad que constantemente se rompe. La contingencia que para muchos autores pende sobre el libro, avisando de su debilidad, para nosotros (apenas los autores de este texto) potencia y revitaliza a la FE.

La conciencia no puede no ser otra cosa que un punto de sutura para la unidad del mundo, de su mundo, obviamente. Pero la contingencia impera; toda sutura termina estallando. En definitiva sabemos —dice Hegel— que siempre apareció (y aparecerá) otro punto contingente que permitió (permitirá) reconstruir un nuevo mundo.

En *Percepción* la conciencia tiene un nuevo mundo sensible; nosotros sabemos que *siempre ya* su verdad es suprasensible, pero, según ella, el objeto *siempre ya* es universal; en el momento de la certeza sensible no lo sabía, pero *ya* era. La pauta *siempre* fue falsa. Lo que no ve la conciencia percipiente es que esa pauta fue la condición de posibilidad del universal,

²⁶ Este problema de la conciencia es común a todas las figuras los hechos son naturales, morales, afectivos, políticos, religiosos, etc. por medio de los supuestos que la conciencia pone sin saberlo antes de una experiencia, siendo esta anterioridad no temporal, inclusive el tiempo es resultado de este mismo proceso.

²⁷ FE, p. 55.

mientras que, para nosotros, fue necesario que la conciencia de certeza sensible se engañara.

Todas éstas son, conforme hemos referido, reconstrucciones retrospectivas que ordenan, organizan o mejor dicho, constituyen el pasado contingente bajo un nuevo concepto. Pasado que *siempre ya* fue vigente sin saberlo, y que está a punto de fracasar, también sin saberlo, en cuanto quiera mostrar su verdad. La conciencia, o lo que es lo mismo, su concepto, postula un presente, confirma un pasado y proyecta un futuro. Este presente todavía no es, hasta que empiece la experiencia, ahí se verá que nunca fue. Su pasado antes de la experiencia es transparente para este concepto, lo universal vuelve inexistente todo el problema de certeza sensible. Y el futuro no puede ser menos prometedor que el presente postulado. Pero la experiencia destruye su presente, disuelve su pasado y aborta su futuro. La contingencia arrasa con percepción; de la nada propiamente dicha vendrá algo no sensible para salvar lo sensible.

De este modo, el tiempo no puede ser en el relato fenomenológico —esa *mise en escene*, según palabras de J. D'Hont²⁸— una condición de posibilidad, un *a priori*, o un proceso meramente lógico. No es tampoco accidente, algo que le aconteciera a la conciencia desde fuera. Es más lo que mueve desde dentro hacia la unidad diferenciada mediante un proceso de negatividad autosuperante. El tiempo se halla en el corazón mismo de lo real, del *Selbst*. Por eso, esta metamorfosis interior del ser no puede cumplirse conforme con un ritmo sucesivo o cronológico; se mueve, más bien, siguiendo el vaivén de una destrucción creadora. Lo que se destruye y se recrea no tiene una duración asignada de antemano, ni responde a una evolución progresiva. Se mueve de acuerdo con el ritmo que le impone, en la experiencia, la interiorización paulatina de los límites. Empujado hacia sus propias profundidades —cuyo fondo es el suelo común en el que se mueve el nosotros— el *Selbst* experimenta la fuerza gravitacional que lo impulsa a adentrarse cada vez más hacia sí mismo, en un movimiento que obedece más al esquema del pliegue que a una trayectoria rectilínea. Por eso, no es un continuo ir hacia delante, como si se tratara de una carrera de obstáculos. Las dimensiones del tiempo, pasado, presente y futuro se van presentando a la conciencia (o mejor: ella misma los pone, como

²⁸ Citado por Albizu, 1998, p. 75.

consignáramos anteriormente) sin un orden lógico; a veces, es el futuro el punto desde el que se visualiza el pasado; en otras es el pasado desde el que proyecta el presente. El tiempo se contrae y se distiende como un hálito, con el vaivén irregular de una respiración; de ahí que no pueda ser comprendido desde una teoría de la naturaleza, como un problema concerniente al ser natural, limitado a la sucesión y a la repetición; ni reducido a la historia, con lo que se retendría simplemente su dimensión cronológica. Sólo se capta su verdadero sentido si se lo comprende como el núcleo del *Selbst*²⁹. Y si el sí mismo es nacer y volver a sí, salir de sí e interiorizarse, desplegarse y plegarse, un recuperarse que sólo se da en el concepto, el tiempo queda identificado con este sí mismo en el movimiento de su autorecuperación constante. No es aquí el tiempo como forma el que determinaría el contenido, es decir, lo que le sucede a la conciencia; sino, que es el sucederse experiencial de la conciencia lo que determina al tiempo cada vez. En ése caso, la conciencia es forma. Cada conciencia supone un tiempo vacío que es llenado con lo que la conciencia experimenta. Por eso el propio Hegel define el tiempo como el concepto existente:

*El tiempo es el concepto mismo que es ahí y se representa a la conciencia como intuición vacía; de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras no capta su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo. El tiempo es el sí mismo puro externo intuido, no captado por sí mismo, el concepto solamente intuido; al captarse a sí mismo, el concepto supera su forma de tiempo, concibe lo intuido y es intuición concebida y concipiente*³⁰.

Así se comprende (o la conciencia comprende, lo mismo que nosotros) que ella no es simple desaparecer, sino que su permanecer consiste precisamente en la presencia hecha posible por el desaparecer conservado. *Somos* este desaparecer que se conserva, que se comprende como desaparición, que resigna (resignifica) todo permanecer a la experiencia de la pérdida de sí y de la recuperación.

²⁹ Albizu, 1998, p. 82.

³⁰ FE, p. 468.

VI. El saber del límite en la dialéctica del amo y del siervo

En la dialéctica del amo y el siervo este aprendizaje del límite adquiere una forma dramática: una autoconciencia se enfrenta a otra autoconciencia, y en este enfrentamiento, una quiere dar muerte a la otra y viceversa: se trata del sí mismo o del otro, donde no es posible la mutua supervivencia.

Ahora bien: esta descripción es nuevamente una afirmación desde el nosotros. Ninguna de las dos conciencias sabe que la otra es autoconciencia, de hecho tampoco se saben como tales, sino, que están en busca de confirmarse por medio de la certeza de sí, mediante la negación de la independencia del objeto como autoconciencia.

Lacan reconoce haber encontrado en esta dialéctica los elementos que han inspirado su teoría de la conformación del yo en el denominado estadio del espejo³¹: la completud del otro al que el yo se enfrenta en la imagen reflejada es la denuncia palpable de su propia incompletud. Se constituye así una identidad en el yo mediante la alienación en otro yo, apercibimiento que se da en el registro de la imagen³². Pero ese otro, que es a la vez el sí mismo, amenaza suplantarlos: se halla aquí anticipada esa figura de la *insociable sociabilidad* tan bien descrita por Kant y que constituye el anuncio de una relación con los otros que está marcada por los escozores de una rivalidad y de un deseo mortífero. No es, en principio, una relación de mutuo entendimiento. La tolerancia, la comprensión y la aceptación del otro, si es que alguna vez se logran (no, al menos, en esta dialéctica) son sus frutos tardíos. Sólo una concepción edificante ajena a los avatares del deseo podía pretender que en el principio era el diálogo. De ahí que Lacan reconozca el mérito de Hegel en haber ubicado la agresividad en el origen de toda relación intersubjetiva; ella se manifiesta en el momento del desdoblamiento y la lucha de las autoconciencias.

³¹ En efecto, Lacan reconoce haber entrado al psicoanálisis “con una escobilla que se llamaba el Estadio del espejo”. Objeto de su primera intervención en psicoanálisis en el Congreso Internacional de Marienbad en

1936, el desarrollo del estadio del espejo tiene como trasfondo la lectura de la dialéctica del amo y el siervo de Hegel, que Lacan profundizó en los seminarios dictados por Kojève en la Escuela de Altos Estudios de París en el curso de los años 1934 y 1935. Véase Rossi et al. (en colab.): “Hegel: la lucha y lo imaginario”. En *Diaporias*, Revista de Filosofía y Ciencias Sociales de la UBA, N° 6, Buenos Aires, octubre de 2006. El desarrollo de este apartado se sustenta en este trabajo, que fuera presentado en las Jornadas Internacionales sobre Fenomenología del Espíritu, UBA, 2006.

³² Y se busca allí porque lo simbólico es incompletud; déficit que se introduce en el viviente por vía del lenguaje, haciéndolo humano. Cf. Lacan, J., *Seminario I*.

Más, ¿cómo se supera esta agresividad? Los caminos se desdoblan: el amo supera la relación mortífera inicial en una tiranía improductiva; por eso adopta, para la conciencia servil, la forma de un sujeto independiente frente al cual aquél va a tener que claudicar su propia agresividad. Ese sujeto independiente será su ideal, pues se le presenta de manera completa. Pero a su vez el siervo, cuya beligerancia se ve simplemente reprimida en relación con la figura omnipotente del amo, va a tramitar sus propios instintos agresivos a través del trabajo productivo. A la tiranía improductiva del amo cabe oponer la labor productiva del esclavo. El trabajo le permitirá crearse como figura independiente, con lo que introyectará la figura del ideal que en un inicio estaba ubicada fuera de él. En este sentido, la verdad del siervo es el amo. El siervo no procede a la superación de sí mediante la simple negación de la figura del amo; la independencia del amo en relación con la vida es incorporada, asumida y digerida (como en los ritos de consumición del rival), pero no desde la abstracción característica de aquél (del amo, que se pone por encima de la vida), sino a partir de un trabajo concreto con la vida, a la que buscará domeñar.

Es preciso destacar entonces que la relación amo-siervo no es una relación de exterioridad formal, sino que ambas figuras están mediadas por la vida. Hegel desarrolla dos silogismos que hacen ver cómo la vida es el elemento común que pone en relación con estas dos figuras que, paradójicamente, tuvieron que habérselas con la muerte en el inicio de la dialéctica: “El señor se relaciona *al siervo de un modo mediato a través del ser independiente [la vida]*”³³. Desarrollado al modo en que lo hace Valls Plana (1971), este el primer silogismo dice así: “El señor domina la vida, pero la vida domina al siervo; ergo, el señor domina al siervo”. El segundo silogismo, que se desprende del primero (se verá que la conclusión de uno es la premisa del otro, pues el dominio de la vida y en definitiva, la exhumación del espanto a la muerte resulta ser la condición para la instauración del dominio sobre los otros y el inicio de las relaciones del trabajo y la explotación) reza así: “El señor se relaciona mediatamente con la cosa [la naturaleza viva] a través del siervo”, en su despliegue se lee como sigue: “El señor domina al siervo, pero el siervo domina la naturaleza; ergo, el señor domina la naturaleza”.

La lucha de las autoconciencias contrapuestas es en Hegel una lucha que se da a nivel del deseo. Es una lucha en la que está en juego el prestigio

³³ FE, p. 117.

entre dos conciencias deseantes: “la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro que se aparece ante ella como vida independiente. La autoconciencia es deseo [*es ist Begierde*]”³⁴.

Retroactivamente visto (o *en sí*), el objeto de la conciencia deseante es la vida, una autoconciencia viviente: “En la vida, que es el objeto del deseo, la *negación* o bien es *en otro* [...] o como su naturaleza inorgánica universal”³⁵. Esto implica que el deseo alcanza su plenitud cuando tiene por objeto otra autoconciencia viva: “*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*”³⁶. Ésta es, como venimos sosteniendo, la pauta que pone el nosotros, lo que le da sentido a la experiencia, pues el amo no sabrá de momento que es amo, y el siervo tiene su autoconciencia en el otro (su otro).

Ahora bien, la autoconciencia, ¿alcanza efectivamente su satisfacción? Sabemos por Freud que la posibilidad de alcanzar la satisfacción está clausurada: el deseo es esencialmente deseo insatisfecho. El deseo es lo que queda como resto de una necesidad orgánica frente a la demanda de su satisfacción³⁷. No está prometido a la plenitud porque es falta, carencia, indigencia estructural. Remitido a la figura de Eros como hijo de la pobreza y de la riqueza³⁸, el deseo circula en las lindes de la saciedad y la insatisfacción perpetua, en las márgenes de la vida y la muerte. Pero, en cuanto ese deseo dirige una demanda al Otro, al otro del deseo en la forma de la palabra, está destinado a fracasar. La gramática de esa demanda nunca es correctamente descifrada. No sólo por la incapacidad del interlocutor por interpretar la demanda enunciada en un principio a media lengua, sino, porque esta trampa es inherente al lenguaje: el significante no coincide con el significado. La arbitrariedad que Saussure inaugura entre ambos polos de la estructura del lenguaje se refuerza aún más.

De ahí la conclusión perturbadora: el lenguaje es mortífero. Lo es porque se (nos) impone, porque lejos de comunicar esconde, porque desliza

³⁴ FE, p. 111. La trad. de Roses dice ‘apetencia’; pero en consonancia con la versión italiana hemos preferido la expresión ‘deseo’.

³⁵ FE, p.

112.

³⁶ FE, p. 112. La cursiva es del texto.

³⁷ Cf. Lacan, J., *Seminario*

X.

³⁸ Cf. Platón, *El banquete*, 203

b.

el sentido en la pendiente de los significantes, porque nos obliga a jugar su juego³⁹.

Pero hay algo más, una ilusión de la que debemos deshacernos. Žizek reconoce el mérito de Hegel en haber ubicado al sujeto no en el lugar del sustrato último, no como significado frente al cual todo significante fracasa; sino, como la brecha misma que impide la estabilización en un significado:

lo que llamamos 'sujeto' no es la X insondable, punto de referencia final de su significado, sino un nombre para la brecha misma que impide que el lenguaje humano se convierta en una herramienta neutra para la designación de un estado de cosas objetivo... En otras palabras, nuestra palabra está 'subjetivizada' precisamente en cuanto nunca 'dice directamente lo que quiere decir' (1998: 71).

Y más adelante:

Esta claro que en la primera lectura [la que suele hacerse, la convencional, la que desde nuestro lugar resistimos: la de un sujeto como último punto de referencia] el sujeto es aún concebido como una sustancia, como una entidad sustancial trascendente, mientras que la segunda lectura (el sujeto como la brecha que impide que nuestra palabra sea un medio neutro de designación) indica la dimensión propia del sujeto (1998: 73).

El sujeto está dividido para su significación; sólo representa a un significante para otro significante. No en la transparencia de lo dicho, sino en lo no dicho, en los desvíos del lenguaje y sus permutaciones es donde el deseo *da de que hablar*. De este modo, el sujeto nunca podrá mirarse cara a cara y verse tal cual es. El sujeto no puede ser transparente para sí, jamás podrá llegar a la armonía de ser igual consigo mismo, y menos aún en la intersubjetividad, ya que el ser humano se constituye en principio como objeto (del lenguaje o, lo que es lo mismo, del deseo del Otro, ya que el lenguaje insta la falta al establecer la imposibilidad radical de recubrir lo real con lo simbólico). Y el germen de esta convicción está precisamente

³⁹ Si en el dominio de lo imaginario el otro me puede matar (que es el dominio en el cual se juega la lucha de las autoconciencias pues, para cada una de ellas, el otro constituye una amenaza efectiva), en el dominio de lo simbólico es el significante el que mortifica. Ergo, el que logra el sometimiento. El siervo no claudicaría ante el amo ni ante la muerte: claudicaría frente al lenguaje, *id est* frente a la castración que el lenguaje realiza en lo real, en la vida registrada en su aspecto más material, fluido, pulsionante.

en el análisis de lo que ocurre en ese estadio, que Hegel caracterizó, como el de la lucha de las conciencias contrapuestas, cuyas marcas serán para el sujeto tan duraderas e inexorables que difícilmente, y sólo a costa de un trabajo incesante, no podrán borrarse jamás.

Conclusión: El (no) saber absoluto

Como se deja ver en la primera parte de nuestro trabajo, Hegel incorpora el punto de vista de la conciencia y su transformación en sujeto. “Nacer es salir para ponerse fuera; a partir de allí, ser significa, para la conciencia, interiorizarse, rescatar en el concepto sus experiencias pasadas. Lo que se gesta es un interior, un ente que, por ser de ese modo, es sujeto”⁴⁰. Ahora bien, como también mostramos en las sucesivas dialécticas, este sujeto escapa a sí mismo, no puede aprehenderse, y ésta es su condición: la de ser una búsqueda infinita; ello implica una serie de determinaciones finitas que no logran saciar la necesidad de reconocimiento, que no alcanzan a confirmar la identidad consigo mismo.

Por tanto, si el saber en cuanto contingencia se dispara en diversas direcciones, ninguna de las cuales puede determinarse de antemano; si la conciencia se va recuperando de sus desfallecimientos y se interna cada vez más en sí misma, recuperando lo que pierde y perdiendo lo que cree ganar cada vez (su saber, su objeto), el saber absoluto es, en definitiva, el saber de los propios límites. Como tal, es saber de la propia imposibilidad de saber, de alcanzar la pretendida reconciliación completa, sin resquicios, del saber y lo real. La totalidad no es el suelo firme en el que descansa la conciencia al término de sus infinitas búsquedas, sino, que es el horizonte de sus anhelos, tanto pretéritos como futuros.

Así lo entiende también Zizek:

Para Hegel... no hay ninguna contradicción entre nuestra absorción en el proceso histórico y el hecho de que no sólo podemos hablar desde el punto de vista del “fin de la historia” sino que estamos obligados a hacerlo: precisamente porque estamos absorbidos en la historia sin ningún resto, percibimos como absoluto nuestro punto de vista presente: no podemos introducir ninguna distancia, ninguna externalidad respecto de él. En otras palabras, se

⁴⁰ — Albizu, 1998, p.
85.

supera el historicismo absoluto: la historicidad consiste en el hecho mismo de que, en cualquier momento histórico dado, hablamos desde un horizonte finito que percibimos como absoluto; toda época se experimenta como “el fin de la historia”. Y el “conocimiento absoluto” no es más que la explicitación de este campo históricamente determinado que limita absolutamente nuestro horizonte: como tal, es “finito”, puede ser contenido en un libro finito, en las obras del individuo llamado Hegel, por ejemplo⁴¹.

El saber absoluto sólo puede concebirse así como rememorante; sólo puede ser retrospectivo: vuelto hacia sus experiencias pasadas, no se cierra sobre ellas, sino, que en la comprensión del carácter de Cronos, ese dios que todo lo devora, es apertura de sus múltiples posibilidades; y es al mismo tiempo comprensión de su negatividad autosuperante. El porvenir siempre es inescrutable, inaccesible para el saber absoluto, pero la esperanza del sentido no le es ajena. Por tanto, ese saber al que presuntamente conduce la FE, esa ciencia de la experiencia de la conciencia, se revela insospechada: “ese saber aún no existe: la *Fenomenología* conduce hacia él pero no lo expone”⁴². Ni la conciencia, ni nosotros que la acompañamos a lo largo de su penoso derrotero, sabemos aún cómo será. En la dolorosa expectación de lo que viene, en la re-signada comprensión de lo pasado, en la incierta experiencia del ahora, *se* agota la conciencia en su experiencia, mientras que el nosotros *no* agota la esencia de la temporalidad que quiere— pero no puede: esa es su tragedia— cristalizarse en saber absoluto.

⁴¹ Zizek, 1998, p. 283.

⁴² Albizu, 1998, p. 75.

Bibliografía

- Hegel, G.W.F. (1966) *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: FCE. Se ha consultado la edición bilingüe alemán-italiana (a cargo de Vincenzo Cicero, Milano, Rusconi, 1999) con la que se han cotejado las dos versiones en lengua castellana, la que está a cargo de Roses (México, FCE, 1966) y la de A. Llanos (Buenos Aires, Rescate, 1991).
- Hegel, G.W.F. (1955) *Ästhetik*. Berlin: Bassenge. Trad. al castellano de A. Llanos, *Estética*, T. I y II, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983.

Obras citadas sobre Hegel

- Albizu, E. (1998) *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires: Jorge Baudino – UNSAM.
- Hyppolite, J. (1991) *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Ediciones Península.
- Hyppolite, J. (1987) *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*. México D.F., Universidad Autónoma de México.
- Kojève, A. (1985) *La antropología y el ateísmo en Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade.
- Marrades, J. (2001) *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*. Madrid, Machado Libros.
- Solomon, R. C. (1983) *In the spirit of Hegel*, Oxford University Press.
- Taylor, C. (1975) *Hegel*, Cambridge: University Press.
- Valls Plana, R (1971) *Del yo al nosotros*, Barcelona: Laia.

Otras referencias

- Deleuze, G. (2005) *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Buenos Aires: Paidós.
- Ferraris, M. (2006) *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (2002) *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traducción de Tomás Segovia.
- Lacan, J. (2003) *Seminario I*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003) *Seminario X*. Buenos Aires: Paidós.
- Platón (trad. 1982) *El banquete*. Buenos Aires: Aguilar. Trad. de Rodríguez Huescar.
- Zizek, S. (1998) *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós.